Jesuit-Krauss-McCormick Library
[redacted]
Bricout, Joseph, 1867- Jacquemet[redacted]
Dictionnaire pratique des connaissances
3 9967 00145 8665

jstc
Library
jesuit school of theology in chicago

FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

DEMCO

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

TOME TROISIÈME

ESCLAVAGE — JÉSUITES

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

J. BRICOUT

PREMIER VICAIRE DE N.-D. DE LORETTE, A PARIS

ANCIEN DIRECTEUR DE LA *REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS*

TOME TROISIÈME

ESCLAVAGE — JÉSUITES

PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1926

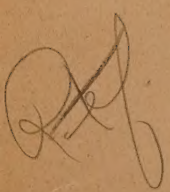
TOUS DROITS RÉSERVÉS

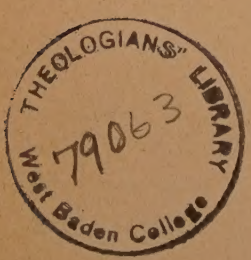
Library
Jesuit School of Theology
in Chicago

BR
95
.D50
1925
Vol.3

NIHIL OBSTAT :
Parisiis, die 20ª aprilis 1926,
Leo Désers
cens. design.

IMPRIMATUR :
Parisiis, die 20ª aprilis 1926,
V. Dupin
v. g.





JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

E *(Suite)*

ESCLAVAGE. — Pour traiter ce sujet, qui ne aisse pas d'être délicat et complexe, tant au point de ue doctrinal qu'historique, nous consulterons partiulièrement Paul Allard, *Les esclaves chrétiens depuis es premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domiation romaine en Occident*, 5e édit., Paris, 1914; *id.*, *Esclaves, serfs et mainmortables*, Paris, 1883; *id.*, art. *Esclavage*, dans le *Dict. apolog.*, Paris, 1909, t. I, ol. 1457-1522; et aussi J. Dutilleul, art. *Esclavage*, ans le *Dict. de théol. cath.*, Paris, 1913, t. V, col. 457-20; Léon XIII, encyclique *In plurimis* adressée, le mai 1888, aux évêques du Brésil, et lettre *Catholicæ Ecclesiæ* adressée, le 20 septembre 1890, à chacun des vêques du monde entier (édit. de la Bonne Presse). *Catholicisme et Progrès*, de l'abbé Jean Desgranges, Paris, 1924, p. 91-109, apprendra à nos apologistes art difficile de présenter heureusement ces questions un auditoire populaire et plus ou moins bien isposé.

I. L'ESCLAVAGE AVANT LE CHRISTIANISME. — Chez es peuples païens de l'Orient, on rencontre l'esclaage partout et depuis les âges les plus lointains. Comme toutes les nations de l'antiquité, le peuple 'Israël, à l'exemple des patriarches, avait admis esclavage. Mais on l'y trouve adouci, tempéré, et ort différent de ce qu'il était ailleurs. L'Évangile met n scène des artisans de tous les métiers, et nous laisse ous l'impression d'une société où ceux-ci étaient nomreux. Une des causes de la situation meilleure faite e tout temps aux esclaves chez les Juifs, c'est que la ation juive, contrairement à presque tous les peuples e l'antiquité, avait en estime le travail manuel, traail de l'industrie ou travail des champs. Elle ne l'aceptait pas seulement comme une peine, conformément à la parole de la Genèse, II, 16 : « Tu mangeras on pain à la sueur de ton front »; elle voyait encore en ui l'accomplissement d'une loi primordiale et une ource de progrès, selon cette autre parole d'un de ses vres inspirés : « Parce que tu auras mangé du fruit u travail de tes mains, tu seras heureux et tu prosréeras. » Ps., CXXVII, 2. De cette estime pour le travail écoulent l'estime pour le travailleur, le sentiment des evoirs de justice envers lui, Deutér., XXIV, 15, et ne plus grande équité pour l'esclave. » Allard, *Dict.* ., col. 1462-1464.

« Ce qui est particulier à la Grèce, note justement . Allard, *ibid.*, col. 1464-1469, c'est d'avoir eu, à époque de son plus grand développement intellectuel, une philosophie de l'esclavage. Les Grecs sont le premier peuple qui, pratiquant l'esclavage en fait, ait essayé de le justifier en droit », Aristote notamment. Platon y avait vu plutôt une nécessité sociale; son disciple y voit, de plus, une affaire de nature « Il y a des hommes naturellement esclaves, aussi inférieurs aux autres que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme; instruments mis par une sorte de sélection naturelle au service de la classe supérieure. » Est-il besoin d'ajouter que pareille théorie contrarie les données les plus élémentaires de l'expérience ? Et, en effet, « à toute époque, en Grèce aussi bien qu'ailleurs, il eût été facile de rencontrer dans la classe des citoyens des hommes paraissant nés pour servir, dans celle des esclaves des hommes qui, s'ils eussent été placés par le hasard de la naissance dans une condition meilleure, eussent montré les qualités d'intelligence, de volonté et de cœur qui rendent capables de commander. » Aussi bien les ouvrages d'Aristote contiennent-ils amplement de quoi le réfuter, « et les aveux qu'il laisse échapper, pressé par l'évidence ou docile à un sentiment meilleur, sont l'involontaire désaveu de son système. » On doit noter pareillement que, avant et, plus encore, après Platon et Aristote, des poètes et surtout des philosophes, épicuriens ou stoïciens, ont fait entendre un langage différent. « La suprématie des cités grecques a pâli; le citoyen idéal est descendu de son piédestal, et tous les mensonges d'une civilisation factice ont apparu. » Épicure a des paroles pleines de mansuétude au sujet des esclaves, et Zénon déclare « mauvaise » l'institution elle-même. Malheureusement, on n'allait pas plus loin; « ces paroles prononcées, l'indifférence de part et d'autre reprenait ses droits : l'épicurisme était aussi incapable d'un effort pour améliorer le sort des esclaves que le stoïcisme d'un effort pour combattre l'institution de l'esclavage. »

A Rome, « dans un empire formé par plusieurs siècles de guerres continuelles, » les esclaves sont en nombre énorme. Dans les maisons et les domaines riches, c'est par centaines, par milliers qu'ils se chiffrent, pour le plus grand dommage des ouvriers libres, de l'agriculture, de l'État, des maîtres eux-mêmes. Comment le pouvoir absolu sur tant d'existences humaines ne corromprait-il pas le maître, « en exaltant l'orgueil jusqu'à la démence, en inspirant la cruauté, en flattant la mollesse, en offrant de toutes parts des occasions à la débauche » ? « Quant à

l'esclave, poursuit P. Allard, *ibid.*, col. 1469-1475, son malheur peut se résumer par le mot d'un jurisconsulte : « Une tête servile n'a pas de droits », *servile caput nullum jus habet* (Paul, au *Digeste*, IV, v, 3). Il n'a même pas toujours droit à la vie, puisqu'il y a des esclaves gladiateurs, dont le métier est de s'entretuer. Il n'a pas de droit sur sa personne : les mots vertu, devoir, pudeur n'ont pas de sens pour qui est au pouvoir d'autrui, pour qui, selon une grande parole de saint Thomas d'Aquin, a en autrui sa fin unique. » Aucun des vrais droits de famille ne lui appartient; « la vie la plus intime de ce pauvre simulacre de famille est, comme à Athènes, soumise au bon plaisir du maître », qui en limite, à son gré, la fécondité. L'esclave romain est un animal ou un meuble; il paye à la douane le même tarif que les chevaux et les mules et le père de famille économe est invité par Caton à vendre « le vieil esclave, l'esclave malade », comme les vieux bœufs ou les vieilles ferrailles. « On comprend les accès de désespoir qui prenaient souvent les esclaves et les poussaient au suicide; les révoltes serviles qui plus d'une fois menacèrent Rome; les attentats de toute sorte contre les maîtres; les rigueurs auxquelles ceux-ci étaient forcés pour se défendre, et la terrible loi qui envoyait au supplice tous les esclaves d'un maître assassiné. La vie des esclaves eût été absolument intolérable, si le législateur romain n'avait essayé de les protéger. Cette protection fut tardive. Védius Pollion ayant fait jeter un esclave dans le vivier où s'engraissaient les murènes, pour le punir d'avoir cassé un verre de cristal, Auguste ne le punit que par le bris de tous ses cristaux. Il faut attendre jusqu'au règne de Claude pour trouver une loi obligeant les maîtres à prendre soin de leurs esclaves malades. » Au demeurant, « on se tromperait beaucoup si l'on exagérait la portée de la protection depuis lors accordée aux esclaves et surtout si l'on prêtait aux juristes et aux gouvernants romains des desseins tout à fait étrangers à leur esprit. » Sans doute, « en matière de legs ou d'action rédhibitoire, Ulpien déclare « cruelle » et même « impie » la séparation des esclaves unis par les liens du sang », et Adrien, Antonin, Marc Aurèle « défendent que les esclaves soient maltraités, mutilés, exposés aux bêtes, mis à mort sans juste motif ou sans jugement. » Mais, c'est à peu près tout, et « rien n'indique, de la part des pouvoirs publics, l'intention de supprimer l'esclavage, de tenter la colossale opération qui consisterait à exproprier tous les maîtres et à racheter tous les esclaves... Le contraire résulte des textes. » C'est même sous la plume des jurisconsultes les plus éclairés des IIe et IIIe siècles que « l'on rencontre les expressions les plus méprisantes pour les meubles animés et ce bétail domestique ». Les jurisconsultes, pour la plupart, sont des stoïciens : leur attitude nous renseigne donc sur celle de la philosophie romaine d'alors. Celle-ci en vient, avec Sénèque, Épictète, Dion Chrysostome, à rejeter la théorie fantastique d'Aristote et à contester le principe de l'esclavage. Mais on ne veut pas ébranler l'esclavage, et les jurisconsultes, ces autres représentants de l'idée stoïcienne, proclament que, selon le droit naturel, tous les hommes naissent libres, mais que, en vertu du droit des gens, « issu de la force des choses, de l'expérience des nations, de l'autorité de la coutume, s'établit et se perpétue l'esclavage, par une nécessaire dérogation au droit naturel. »

II. L'ESCLAVAGE AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE. — 1° *A l'époque des persécutions.* — « Le christianisme, remarque ici P. Allard, *ibid.*, col. 1469 sq., n'est pas une philosophie, mais un fait. L'Église n'est pas une école, mais une société. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut comprendre les rapports du christianisme primitif et de l'esclavage. » Dès l'origine, saint Pierre, saint Paul, se préoccupent des esclaves, et les exhortent ainsi que leurs maîtres. Tous les fidèles sont frères dans le Christ. « Il n'y a plus de différence entre le Juif et le Grec, l'esclave et le libre, l'homme et la femme : vous êtes un dans le Christ Jésus », s'écrie saint Paul, Gal., III, 28. « Sans doute il conseille à tous les chrétiens de rester dans l'état où Dieu les a mis, et en particulier aux esclaves de faire tourner leur dure situation à leur profit spirituel plutôt que de chercher à en sortir...; mais de toutes ses forces il les exhorte à n'en pas prendre l'esprit. « Vous avez « été rachetés d'un trop grand prix pour vous faire les « esclaves des hommes. » I Cor., VII, 32. Par ce double conseil il donne l'exemple de la réserve et de la discrétion que devra observer l'Église primitive dans ses rapports avec l'esclavage. La lettre de saint Paul a Philémon est célèbre. Un esclave de ce chrétien s'était enfui, et avait cherché un refuge près de l'apôtre. Paul le convertit, le baptise, puis le renvoie à son maître, en demandant à celui-ci de le recevoir « non « plus comme un esclave, mais comme un frère chéri...» « Je pourrais prendre en Jésus-Christ, dit l'apôtre, « une entière liberté de t'ordonner une chose qui est « de ton devoir; néanmoins je préfère te supplier. » La conduite de l'Église primitive dans la question de l'esclavage est tracée d'avance par ces paroles. Elle accueille, elle convertit, elle baptise la multitude des esclaves qui viennent à elle comme à la source de tout soulagement et de toute consolation; mais elle ne prend, ni en principe ni en fait, une attitude agressive vis-à-vis des maîtres : elle ne se prononce pas sur la légitimité ou l'illégitimité de l'esclavage. Elle évite toute parole qui serait de nature à remuer les esprits, à troubler une paix sociale qu'elle sait très précaire. Son influence, en cette matière délicate, restera toute spirituelle, toute morale : mais elle montre, par sa propre organisation, qu'il peut exister une société dans laquelle on ne fait aucune différence entre libres et esclaves. L'Église, en effet, considère comme effacée par le baptême la tare de l'esclavage. » Non seulement les esclaves participent à la même religion que leurs maîtres, mais parfois l'esclave y est placé dans un rang supérieur à celui de l'homme libre. On voit figurer, au IIe et au IIIe siècle, sur la liste des papes, d'anciens esclaves, Pie et Calliste. D'autre part, l'Église consacre l'union des esclaves, et le pape Calliste autorise hardiment des femmes nobles à épouser, contrairement à la loi romaine, des affranchis et même des esclaves. Que dis-je ? L'Église vénère, parmi ses martyrs, des esclaves : Blandine, Félicité, et bien d'autres. « Eusèbe, écrit Léon XIII dans l'encyclique *In plurimis*, célèbre la mémoire de l'invincible constance d'une vierge d'Arabie qui, plutôt que de céder à la débauche d'un maître impudique, affronta courageusement la mort et, au prix de son sang, demeura fidèle à Jésus-Christ. On peut admirer d'autres exemples semblables donnés par des esclaves qui résistèrent fermement, jusqu'à subir la mort, à des maîtres qui s'en prenaient à la liberté de leur âme et à la foi qu'ils avaient jurée à Dieu. » De toutes façons, l'institution de l'esclavage est ainsi ébranlée; il est bien près de finir, du moins dans sa forme intégrale.

2° *Sous les empereurs chrétiens.* — Les lois que les empereurs chrétiens firent au sujet des esclaves accélérèrent le mouvement commencé en leur faveur. Quoi que d'aucuns aient prétendu, Julien l'Apostat est le seul empereur du IVe siècle qui n'ait rien fait pour eux. C'est même à une loi promulguée dans la seconde moitié de ce siècle que paraît remonter l'origine du servage, cet état intermédiaire entre l'esclavage et la liberté. Du reste, « plus hardiment qu'autrefois », en Orient surtout, l'institution de l'esclavage « est attaquée par ceux qui ont le droit de parler au nom de l'É-

lise. Ils laissent de côté les ménagements que celle-
i avait dû observer d'abord : ils déclarent maintenant
e fond de leur pensée, de plus en plus hostile à l'immo-
ale possession de l'homme par l'homme. » Aussi le
ouvement des affranchissements va-t-il s'accentuant.
Dès l'origine de l'Église, l'aumône de la liberté avait
té considérée comme la plus agréable à Dieu, et elle
tait pratiquée comme une bonne œuvre courante.
Au IVe siècle, on en a des exemples plus nombreux
ncore : sainte Mélanie (voir ce mot), etc. En ce siècle
ussi, l'exemple des hommes d'Église réhabilite le
ravail manuel, tant honoré déjà grâce à l'exemple du
Christ lui-même et de saint Paul. Enfin, « l'essor pris
la même époque par la vie monastique contribue
ertainement à ruiner l'idée d'esclavage » : dans ces
ieux asiles, anciens esclaves et leurs maîtres d'autre-
ois ne vivent-ils pas mêlés, dans une égalité parfaite ?
f. Allard, *ibid.*, col. 1479-1485.

III. Le servage. — La cause de la liberté était
agnée. L'établissement des Barbares pourra occa-
ionner un recul momentané, mais l'Église est là pour
eprendre le terrain perdu. Elle aussi possède des
erfs, mais non pas d'esclaves proprement dits; et
es serfs ecclésiastiques, qui, d'après ses canons, doi-
ent être plus doucement traités que les autres, peu-
ent, non moins que les autres, obtenir la liberté.

Le servage, qui subsiste seul dans la France féodale,
— on peut presque dire : dans l'Europe féodale, —
articipe plus ou moins de l'esclavage antique et de la
berté, selon les lieux. « Même dans les circonstances
es plus favorables, écrit P. Allard, *ibid*, col. 1495 sq.,
e serf n'est point libre, puisqu'il ne peut abandonner
a terre qu'il cultive, puisqu'il ne peut se marier en
ehors du domaine sans le consentement du maître,
t puisque, le plus souvent, il ne peut disposer de son
ien au préjudice de celui-ci, s'il meurt sans héritiers
irects; mais, même dans les circonstances les moins
avorables, il est libre en ce que, ses corvées accomplies
t ses redevances payées, il reste maître de son travail
t de sa personne, en ce qu'il jouit de tous les droits
e l'époux et du père, en ce qu'il possède pleinement
es biens qu'il a pu acquérir, sauf la restriction indiquée
out à l'heure. »

Et le savant historien ajoute : « Il ne faut point
erdre de vue cette situation, quand on étudie les opi-
ions des docteurs scolastiques, du XIIe au XIVe siècle,
ur la question de la servitude. Le mot *servus*, dans
eurs écrits, signifie non l'esclave, tel qu'il était
u temps d'Aristote et tel qu'il fut pendant toute
antiquité, mais le serf, tel qu'il est devenu à l'aurore
es temps modernes. De là, en apparence, une sorte de
alentendu entre leur pensée et la réalité. Comme
ristote fut, pour tous (?) les docteurs de ce temps, le
laître par excellence, ils paraissent quelquefois accep-
er ses théories sur la servitude, et on le leur a souvent
eproché...; mais ils ne les acceptent en principe
u'après leur avoir fait subir des modifications qui leur
tent ce qu'elles avaient de chimérique et d'odieux,
t les avoir passées, en quelque sorte, au crible de
esprit chrétien. Aussi, sur les cas pratiques et con-
rets, que leur a révélés l'expérience de tous les jours,
e montrent-ils non en arrière de leur temps, comme
urait pu le faire supposer leur point de départ, mais
u contraire en avant de la légalité et des mœurs de
e temps. Loin de rétrograder vers l'esclavage anti-
ue, ils tendent à reconnaître de plus en plus au serf
u Moyen Age les droits de l'homme libre. » « Il serait
ieux, déclare au XIIe siècle Hugues de Saint-Victor,
e n'exiger de personne la servitude, et l'Église ne
accepte pas comme un bien, mais la tolère comme un
al », *nec Ecclesia quasi bonum recipit, sed quasi
alum tolerat.* « Il semble que la condamnation for-
elle de l'esclavage » sous toutes ses formes, « quand
les circonstances la rendront possible, soit en germe
dans ce mot. »

L'esclavage proprement dit où le maître ne dispose pas seulement du travail de son esclave, mais de sa personne même et de sa vie, est souverainement immoral et n'a jamais été accepté de l'Église, qui jamais n'a permis à un homme d'abdiquer aux mains d'un maître ses droits à la vie, à la moralité, etc. « D'autre part, lisons-nous dans Dutilleul, *Dict. de théol. cath.*, col. 504, l'idée d'un *perpetuus famulatus, pro perpetuis alimentis*, spontané ou contraint, si toutefois les droits inaliénables de l'homme sont saufs comme dans un vasselage interprété avec une bénignité chrétienne, cette idée, dis-je, n'est pas inadmissible. » On pourra, dans certains cas, en tolérer l'application; on n'en restera pas moins autorisé à en souhaiter et à en préparer la suppression, comme du servage, comme de tout état social qui constitue une violation plus ou moins flagrante de nos droits (le droit de choisir librement sa profession et sa résidence, sans être le plus sacré, est du nombre).

Le servage s'éteignit en France, comme en Angleterre, dès le commencement du XVIe siècle : les serfs de Saint-Claude, dont Voltaire se fit le bruyant avocat, étaient des mainmortables. Or les mainmortables, ou tenanciers dont l'héritage devait, après leur mort, faire retour au seigneur, pouvaient se constituer en communauté de famille et, puisque la communauté ne mourait pas, échapper ainsi à cet inconvénient. Il n'y avait plus alors qu'un servage très atténué, lequel, du reste, disparut à la Révolution. — Notons que le servage, qui avait vécu davantage dans la plupart des États de l'Allemagne, n'a été aboli, dans la Russie, qu'en 1861; et aussi que, partout, le sentiment religieux eut une grande part dans l'affranchissement des serfs.

IV. L'esclavage sous les Musulmans. — « Il semble, écrit P. Allard, *ibid.*, col. 1505 sq., que l'histoire de la servitude à l'époque chrétienne devrait s'arrêter là... L'esclavage personnel a partout disparu dès le commencement du Moyen Age; si le servage a duré plus longtemps, il est à remarquer d'abord que cet assujettissement de l'homme à la terre s'est surtout prolongé dans les pays qui rompirent avec le catholicisme, ensuite qu'il diffère trop profondément de l'esclavage pour qu'on puisse confondre avec celui-ci un état social défectueux sans doute, mais cependant compatible avec le droit naturel et avec la morale chrétienne. Mais c'est une des douloureuses surprises de l'histoire de voir l'esclavage personnel renaître à l'heure même où on pouvait le croire détruit pour toujours. » La liberté des faibles est de nouveau mise en péril par la victoire des musulmans, qui réduisent en esclavage non seulement les combattants vaincus, mais même des populations entières, et aussi « par l'influence passagère que l'exemple des musulmans et les rapports soit de guerre soit de commerce, établis dès lors entre eux et les chrétiens, eurent sur les mœurs de ces derniers. » Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, on vit ainsi, même en Italie, des esclaves turcs, peu nombreux il est vrai, et, il faut l'ajouter, plus semblables aux domestiques indigènes qu'aux esclaves de l'antiquité païenne. Les esclaves chrétiens dans les pays musulmans étaient plus nombreux et plus maltraités. Aussi « leur délivrance est, non moins que celle des Lieux Saints, le but des deux croisades de saint Louis... Mais le XIIIe siècle vit plus encore : la création d'ordres religieux spécialement consacrés à la rédemption des esclaves. » Cf. Jean de Matha et Pierre Nolasque. Plus tard, saint Vincent de Paul envoyait dans les pays barbaresques des prêtres de sa congrégation de la Mission, pour concourir, avec les deux ordres déjà existants, au rachat des esclaves, et encore pour les

assister à toute heure et de toute façon. C'est à leur action, plus même qu'à celle des gouvernements, que l'Afrique méditerranéenne est redevable du vide progressif des bagnes musulmans. Et c'est encore grâce à l'heureuse action de l'Église et de ses missionnaires (Pères du Saint-Esprit, Pères Blancs, Oblats, Jésuites, Franciscains, prêtres des Missions de Lyon) que l'Afrique intérieure sera, tôt ou tard, évangélisée et délivrée des monstrueux négriers arabes qui y ont organisé la « chasse à l'homme ». La grande voix des Léon XIII et des Lavigerie (voir ce mot) a été entendue, et la lettre du 20 novembre 1890 a assuré à l'entreprise de la suppression de l'esclavage africain les ressources financières dont elle a besoin : puisse la générosité des chrétiens être assez large, à la quête annuelle de l'Épiphanie, pour permettre aux missionnaires de réaliser ce que la piété et un zèle intelligent leur suggèrent de plus utile !

V. L'esclavage en Amérique. — La traite des nègres avait commencé, au XVe siècle, avec les Portugais. Mais elle ne reçut son grand développement qu'après la découverte du Nouveau Monde par les Espagnols en 1492. Les Indiens, naturellement indolents, ne suffisant pas à l'exploitation de leur pays, on eut la pensée d'y importer des travailleurs nègres. Il est fort douteux que le dominicain Las Casas (voir ce mot), l'intrépide et charitable apôtre des Indes, ait été l'instigateur de cette importation forcée. Mais il est sûr que le cardinal Ximénès en rejeta la proposition avec indignation. Hélas! permis d'abord par Charles-Quint, les envois de noirs en Amérique ne tardèrent pas à se multiplier. Paul Allard, *ibid.*, col. 1513, affirme, à ce propos, que « de toutes les nations qui se déshonorèrent ainsi par la traite, la plus âpre et la plus impitoyable fut l'Angleterre. » Cromwell, ajoute-t-il, donnera « un exemple plus révoltant encore, en faisant, par haine politique et religieuse, la traite des blancs, et en transportant aux Barbades, à la Jamaïque, en Virginie, pour y travailler comme esclaves, des milliers d'Irlandais, de tout âge et de tout sexe, arrachés à leur patrie. » Ce n'est qu'à partir de 1815 (congrès de Vienne) que les principales puissances européennes se décidèrent à supprimer la traite.

Une fois la traite abolie — partiellement, car la contrebande subsista longtemps, — ce fut, peu à peu, la disparition de l'esclavage lui-même. Nos missionnaires ayant relevé suffisamment le niveau moral des Indiens et des noirs, la France put, en 1848, purger ses colonies de l'esclavage qui les souillait. Nous n'avons pas à conter ici la manière dont la servitude fut successivement éliminée des divers pays du monde, notamment des colonies anglaises, des Etats-Unis et, en dernier lieu (je ne parle que des nations chrétiennes), en 1888, du Brésil.

« Il y a partout incompatibilité désormais entre la civilisation et l'esclavage, conclut triomphalement Paul Allard, *ibid.*, col. 1517, et tout pas en avant fait dans les pays barbares par une nation civilisée devient une conquête sur la servitude. »

Conclusion. — Des pages qui précèdent, nous ne dégagerons qu'une seule conclusion. C'est que, quelques défaillances particulières qu'on puisse regretter chez des gens d'Église, plus ou moins intéressés, l'Église, dans son ensemble, a bien mérité, par sa ferme doctrine et par son action aussi prudente que tenace, de l'humanité entière et plus spécialement des faibles. Sans elle, on peut le dire en toute vérité, les philosophies, les révolutions, les gouvernements, n'eussent sans doute jamais réussi à guérir le hideux cancer de l'esclavage qui rongeait tout l'organisme humain.

La Société antiesclavagiste de France a été fondée, en 1888, par le cardinal Lavigerie, pour travailler à l'abolition de la traite et de l'esclavage en Afrique et pour s'intéresser au sort des indigènes. Elle a obtenu, sur le premier point, d'importants résultats et elle continue son œuvre, particulièrement avec l'appui des missionnaires, en créant des « villages de liberté », en s'efforçant de relever les mœurs et coutumes des populations, sur le terrain familial notamment, etc. Tout souscripteur d'au moins 5 francs reçoit l'*Afrique libre*, bulletin trimestriel de la Société, 23, rue du Cherche-Midi, Paris (6e).

J. Bricout.

ESCOBAR Y MENDOZA (Antoine de), 1589-1669, né et mort à Valladolid (Espagne), entra dans la Compagnie de Jésus à l'âge de quinze ans, et fut un religieux des plus exemplaires. Il s'adonna à la prédication, au ministère de la confession et de la direction des âmes, et aux œuvres de charité. Ses travaux sur la Sainte Écriture ne sont pas dépourvus de valeur. Mais c'est surtout comme moraliste qu'il est célèbre. Pascal s'est principalement attaqué au *Liber theologiæ moralis;* la « grande théologie morale » d'Escobar, en 7 vol. in-folio, qui parut, comme le précédent, à Lyon (1652-1663), est à peine mentionnée et citée une fois par l'auteur des *Provinciales*. « On n'écrit pas tant de gros volumes, dit fort justement le P. J. Brucker, *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 521, 522, sans y commettre quelques inexactitudes, surtout quand on n'a pas eu, pour les composer, le calme et les loisirs à volonté, mais seulement ce qu'en laissait un ministère très actif de prédication et de direction. Aussi, malgré la réelle pénétration avec laquelle, d'ordinaire, il discute les opinions et fait son choix, Escobar a eu le tort parfois d'adopter ou de traiter trop favorablement des opinions singulières ou même réprouvées plus tard par le Saint-Siège. Mais sa doctrine est loin de tendre, comme Pascal a essayé de le faire croire, à corrompre toute la morale chrétienne. On peut dire, au contraire, en appliquant à Escobar un mot de saint Alphonse de Liguori sur la casuistique en général : la morale s'en trouverait bien, si les chrétiens pratiquaient tous les devoirs que le jésuite espagnol déclare certains et incontestables; s'ils en prenaient ensuite plus à leur aise avec les obligations qu'il déclare douteuses, on pourrait facilement le leur passer. » Voir Casuistique.

J. Bricout.

ESDRAS. — I. Les deux livres d'Esdras. II. Vie et rôle d'Esdras.

I. Les deux livres d'Esdras. — 1° *Nom.* — Le concile de Trente désigne ces deux livres de la façon suivante : *Esdræ primus et secundus, qui dicitur Nehemias.* Dans la Bible hébraïque, le premier seul a le titre d'Esdras; le deuxième a celui de Néhémie, et c'est ce qu'indique notre Vulgate, lorsqu'elle dit : *Liber Nehemiæ, qui et Esdræ secundus dicitur.* Dans la plupart des éditions des Septante, ces deux livres n'en forment qu'un appelé *Deuxième Livre d'Esdras*, le *Premier Livre* étant l'apocryphe connu dans la Vulgate sous le nom de III Esdras (voir Apocryphes de l'Ancien Testament). Il semble qu'à l'origine nos deux livres d'Esdras n'en constituaient qu'un seul : ils ont pour unique objet la restauration des Israélites dans la Terre promise, leur caractère est le même, et les notes massorétiques sur les deux livres sont réunies à la fin du deuxième, comme si, de droit, ils n'étaient qu'un.

2° *Contenu.* — On distingue deux parties dans le premier livre et l'on peut en distinguer quatre dans le second.

I Esd., I-VI, est consacré à Zorobabel et à la reconstruction du temple : premiers retours en Palestine, essais en vue de la reconstruction des murs de Jérusalem, reprise et achèvement des travaux du temple sous Darius.

I Esd., VII-X, parle d'Esdras, de son retour à Jérusalem et de sa réforme. Tous les hommes de Juda et de

Benjamin sont rassemblés à Jérusalem, « sur la place de la maison de Dieu ». « Esdras, le prêtre, se leva et leur dit : « Vous avez péché en établissant chez vous des femmes étrangères, ajoutant ainsi à la faute d'Israël. Et maintenant, confessez votre faute à Iahveh, le Dieu de vos pères, et faites sa volonté; séparez-vous des peuples du pays et des femmes étrangères. » Toute l'assemblée répondit, en disant d'une voix haute : A nous d'agir comme tu l'as dit !... »

II Esd., I-VII : première mission de Néhémie, de retour en Palestine, ou restauration des murailles de Jérusalem.

II Esd., VIII-X : la grande assemblée et la lecture de la Loi par Esdras. Le prêtre Esdras et Néhémie le gouverneur agissent de concert. Après la confession solennelle des péchés et l'explication de la Loi, vient la rénovation de l'alliance avec Iahveh. « Nous promîmes, en particulier, écrit l'auteur sacré, que nous ne donnerions pas nos filles aux peuples du pays, et que nous ne prendrions pas leurs filles pour nos fils; que, si les peuples du pays apportaient à vendre, le jour du sabbat, des marchandises ou denrées quelconques, nous ne leur achèterions rien le jour du sabbat et les jours de fête... » — Comme on l'a écrit, cette grande assemblée marque le point culminant de l'œuvre d'Esdras, et c'est en elle qu'il pose les fondements de cette société — le judaïsme, entendu au sens strict, — qui, de plus en plus et dans tous les détails de sa vie, sera régie par la loi de Iahveh, la *tôrâh*, formulée dans le Pentateuque.

II Esd., XI-XII : renseignements complémentaires touchant la restauration juive.

II Esd., XIII : deuxième mission de Néhémie, ses réformes. Néhémie, qui était retourné à Suse, est revenu à Jérusalem. Il corrige les abus; en particulier il réprime la violation du sabbat et les mariages avec les étrangers.

Beaucoup d'exégètes modernes, parmi lesquels se trouvent quelques catholiques (entre autres, Pelt, van Hoonacker, Touzard), prétendent que la deuxième partie du Ier livre d'Esdras, c'est-à-dire I Esd., VII-X, devrait être placée après le IIe livre : les mesures extraordinairement énergiques du prêtre contre les mariages mixtes ne seraient venues qu'après la tentative, moins rudement exprimée, du gouverneur. Mais la plupart des nôtres se refusent à modifier l'ordre du texte actuel sans des raisons plausibles, et ces raisons ne leur paraissent pas exister.

3° *Auteur.* — Les deux livres qui viennent d'être analysés sont formés principalement de deux mémoires, l'un d'Esdras, l'autre de Néhémie. Et c'est pourquoi on a longtemps regardé ces deux livres comme l'œuvre des personnages dont ils portent les noms dans la Bible hébraïque : le premier était attribué à Esdras, et le second à Néhémie. Aujourd'hui on s'accorde à penser que la composition ou, si l'on préfère, la compilation de l'ouvrage entier est le fait d'un seul auteur. Mais qui? Cet unique auteur paraît bien être identique à l'auteur des Paralipomènes (ou, comme on dit encore, au Chroniqueur, au Chroniste). Nos deux livres font suite aux Paralipomènes, et même la dernière phrase de ceux-ci forme le début du premier livre d'Esdras. Les livres d'Esdras et les Paralipomènes présentent, au surplus, de notables ressemblances. Faut-il donc considérer Esdras comme l'auteur de ces divers ouvrages (Vigouroux, etc.)? On ne le pourrait qu'à condition d'admettre, semble-t-il, quelques additions postérieures à la rédaction d'Esdras. Aussi d'autres savants catholiques tiennent pour anonymes ces divers écrits (Mangenot, par exemple). On tend de plus en plus à y voir la main d'un lévite qui aurait vécu une centaine d'années après Esdras, au IVe siècle avant notre ère. A parler proprement, la tradition chrétienne est muette sur cette question, qu'elle n'a jamais entendu résoudre.

4° *Valeur historique.* — Que les deux livres d'Esdras soient d'Esdras ou d'un lévite postérieur, ils ont, dans l'un ou l'autre cas, un caractère vraiment historique. Il n'y a pas lieu de nier ou de contester la valeur des mémoires ou autres documents hébreux ou araméens, dont ils se composent en grande partie. D'autre part, les données de l'histoire profane et biblique en corroborent le contenu. Les seules difficultés sérieuses, qui sont d'ordre chronologique, ne tiennent qu'au caractère fragmentaire de l'ouvrage et ne sont pas insolubles.

II. Vie et role d'Esdras. — Esdras était un prêtre de la descendance d'Aaron. Il obtint du roi de Perse, auprès duquel il jouissait d'un grand crédit, l'autorisation de retourner en Judée. Plus de 1 700 Juifs se joignirent à lui. A Jérusalem, il opérait la réforme qui est racontée I Esd., seconde partie. Puis, il retournait en Perse. Revenu de nouveau en Judée, il réunissait la grande assemblée dont il est parlé II Esd., VIII-X.

Nous avons déjà souligné la part considérable qui fut la sienne dans la fondation du judaïsme. Faut-il lui attribuer un autre rôle non moins digne de remarque? Voici ce que H. Lesêtre, *Histoire Sainte*, Paris, 1904, p. 199-201, écrivait à ce propos :

> Le prêtre Esdras était « scribe » ou écrivain, c'est-à-dire expert dans la connaissance des Livres saints. Bien que la Bible soit muette à cet égard, les plus anciennes traditions ont toujours attribué à Esdras une part assez importante dans la fixation et l'agencement des textes sacrés.
>
> Il est certain que, bien avant la captivité, les Israélites avaient déjà formé des collections de leurs Livres saints. Le prophète Daniel, IX, 2, mentionne formellement « les Livres » parmi lesquels se trouvent les oracles de Jérémie. Il est dit plus tard, II Mac., II, 13, que Néhémie forma une bibliothèque des livres de David et des prophètes. On prenait donc les soins nécessaires à la conservation des écrits inspirés. Il était inévitable cependant qu'avec le temps et par le fait de la multiplication des copies, certaines altérations, des omissions ou des additions légères vinssent modifier les textes originaux. D'autre part, il y avait à distinguer entre les écrits qui participaient à l'inspiration divine et les œuvres purement humaines.
>
> Esdras consacra ses efforts à une revision complète des saints Livres, à une époque où ils existaient déjà à peu près tous. Il dut, autant qu'il lui fut possible, restituer aux textes leur forme primitive, tout en respectant ce qu'un long et respectable usage avait déjà consacré. Là se borna vraisemblablement son intervention. On doit croire que, s'il fit davantage, l'inspiration divine ne lui fit pas plus défaut qu'aux auteurs inconnus de certaines parties de la sainte Écriture ou même d'additions aux écrits antérieurs.
>
> Quant à l'idée de faire composer par Esdras ou par ses contemporains la plupart des livres que contient la Bible, elle est en opposition formelle avec la nature même de ces livres, qui accusent des époques, des milieux et des auteurs complètement différents. La « critique » qui nie l'antiquité de ces livres laisse ordinairement dans l'ombre une multitude de traits qui accusent nécessairement une époque très antérieure à Esdras.
>
> On ne s'expliquerait pas une telle aberration, si l'on ne se rappelait que, pour « exorciser » le surnaturel et supprimer la portée apologétique de certains faits et de certains livres, il n'est rien d'absurde que de prétendus critiques ne soient disposés à concevoir ou à imaginer de toutes pièces.

A. Clamer, *Esdras et Néhémie* (*Livres de*), dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 522-553; J. Touzard, *Revue biblique*, 1915, p. 59-133.

J. Bricout.

ESPAGNE. — I. Historique. II. Sciences sacrées et sainteté. III. État présent.

I. Historique. — L'Espagne, peuplée par les Ibères, puis par les Celtes, fit partie de l'Empire romain. Malgré son éloignement, elle fut christianisée de bonne heure. Saint Paul, Rom., XV, 24, 28, exprime son désir

d'y porter l'Évangile et l'on croit même qu'il réalisa son projet. Une antique tradition met le tombeau de saint Jacques à Compostelle en Galice, et ce fut le lieu d'un pèlerinage des plus fréquentés au Moyen Age. L'Espagne connut les persécutions et donna de nombreux martyrs, parmi lesquels le glorieux diacre saint Vincent. Osius de Cordoue présida le concile de Nicée (325) comme légat du pape S. Sylvestre. Au v^e^ siècle, elle fut envahie par les Wisigoths qui étaient ariens, et les persécutions recommencèrent; Herménégilde, fils du roi Leovigildas, s'étant converti au catholicisme, fut martyrisé en 585; son frère entraîna son peuple à la vraie foi. Tolède devint capitale politique et métropole religieuse. Des conciles s'y tinrent périodiquement, réglant la vie civile et religieuse de la péninsule. Les évêques se montrèrent là comme ailleurs les défenseurs de l'ordre et de la civilisation.

En 711, les Arabes musulmans, venus d'Afrique, conquièrent la péninsule, traversent les Pyrénées et envahissent la moitié de la France; mais ils sont refoulés par Charles-Martel en 732, puis par Charlemagne, qui, pour se protéger contre leurs incursions, fonda une marche au delà des Monts. L'empire arabe se divisa en principautés indépendantes qui régnèrent à Saragosse, à Valence, à Séville, à Tolède, et firent fleurir les arts et les sciences. Les chrétiens refoulés dans les montagnes du Nord prennent alors l'offensive et les font reculer vers le Sud. Au début du xi^e^ siècle sont formés les royaumes chrétiens d'Aragon, de Léon, de Navarre et la Marche de Barcelone ou Catalogne. En 1212, la célèbre bataille de Navas de Tolosa est remportée par les chrétiens sur les arabes, qui bientôt ne possèdent plus que Cordoue et Grenade.

Cependant, le péril musulman écarté, les princes chrétiens ne mirent à lutter entre eux. Les deux principaux royaumes chrétiens, ceux d'Aragon et de Castille, commencèrent à se réunir en 1469 grâce au mariage de Ferdinand le Catholique et d'Isabelle de Castille. L'an 1492 marque la chute du dernier royaume musulman, celui de Grenade. La Navarre fut conquise, puis Naples. Enfin Christophe Colomb, ayant découvert l'Amérique, excita l'ardeur des conquisidors et prépara la formidable puissance coloniale de l'Espagne. Les énormes richesses venues du Nouveau Monde vont favoriser l'essor de la civilisation dans l'art, la littérature, les sciences sacrées et profanes.

Jeanne la Folle, fille de Ferdinand et d'Isabelle, ayant épousé Philippe I^er^ le Bel, fils de l'empereur Maximilien, la double couronne passa à la famille des Habsbourgs. Leur fils, Charles I^er^, le futur Charles-Quint, hérita des deux États qui furent définitivement réunis. Ayant reçu son éducation aux Pays-Bas, il ne fut jamais populaire, dut réprimer des soulèvements et restreignit les libertés ainsi que les privilèges des Cortès. Par contre, il contribua à augmenter au dehors la gloire et le prestige de l'Espagne, soit par l'achèvement de la conquête de l'Amérique, soit par les guerres souvent heureuses qu'il soutint, une fois devenu empereur, contre le roi de France, François I^er^.

Après lui commença la décadence de l'Espagne. Philippe II (1556-1598) supprima les libertés religieuses et politiques et utilisa la puissance redoutable de l'Inquisition dans des fins politiques. S'il acquiert en 1580 le Portugal dont la dynastie est éteinte, par contre il prépare la perte des sept provinces des Pays-Bas gagnées par le protestantisme. Philippe IV (1621-1665) devra reconnaître l'indépendance du Portugal (1640) et, à la paix de Westphalie (1648), celle des Pays-Bas. La paix des Pyrénées (1659) consentira à la France des cessions territoriales. Sous Charles II (1665-1700), la paix d'Aix-la-Chapelle (1668) et celle de Nimègue (1697) lui feront perdre la Franche-Comté.

La mort de Charles II fit passer la couronne de la dynastie des Habsbourgs à la Maison de Bourbon. Le petit-fils de Louis XIV, Philippe V (1701-1746), dut lutter pendant douze ans pour défendre ses droits contre la maison d'Autriche. A la paix d'Utrecht (1714), il fut contraint de céder Naples, la Sardaigne, le Milanais et ce qui lui restait des Pays-Bas à l'Autriche, la Sicile à la Savoie, Gibraltar et Minorque à l'Angleterre. Si le royaume des Deux-Siciles fut recouvré en 1735, le duché de Parme en 1748, Minorque en 1788, la blessure de Gibraltar est restée toujours comme une écharde au talon.

Pendant la Révolution française, l'Espagne entra d'abord dans la ligue contre le France, puis s'unit à celle-ci. Elle participa à la défaite de Trafalgar (1805), où sa marine fut anéantie. Le prince héritier, Ferdinand, s'étant révolté contre Charles IV, Napoléon profita de ces troubles pour intervenir, obtint le désistement des deux rivaux et nomma à leur place son frère Joseph. Ce dernier rencontra une résistance acharnée, soutenue par l'Angleterre. Ferdinand, qui lui succéda (traité de Valançay, 1817), fut mal accepté du parti libéral et dut faire appel à l'Europe de la Sainte-Alliance. Le duc d'Angoulême vint le rétablir dans ses droits (1823).

Peu avant sa mort (1833), Ferdinand VII abolit la *Pragmatique sanction* de 1713 qui avait établi la loi salique en Espagne et transmit ainsi la couronne à sa fille Isabelle au détriment de son frère Don Carlos, qui recourut aux armes pour défendre ses droits. La première guerre carliste (1834-1839) ensanglanta la régence de Marie-Christine de Naples qui, quoique victorieuse, dut abdiquer. La reine Isabelle fut déclarée majeure en 1843, mais le pouvoir se disputa entre les généraux Narvaez, chef des *modérés*, et Espartero, puis Serrano, chefs des *exaltés*. En 1848, nouveau soulèvement carliste, d'ailleurs sans succès. En 1868, la révolution chasse Isabelle; Serrano est nommé Régent du royaume avec charge de trouver un roi. La candidature du prince Léopold de Hohenzollern devait être l'occasion de la guerre franco-allemande. Amédée d'Aoste, deuxième fils de Victor-Emmanuel, proclamé roi par les Cortez (16 nov. 1870), abdiqua peu après (11 février 1873). La république proclamée aussitôt ne dura que jusqu'au *pronunciamento* du général Martinez Campos (29 déc. 1874), qui remit la couronne à Alphonse XII, fils d'Isabelle. Son règne vit une nouvelle guerre carliste (1875-1876), puis se passa assez paisiblement sous l'influence alternée des conservateurs, dirigés par Canovas, et des libéraux conduits par Sagasta. A sa mort (1885), Marie Christine est déclarée régente en attendant la majorité d'Alphonse XIII, fils posthume. La guerre avec les États-Unis entraîna la perte de Cuba et des Philippines, consacrant la fin d'un empire colonial jadis si puissant (traité de Paris, 1898). L'année suivante, l'Espagne vendait à l'Allemagne les Iles Carolines et Mariannes, au sujet desquelles Léon XIII était intervenu comme arbitre en 1882. L'Espagne possédait encore au Maroc les *Presidios* de Melilla, Ceuta, Tetouan; la conférence d'Algésiras (1906) et l'accord hispano-français de 1912 lui ont reconnu un droit de protectorat sur la côte méditerranéenne. En 1922, le général Primo de Rivera tente, par un coup d'État qui n'amène aucune effusion de sang, d'arracher son pays à l'enlisement où l'entraînent des politiciens peu dévoués au bien public. Le règlement difficile de l'affaire du Maroc a jusqu'ici absorbé l'attention du dictateur et ne lui a pas permis de rétablir encore les libertés civiles et les droits du Parlement, sans lesquels un État moderne s'achemine vite et fatalement vers une révolution redoutable.

II. Sciences sacrées. — Saint Isidore de Séville travailla à ramener les Goths à la religion catholique; il fut l'âme des conciles de Tolède et composa des

ouvrages encyclopédiques (*Étymologies*). Le mouvement continué par les écoles de Séville, Tolède, Saragosse, fut ensuite paralysé par l'invasion musulmane. Cependant les Arabes de Cordoue possédaient une vie intellectuelle intense dont les chrétiens purent bénéficier. Gerbert vint en Espagne pour s'initier aux secrets de la science. Les catholiques, une fois libérés du joug musulman, purent créer des universités célèbres; celle de Salamanque, au xv^e^ siècle, rayonna même au dehors. Raymond Lulle, homme prodigieux quoique mal équilibré, a laissé des disciples enthousiastes; Ximénès voulait fonder des chaires pour expliquer le lullisme dans toutes les universités de la péninsule. Plus sûr est Raymond de Peñafort, qui fut chargé par Grégoire IX de compiler le droit canon. Au xv^e^ siècle, Jean de Torquemada composa un remarquable traité de l'Église. L'Espagne une fois riche des conquêtes du Nouveau Monde essaya de se placer au premier rang dans les arts et les sciences. Ce fut le rêve du franciscain Ximénès, archevêque de Tolède; il créa l'université d'Alcala pour rivaliser avec celle de Paris et stimuler le zèle de Salamanque, il donna ainsi une forte impulsion aux sciences ecclésiastiques; le rôle joué par les théologiens espagnols au concile de Trente fut considérable.

Écriture sainte. — *Polyglotte d'Alcala* composée sous l'inspiration de Ximénès; puis *Polyglotte d'Anvers*, en progrès sensible sur la précédente, et composée sur l'ordre de Philippe II par Arias Montanus, célèbre dans la connaissance des langues orientales. Louis de Tena composa l'*Isagoge totius Scripturæ*. Parmi les exégètes il faut citer le dominicain Thomas de Malvenda, les jésuites François Tolet, Benoît Pereya, Alphonse Salmeron et surtout Jean Maldonat.

Théologie dogmatique. — Trois grandes écoles se divisent alors les esprits en Espagne comme à Paris. 1° Le *nominalisme*, qui se réclame de Guillaume d'Occam, pénètre avec l'augustin François de Cordoue et Martin Siliceo, plus tard cardinal. Mais il ne constitue pas une école véritable avec des chefs acceptés expressément; c'est plutôt une tendance qu'on subit d'une façon plus ou moins consciente et qui se retrouve chez Molina, Vasquez, Suarez, Arriaga. En 1917, à la veille du congrès organisé pour célébrer le troisième centenaire de Suarez, Benoît XV demandait qu'on se bornât à célébrer les mérites du canoniste. — 2° Le *scotisme* était défendu par les franciscains et Ximénès l'avait mis au premier rang à Alcala; mais, six ans après la mort du cardinal, ceux-ci renoncèrent à l'enseignement public; ils continuèrent dans leurs couvents de Salamanque, d'Alcala, de Saragosse. Ils commentaient les Sentences *ad mentem Scoti* ou l'*Opus Oxoniense*. Jean de Rada publia une comparaison entre les doctrines scotistes et thomistes qui eut de nombreuses éditions. — 3° Le *thomisme* eut au xvi^e^ siècle un vigoureux interprète, le dominicain François Vittoria, qui est le chef d'un brillant essor intellectuel. Ses élèves sont Soto, Cano, Medina, Bañez, Ledesma, Losca, Jean de Saint-Thomas, et aussi Valentia, Tolet, Molina, Suarez, Vasquez. Quand saint Pie V fut rangé saint Thomas au nombre des Docteurs, son influence augmenta encore. Il y eut cependant une scission parmi les thomistes : les uns voulurent avant tout rester fidèles à la pensée du maître, leur travail consistant surtout à l'expliciter et à la rendre avec plus de rigueur; les autres adoptèrent une méthode plus éclectique dans le but de la corriger et de l'améliorer. La congrégation *De auxiliis*, créée pour dirimer les discussions au sujet des rapports de la grâce et du libre arbitre, n'aboutit pas; la décision promise ne parut jamais. Cependant les controverses entre partisans du prédéterminisme, du molinisme et du congruisme ont permis d'examiner sous ses différentes faces ce difficile et peut-être insoluble problème.

Melchior Cano, dans son *De locis theologicis*, créa un chapitre nouveau, préliminaire de la théologie, en traçant les règles propres à cette science et déterminant la valeur juste des diverses preuves théologiques. La lutte contre l'hérésie protestante s'imposait à cause des provinces du nord. Le meilleur apologiste paraît être le franciscain Alphonse de Castro, dont les ouvrages furent souvent réédités, et ses élèves François Orantès, Michel de Medina et Antoine de Cordoue. Il faut encore mentionner les jésuites Valentia et Fr. de la Torre, le bénédictin Antoine Perez, le cistercien Pierre de Lorca.

Morale. — Le dominicain Barthélemy de Medina fut le premier à traiter systématiquement de la probabilité. Vasquez introduisit le probabilisme dans les écoles de la Compagnie. Thyrsus Gonzalez, devenu général, essaya vainement de les faire revenir au probabiliorisme. Les moralistes espagnols sont généralement modérés; cependant le cistercien Jean Caramuel est appelé par saint Alphonse « prince des laxistes ». Le cardinal de Lugo occupe un rang éminent.

Théologie ascétique et mystique. — Ximénès fit traduire les principaux ouvrages d'ascétisme italiens et allemands. Les franciscains Alphonse de Madrid, Antoine de Guevera et surtout François d'Ossuma composèrent des traités ascétiques. Le dominicain Louis de Grenade écrivit en une langue merveilleuse des ouvrages qui se répandirent aussitôt (*Guide du pécheur*). Rodriguez traita avec succès de la *Perfection chrétienne*. Les *Exercices* de saint Ignace ont eu une action prodigieuse sur les âmes des différents pays. Les maîtres de la mystique sont Pierre d'Alcantara, Jean de la Croix, Jérôme Gratien et surtout l'incomparable sainte Thérèse. Marie d'Agréda écrira plus tard la *Cité mystique de Dieu*.

L'Espagne contemporaine peut encore citer avec fierté Balmès, Donoso Cortès, le cardinal Gonzalès.

Sainteté. — L'Espagne a produit un grand nombre de saints. Sans compter les martyrs des premiers siècles, parmi lesquels il faut mentionner le diacre Vincent et le prince Hermenégilde, citons saint Isidore et saint Ildefonse, qui ont eu une grande influence intellectuelle, saint Dominique, patriarche des frères prêcheurs, avec saint Raymond de Peñafort, saint Vincent Ferrier et saint Louis Bertrand; saint Pierre Nolasque, fondateur de l'ordre de la Merci; saint Ignace de Loyola, suivi de saint François de Borgia, saint François Xavier et de l'humble Rodriguez; le carme Jean de la Croix qui accomplit la réforme de son Ordre, encouragé et dirigé par l'admirable Thérèse d'Avila.

III. État présent. — *Divisions ecclésiastiques.* — Le concordat de 1851 divise l'Espagne en 9 archevêchés et 46 évêchés suffragants. Madrid ne fut érigé qu'en 1864.

Archevêché de Burgos. — Suffragants : Calahorra, Léon, Osma, Palencia, Santander, Vitoria.

Arch. de Compostelle. — Suffr. : Lugo, Mondoñedo, Oviedo, Orense, Tuy.

Arch. de Grenade. — Suffr. : Almeria, Carthagène-Murcie, Jaen, Malaga, Guadix.

Arch. de Saragosse. — Suffr. : Huesca, Jaca, Pampelune, Tarazona, Teruel, Barbastro.

Arch. de Séville. — Suffr. : Badajoz, Cadix, Cordoue, Canaries, Saint-Christophe de Laguna.

Arch. de Tarragone. — Suffr. : Barcelone, Gerona, Lerida, Urgel, Tortosa, Vich, Solsona.

Arch. de Tolède. — Suffr. : Madrid et Alcala, Coria, Cuenca, Plasentia, Siguenza.

Arch. de Valence. — Suffr. : Majorque, Minorque, Orihuela, Segorbe.

Arch. de Valladolid. — Suffr. : Astorga, Avila, Ségovie, Salamanque, Zamora, Ciudad-Rodrigo.

Clergé. — Il y a 1 000 archiprêtrés et 16 361 paroisses.

On comptait en 1900 plus de 33 000 prêtres séculiers, 12 000 religieux et 42 000 religieuses pour une population totale de 18 753 206 habitants. La proportion des religieux est notamment plus faible que dans les autres pays (Belgique, France, Angleterre, Allemagne).

Si l'Église d'Espagne a été très riche autrefois, comme en témoignent les trésors artistiques qui remplissent encore ses monuments, le clergé séculier est pauvre aujourd'hui. Les traitements sont faibles, le casuel est souvent insignifiant. C'est une des raisons de son influence si limitée.

Protestants, juifs, francs-maçons. — Les efforts tentés par les protestants pour s'implanter en Espagne ne furent guère fructueux; leur culte apparaît trop froid et trop simple aux populations méridionales éprises de splendeur et de beauté. La princesse Ena de Battenberg se fit catholique en 1906 avant d'épouser Alphonse XIII.

Les juifs furent expulsés d'Espagne en 1492, n'y rentrèrent qu'au moment de l'invasion française sous Napoléon. Ferdinand les proscrivit jusqu'à la proclamation de la liberté des cultes en 1869, liberté qui fut réduite à la tolérance en 1876. Leur influence est moindre qu'ailleurs.

Le catholicisme est combattu par la franc-maçonnerie qui, dans les pays latins, possède une virulence particulière (en 1894, 64 900 adeptes. Affaire Francesco Ferrer).

Un grand nombre de catholiques de baptême sont plus ou moins hostiles à l'influence de l'Église sans qu'il soit possible d'en discerner et surtout d'en nombrer les diverses nuances.

La liturgie romaine a prévalu en Espagne au XI^e^ siècle; la *liturgie mozarabe* se conserve à la cathédrale de Tolède.

Le *souvenir des anciennes croisades* contre les Maures se perpétue par les 4 ordres militaires dont le prieur a rang épiscopal, et par la bulle, renouvelée tous les six ans, qui dispense les Espagnols du jeûne et de l'abstinence moyennant une aumône annuelle.

Rapports de l'Église et de l'État. — Pendant la première guerre carliste, Grégoire XVI, ayant refusé de reconnaître Isabelle II et de confirmer les évêques présentés par son gouvernement, les relations furent rompues en 1836, et plus de la moitié des sièges épiscopaux furent un moment vacants. Après la chute d'Espartero (1843), Narvaez comprit la nécessité d'un concordat; il n'osa, par crainte de l'opinion publique, ratifier le *Convenio* conclu à Rome en 1845, mais il envoya, en 1849, 9 000 soldats en Italie contre les Mazziniens pour aider les Français d'Oudinot à rétablir Pie IX dans ses États. Ce n'est qu'après sa chute que les pourparlers aboutirent au concordat de 1851, suivi du *Convenio* additionnel de 1859.

La religion catholique est déclarée l'unique religion de la nation espagnole et conserve tous les droits et prérogatives dont elle doit jouir selon la loi de Dieu et les dispositions des saints canons. L'instruction publique doit être entièrement conforme à la doctrine catholique, et les évêques sont chargés d'y veiller. Le roi nomme les évêques ainsi que les doyens et la moitié des membres des chapitres. Il promet de favoriser le recrutement des ordres religieux pour les missions extérieures et intérieures, des religieuses contemplatives, charitables et enseignantes. Il dote le clergé en compensation des biens de l'Église sécularisés; le pape promet de ne pas inquiéter les acquéreurs des biens ecclésiastiques.

La constitution de 1876 s'est efforcée de respecter le concordat dans sa lettre sinon dans son esprit. Les archevêques et le patriarche des Indes sont sénateurs de droit; par contre les prêtres ne peuvent être élus ni députés ni conseillers municipaux. L'Église ne tient plus le registre civil des mariages, et quiconque se marie doit avertir le juge municipal qui inscrira le mariage, les effets civils ne commençant à courir qu'après cette inscription. Les divergences entre la législation civile du mariage et le droit canonique sont légères. Le code civil, rédigé de 1881 à 1888, reconnaît la validité du mariage civil comme d'ailleurs son indissolubilité.

Le code pénal punit du bannissement le prêtre qui a communiqué aux fidèles des instructions pontificales sans le *placet* du gouvernement. Le blasphème public, proféré en dérision d'une croyance ou d'un culte, est puni, mais non le négation des dogmes. Est punissable de prison et d'amende celui qui, par violence, détourne un citoyen de son culte ou inversement l'oblige à prendre part à un culte qui n'est pas le sien. La jurisprudence admet qu'on doit se découvrir devant une procession ou devant un enterrement accompagné de la croix, mais ces sortes de délit ne sont plus poursuivis. Les règlements militaires prévoient que les troupes s'agenouillent et se découvrent devant le passage du Saint-Sacrement.

Le clergé est soumis au service militaire, la plupart des religieux en sont exemptés.

L'école publique est catholique : prière au commencement des classes, leçon quotidienne de doctrine et d'histoire sainte. Ces dispositions théoriques ne sont d'ailleurs qu'imparfaitement appliquées. Les maîtres ont été dispensés en 1890 d'accompagner les enfants à l'église. On exigeait d'eux une bonne conduite morale et religieuse, on n'exige plus aujourd'hui qu'un casier judiciaire net. L'enseignement religieux est facultatif dans les lycées depuis 1901. L'Église n'ose plus user de son droit de contrôle théorique sur l'enseignement officiel et doit défendre son propre enseignement souvent menacé par certains partis. Car les questions religieuses sont intimement mêlées avec celles de politique intérieure.

Partis. — Le parti catholique national ou intégriste, fondé par Ramon Nocedal, à qui succéda Juan de Olazabal, lutte avec force contre les diverses manifestations du libéralisme. Restant dans le pur domaine de la *thèse* et partant de certains principes absolus, sans essayer de les combiner avec d'autres, il arrive dans son *manifeste de Burgos* à des conclusions dans le genre de celle-ci : « Nous voulons qu'aucun crime ne soit plus abominé et plus rigoureusement puni que l'hérésie, l'apostasie, les attaques contre la Religion, la rébellion contre Dieu et son Église. » Les Carlistes, taxés de libéraux par ceux-ci, font une opposition irréductible et violente à la monarchie restaurée en 1875. Sans prétendre que tous leurs griefs soient imaginaires, on peut admettre que cette hostilité soupçonneuse et malveillante compromet la paix publique et repousse le pouvoir dans une direction opposée. C'est pourquoi le pape Léon XIII, recevant les pèlerins espagnols en 1894, disait : « Il faut qu'ils fassent trêve aux passions publiques qui les déchirent et les divisent... c'est aussi leur devoir d'être soumis aux pouvoirs constitués, et nous vous le demandons à d'autant meilleur droit qu'à la tête de votre noble nation est une reine illustre dont vous avez pu admirer la piété et le dévouement envers l'Église. » Cf. la lettre du pape aux évêques d'Espagne, 1^er^ décembre 1894.

Mouvement catholique social. — L'encyclique *Rerum novarum* l'a développé. Des semaines sociales se sont réunies chaque année depuis 1906. Deux importantes revues en répandent l'enseignement : la *Paz social* de Madrid et la *Revista social hispano-americana* de Barcelone. A Barcelone, l'Action sociale populaire a créé

un Bureau central du travail; la Société de Saint-Vincent de Paul a fondé des sociétés de secours mutuels, des écoles et des cours du soir, des unions professionnelles, des bourses du travail, des caisses d'épargne. A Madrid fonctionne un Conseil national des coopératives catholiques ouvrières qui a pris une part active en ces dernières années à l'œuvre de législation ouvrière; elle a créé la Banque populaire de Léon XIII pour venir en aide aux petits artisans et aux cultivateurs.

Les socialistes ont soutenu le ministère conservateur Maura pour l'application de la loi sur le repos hebdomadaire et la fermeture des cabarets le dimanche.

Instruction religieuse. — Presque tous les canonicats et les cures s'obtiennent au concours, selon les prescriptions du concile de Trente. Le concours n'a lieu que lorsqu'il y a un certain nombre de places vacantes, les candidats sont toujours très nombreux. Ce concours conserve aux chapitres le prestige qu'ils ont perdu ailleurs; il a de plus l'avantage de faire parvenir aux plus hautes charges, à un âge peu avancé, les candidats les plus intelligents et les plus travailleurs.

Léon XIII fonda à Rome le collège hispanique de Saint-Joseph dans le palais Altemps, qui comptait, en 1905, 99 élèves. En 1896, la S. Congrégation des Études érigea en universités pontificales les séminaires métropolitains avec droit de conférer les grades.

Par contre, l'instruction religieuse est peu répandue dans le peuple, les catéchismes manquent ou sont défectueux. Il existe à Salamanque une Société éditoriale de bonnes lectures qui publie un journal quotidien, une *Semana catolica* et une *Feuille du Dimanche* distribuée gratuitement.

L'œuvre de *Saint-Louis des Français* à Madrid date de 1613 et a été réglée par la convention de 1876; elle comprend un hôpital d'une quarantaine de lits, une église dont le recteur est français, et un externat de jeunes filles dirigé par les sœurs de Saint-Vincent de Paul.

Rayonnement de l'Espagne à l'étranger. — Les dominicains dirigent l'université très prospère de Manille, ont des professeurs à Rome (*Angelico*) et à l'université de Fribourg en Suisse. Les augustins et les salésiens ont des collèges aux Philippines et dans l'Amérique du Sud. Les frères de Saint-Jean de Dieu ont des asiles au Mexique. — L'Espagne s'efforce de maintenir et de développer son influence dans les parties de l'Amérique qui parlent encore sa langue. Le cardinal de Burgos a été envoyé y faire une tournée de propagande; le roi d'Espagne, dans son audience au Vatican, a exprimé le vœu de voir le Sacré-Collège s'ouvrir plus largement à l'Amérique latine dont il se faisait l'interprète bénévole. L'action sociale populaire, dirigée par le P. Palau, s'étend aux républiques espagnoles du Nouveau Monde : *Revista social ibero-americana.*

René Hedde.

ESPARBÈS Thomas, dit Georges d'Esparbès, naquit à Valence-d'Agen en 1863. Il fit d'abord de la peinture, puis écrivit des contes dans *Le Journal.* Son premier recueil parut en 1893, *La légende de l'aigle;* d'autres suivirent rapidement : *Les yeux clairs* (1894); *La guerre en dentelles* (1896); les *Demi-cabots* (1896); *Le Régiment* (1898). *Les derniers lys* (1898); *Les demi-solde* (1899), roman; *La légion étrangère* (1901); *La légende de l'outil* (1903); *La Grogne* (1904); *Le tumulte* (1904), roman; *Le roi* (1900), roman; *La soldate* (1905), roman; *La guerre en sabots* (1917), etc. M. G. d'Esparbès a été nommé conservateur du palais de Fontainebleau. C'était justice, car peu d'auteurs sont à la fois aussi artistes que lui et aussi férus de l'épopée napoléonienne. Il l'a chantée dans la plupart de ses contes et de ses romans; il a chanté également le culte de la patrie, les vertus et le courage héroïque de nos soldats à toutes les époques de notre histoire, les tendresses familiales, l'amour. Tous ces thèmes s'entremêlent fougueusement dans ses contes lestement troussés, vibrants d'enthousiasme, emportés par un mouvement puissant, écrits dans une langue sonore, émaillée d'images éclatantes. Certes le style de M. d'Esparbès a du panache; peut-être en a-t-il un peu trop et l'arbore-t-il d'une façon un peu indiscrète et parfois vulgaire. On lui reprocherait aussi de s'appesantir plus que de raison sur les dessous malpropres de la vie militaire et de chanter l'amour en des termes fâcheux. Je ne verrais guère à recommander sans restriction que le *Le briseur de fers*, qui raconte la délivrance de l'Irlande en 1798.

Léon Jules.

ESPÉRANCE, la seconde des trois vertus théologales. Tous les manuels de théologie morale en traitent en détail. Qu'on lise également les conférences du P. Janvier qui s'y rapportent. Nous ne ferons guère, ici, qu'analyser et citer M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1892, 5e conférence.

« L'espérance! quel mot, Messieurs! disait l'orateur à son auditoire. A peine a-t-il résonné à l'oreille de l'homme, aussitôt son cœur s'émeut et tressaille; ses douleurs sont oubliées; ses forces se raniment; il semble que la vie lui soit rendue. Le besoin d'espérer est le plus profond, le plus impérieux peut-être, de tous ceux qui dominent notre nature. Il ne fait qu'un avec le désir du bonheur; mais il en est l'expression inquiète et chercheuse. Quand on possède, on cesse d'espérer, ou ce qu'on espère encore c'est la continuité, c'est l'accroissement de la jouissance. » L'humanité ne donnera jamais raison au pessimisme : « Il interdit l'espérance et l'homme veut espérer. La fable antique traduisait bien plus fidèlement le sentiment général de notre race quand elle nous montrait ce suprême trésor de l'espoir caché seul au fond de la cassette mystérieuse d'où s'étaient répandus tous les maux sur le monde. »

I. Objet. — L'objet propre et premier de l'espérance chrétienne, c'est Dieu lui-même, en tant qu'il doit être possédé dans la béatitude surnaturelle; son second objet, qui est en rapport avec l'objet premier, c'est tout ce qui peut nous aider à posséder Dieu dans le ciel: surtout la grâce, mais aussi les biens temporels dans la mesure où ils nous secondent dans l'acquisition de la béatitude suprême.

1° En vain nous assemblerions tous les biens de ce monde en un même édifice : ce ne serait pas encore le « palais du bonheur », parce qu'il manquerait à cet assemblage deux éléments essentiels, la perfection et la durée. Dieu seul, qui se suffit à lui-même, peut nous suffire.

« Eh quoi! Messieurs. Est-ce que de cette vie réservée à Dieu, qui lui suffisait avant la création, qui lui suffirait s'il n'avait pas créé, est-ce que de cette source scellée il pourrait dériver quelque chose sur la créature? Est-ce qu'une certaine initiation serait possible, qui ferait entrer l'homme ou l'ange en partage de cette félicité divine? Jamais notre orgueil, dans l'exaltation de ses rêves, n'aurait osé monter si haut. Mais Dieu a été jusque-là dans ses desseins. Il a conçu cette économie et il nous la révèle. » I Cor., xiii, 12; I Joa., iii, 2; II Petr., i, 4.

2° La « gloire », c'est Dieu possédé consciemment et à jamais; la « grâce », c'est encore Dieu, mais Dieu tel que l'homme voyageur peut le posséder ici-bas. « La gloire est le but, la grâce est le moyen. J'attends de Dieu la couronne; j'attends aussi de lui le secours qui me la fera mériter : secours passager de la grâce actuelle qui soulève jusqu'à la hauteur du devoir mon âme appesantie; secours permanent de la grâce habituelle qui met en moi un principe supérieur d'opération, une source jaillissante de vertus et de mérites, voilà le

second objet de mon espérance. Pas plus que la première, cette autre confiance ne sera frustrée. »

Les biens temporels, santé, richesses, etc., n'ont de rapport avec la vertu théologale d'espérance qu'autant qu'ils sont ordonnés à la possession éternelle du Souverain Bien. Le chrétien n'est pas obligé d'en faire fi, et il peut les demander à Dieu, les attendre de lui, dans la mesure même où ils ne doivent pas l'entraver, où ils doivent l'aider dans son acheminement vers le ciel.

II. Motif ou garantie. — « Une espérance vaut ce que valent les biens attendus. A cet égard rien ne saurait entrer en parallèle avec la nôtre. Mais elle vaut encore et surtout ce que vaut le gage qui l'appuie. » Or l'espérance chrétienne « a pour garantie trois attributs de Dieu : sa puissance, sa bonté, sa justice. »

Sa puissance. « Et il ne faut pas moins qu'une puissance infinie pour ouvrir à l'homme les perspectives d'un tel bonheur. La destinée qui nous est offerte, est si haute que, sans l'affirmation de Dieu même, nous eussions hésité à la déclarer possible... Il est vrai que l'homme laissé à lui-même a toujours rêvé d'être Dieu. Mais, en se haussant de la sorte, il n'a réussi qu'à abaisser la divinité. Ici Dieu ne descend pas, c'est l'homme qui monte; et cette élévation prodigieuse est une création de la Toute-Puissance. »

Sa bonté. « C'est le propre du bien, dit saint Denys, d'aimer à se répandre : *Bonum est diffusivum sui.* Cette tendance à s'épancher explique seule la création; elle fournit également la raison d'être de cette économie nouvelle qui s'appelle le surnaturel, » et, quand l'homme aura péché, de l'économie de la Rédemption. Comment ne pas tout espérer d'un Dieu qui a tant fait, qui fait tant pour nous?

Sa justice. Notre-Seigneur, le nouvel Adam, Fils de Dieu et Fils de l'homme, notre frère aîné, a soldé pour nos fautes « une rançon surabondante qui le fait et nous fait avec lui créanciers du Père céleste. A lui la gloire, à lui la récompense, à lui les complaisances du Très-Haut; mais tout ce qui est à lui est à nous. La promesse qui lie Dieu envers lui, le lie envers nous. Deux choses sont vraies désormais : le salut de l'homme est l'œuvre gratuite de l'éternel amour; le salut de l'homme est l'œuvre obligatoire de l'éternelle justice. » *Gratia Dei sum id quod sum, In reliquo reposita est mihi corona justitiæ,* a dit le même apôtre saint Paul, I Cor., xv, 10; II Tim., iv, 8 : « Je suis par grâce tout ce que je suis. La couronne que j'attends est une couronne de justice. »

Donc, notre espérance est « trois fois assurée du côté de Dieu... Que lui manque-t-il, sinon d'être pareillement assurée du nôtre? L'œuvre de notre bonheur se poursuit en commun entre Dieu et nous. Il nous appartient d'y mettre le dernier sceau et de la conduire jusqu'à son terme. C'est à quoi nous exhorte l'apôtre saint Pierre quand il nous dit, II Petr., i, 10 : « Efforcez-vous de rendre votre élection et votre vocation certaines par vos bonnes œuvres. » *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* Dans ce concert de deux volontés Dieu a fait sa part; faisons la nôtre, et rien ne saurait plus ébranler la certitude de notre espoir. » Sans doute, parce que nous pouvons défaillir et perdre l'état de grâce, nous devons faire notre salut avec un saint tremblement; mais cette crainte n'amoindrit pas notre espérance, elle la confirme plutôt, en nous rendant plus vigilants et en nous invitant à placer en Dieu toute notre confiance.

III. Nécessité ou obligation. — C'est glorifier Dieu que de le désirer et le rechercher comme notre bien suprême; au demeurant, en aimant Dieu comme un *bien pour nous,* nous sommes plus enclins à l'aimer comme *aimable en lui-même.* Bien plus, la vertu (*habitus*) d'espérance est absolument nécessaire au salut, comme la grâce sanctifiante dont elle est une propriété. De même, pour les adultes, l'acte (*actus*), au moins virtuel, d'espérance, qui devient ainsi obligatoire, soit pour obtenir la justification, soit pour persévérer, soit pour prier. Le précepte d'espérance — comme celui de foi, *mutatis mutandis* — oblige : *en soi,* quand la béatitude éternelle a été suffisamment proposée, plus probablement au moment de la mort, parfois au cours de notre existence, dans une grave tentation contre l'espérance, après un péché de désespoir; *accidentellement,* quand il devient nécessaire pour accomplir un autre précepte, de charité par exemple ou de contrition. On peut donc pécher contre l'espérance par omission, lorsqu'on n'émet pas un acte obligatoire de cette vertu.

On peut aussi pécher contre elle par un acte positif de notre volonté, par désespoir ou par présomption, que cet acte se rapporte ou à la béatitude éternelle ou à la grâce nécessaire pour l'obtenir ou à l'une et l'autre tout ensemble. Le désespoir est, d'ordinaire, un péché plus grave que la présomption; il est cependant des cas où même la présomption constitue un péché mortel.

IV. Charge et don. — L'espérance n'est pas qu' « un privilège des enfants de Dieu ». Elle est « autre chose encore, elle est une charge, et, pour plusieurs, une charge si lourde qu'ils renoncent à la porter; pour ceux-là mêmes qui la portent, une charge à laquelle ils succomberaient si Dieu ne venait au secours de leur défaillance par l'aide surnaturelle. »

1° L'espérance est un devoir, parce que Dieu veut que l'homme tende à la béatitude surnaturelle et que Dieu « impose l'alternative entre cette fin obtenue ou la destinée manquée. » Or « ce devoir si doux est coûteux à ses heures. »

« Oui, Messieurs, disait encore Mgr d'Hulst à ses auditeurs de Notre-Dame, quand la vie semble sourire à nos espérances terrestres, il est dur de dédaigner ces promesses flatteuses qui nous prennent par le côté sensible de nous-mêmes; il est dur de se dérober à l'enlacement du plaisir, de dire au bonheur qui s'offre à nous : Tu ne saurais me suffire. Hélas! combien de chrétiens ont ce courage!... Les martyrs ont méprisé la jouissance comme ils avaient méprisé la douleur; et ils sont morts, héroïquement fidèles à leur victorieuse espérance. Il faut au chrétien quelque chose de cet héroïsme pour se dégager des caressantes étreintes du plaisir et confier aux promesses lointaines d'un mystérieux au-delà tout l'espoir de son bonheur. »

Et il n'est pas moins difficile « d'espérer quand on souffre, parce que la souffrance ébranle la foi à la bonté de Celui qui est l'appui de notre espérance. » Que de victimes « le scandale de la douleur » ne cesse de faire parmi nous! Et cependant, nous devrions redire avec Job : « Même s'il me tuait, j'espérerais en lui »; *Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo.* Job., xiii, 15. Ou avec un poète moderne, Lamartine, *Méditations,* « L'immortalité » :

> Sur les mondes détruits, je t'attendrais encore.

Notre orateur n'hésite pas à déclarer qu'un tel langage est « plus qu'humain »: « Non, affirme-t-il, il n'est pas dans les puissances de l'homme de croire à une bonté qui ne se laisse deviner qu'à travers les ombres, qui ne se laisse atteindre qu'à travers les épines. »

2° Heureusement, « comme l'acte de foi est facilité par l'habitude infuse de la foi, ainsi en est-il de l'espérance. L'aptitude à espérer nous est inoculée au baptême avec l'adoption divine. Le chrétien, en devenant enfant de Dieu, reçoit un cœur filial; et c'est le propre de l'enfant de compter sur son père et de croire à sa tendresse. Ici comme dans toutes les parties de l'économie surnaturelle, Dieu demande des choses qui semblent impossibles, parce qu'il met à notre ser-

vice des puissances nouvelles qui nous les rendent isées. « Seigneur, s'écriait saint Augustin, donnez-moi e que vous exigez, et exigez ensuite ce que vous voulrez. » *Da quod jubes, et jube quod vis.* O vous que l'espérance chrétienne effraie, ignorez-vous donc le don le Dieu? Dites à votre tour : Seigneur, donnez-moi 'espérance, et mettez ensuite à telle épreuve qu'il vous plaira cette espérance que vous m'aurez donnée. »

Conclusion. — A juste titre on a appelé le christianisme « la religion de l'espérance ». Et cela même trace aux chrétiens leur devoir. « La grande lutte de tous les emps, la lutte plus que jamais ardente de notre âge, est engagée, non seulement entre deux doctrines, mais encore et surtout entre deux espérances. Ceux qui ne croient qu'à la terre, n'attendent que d'elle leur félicité. Ils se flattent de dérober à la nature, par la science, le secret de vaincre la douleur et la mort. Espoir vain et menteur... » Que les chrétiens véritables, ceux que saint Paul appelait « les hommes du siècle futur », proclament leur foi par leurs œuvres.

Arrière donc les idolâtries de la terre, celle de l'argent, celle du plaisir, celle des honneurs et de la vanité! Arrière ces compétitions passionnées qui vous mêlent, vous, chrétiens, parmi les adorateurs du veau d'or et font tomber sur vous les censures dirigées contre les fils de Mammon! *Sursum corda!* En haut vos cœurs, en haut vos désirs, en haut vos ambitions et votre attente! Vous êtes faits pour Dieu, et rien de créé n'est à votre mesure. Marchez dans la vie, dédaigneux de ce qui passe, les yeux fixés sur les biens éternels. Les âmes droites retrouveront dans la leçon de vos exemples le secret perdu de leur destinée; et vous aurez bien mérité de la terre en lui rendant l'espérance du ciel.

J. Bricout.

ESPERANTO. — De toutes les langues artificielles, l'esperanto est celle qui a obtenu le plus de crédit. Zamenhof, juif polonais si j'ai bon souvenir, en fut le créateur. Sa grammaire est incontestablement très simple. Mais on a beau connaître plusieurs langues : on est toujours embarrassé de savoir jusqu'à quel point les mots en ont été purement conservés dans l'esperanto, embarrassé aussi de savoir si l'on doit choisir telle ou telle langue pour exprimer telle ou telle pensée. En définitive, l'esperanto, ou l'ido qui en est un perfectionnement « schismatique », ne s'apprend pas, ne se parle pas aussi aisément que d'aucuns le prétendent. Pour les peuples latins ou pour tous ceux qui ont étudié le latin, le latin vulgarisé et d'une grammaire notablement simplifiée serait d'une étude aussi facile, peut-être même plus facile.

Il ne faudrait pas, non plus, que des internationalistes enragés songeassent à remplacer par l'esperanto nos langues nationales. Si, un jour, la Société des Nations réussit à en obtenir l'étude dans certaines écoles, ce ne sera jamais qu'à titre de langue subsidiaire, à côté et au-dessous de la langue nationale.

J'ajoute que l'Église ne lui est pas hostile en principe. Il existe même une Union internationale des espérantistes catholiques, qui plusieurs fois a été bénie et encouragée par le souverain pontife, et dont l'organe mensuel, *Espero katolika*, a été honoré par deux fois de la bénédiction apostolique. La Ligue française des espérantistes catholiques, 5, rue Bayard, Paris (8e), en est une section.

J. Bricout.

ESSENCE ET ÊTRE. — I. Synthèse scolastique; doctrines communes. II. Discussions scolastiques; points controversés.

I. Synthèse scolastique; doctrines communes. — A. *Notions d'essence et d'être.* — L'essence, c'est ce que la chose est, homme ou cheval. L'être, c'est la perfection, la propriété d'être réalisé actuellement : il y a un siècle, cet homme, ce cheval étaient possibles, mais n'existaient pas, maintenant ils ont l'être, ils agissent, on les voit, on les entend.

Si la chose existe, l'essence est existante, on l'appelle alors *essence physique;* si la chose n'a pas existé, n'existe pas et n'existera jamais, l'essence est un pur possible; si l'on fait abstraction de l'existence ou de la non-existence du type idéal dont il s'agit, l'essence est considérée comme abstractivement possible.

Comme intelligible, comme type idéal, elle est éternelle, immuable et nécessaire. Comme physique, elle est soumise au temps et à la contingence, aussi bien que la chose elle-même.

B. *Leurs relations.* — Il y a trois relations possibles de l'essence à l'être, suivant qu'il s'agit de Dieu, des choses possibles, ou des choses créées : 1° Dieu *est* son être; son essence *est* d'être. 2° La chose possible peut exister; son essence *peut avoir* l'être mais ne l'a pas actuellement en fait. 3° La chose créée existe; non seulement son essence *peut avoir* l'être, mais encore *elle l'a* maintenant.

1° L'essence *est* être en Dieu. — Du sein du buisson ardent, le vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, appelle Moïse et lui ordonne d'aller en son nom sauver son peuple et le délivrer du joug des Égyptiens. Alors Moïse dit à Dieu : « Quand j'irai vers les enfants d'Israël et que je leur dirai : le Dieu de vos pères m'envoie vers vous, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? » — Et Dieu dit à Moïse : *Je suis celui qui suis* (en hébreu Iahveh). C'est ainsi ajouta-t-il, que tu répondras aux enfants d'Israël : « Celui qui est m'envoie vers vous. » Ex., III, 13-15.

Et c'est son nom, un nom bien donné, qui fixe dans l'esprit la notion de l'objet signifié. C'est ainsi qu'Israël, patiemment ramené au monothéisme malgré ses perpétuelles apostasies, a appris à connaître Dieu. C'est aussi son essence : « Il est son être. » Par nature Il est, nécessairement Il est. Entendez : Il n'attend son être de personne ni de rien. Éternellement, immuablement et pleinement, Il est à lui-même sa propre suffisance; tout en lui se perd dans la simplicité même et la nécessité même de celui qui ne peut se penser adéquatement avec des concepts finis. Il est tout et, en dehors de lui, il n'y a rien, rien que de pâles reflets qui ne sont ni l'absolu, ni l'indépendant comme lui, mais qui tirent tout de sa propre suffisance. Cette notion fondamentale nous permet de déduire son infinité, de le connaître analogiquement comme acte pur, de lui attribuer à un degré éminent toutes les perfections : elles vont se perdre dans l'immensité de cet être infini.

2° L'essence du possible *peut avoir* l'être. — Quoique Dieu soit toute perfection et que rien, indépendamment de lui, n'en possède une parcelle, cependant Il peut communiquer à *des êtres* plus nombreux, en les créant, une imitation multiple et fragmentaire de sa perfection unique et infinie. Il n'en sera ni diminué, ni appauvri, ni entravé : au grand jour, la lumière reflétée dans les miroirs ne rivalise pas avec celle du soleil, elle en dépend.

Cela n'ajoutera rien à l'infini : à celui qui a tout, on ne peut rien ajouter; il y aura seulement des êtres plus nombreux qui imiteront chacun à leur manière l'unique perfection absolue; la lumière des miroirs n'ajoute rien à la lumière du soleil : elle la renvoie. Ces imitations possibles sont essentiellement limitées; car si elles étaient réalisées comme infinies, elles épuiseraient la fécondité divine qui est inépuisable, elles argueraient contre la suréminence de la cause première qui est insondable, elles mettraient le relatif au rang de l'absolu, le déficient au rang du suffisant, le potentiel au rang de l'acte pur. Ce sont donc des choses multiples et déterminées d'une détermination limitante que Dieu contemple dans le jour sans fin de son éternité, comme les imitations possibles de sa perfection infinie.

Lui qui est « la pensée de la pensée » (Aristote), c'est-

à-dire l'intelligible souverain qui se pense lui-même dans une unité vivante, dans une simplicité absolue, Il pense aussi chacune de ces choses qui sont belles, bonnes, vraies, fécondes et harmonieuses, par une participation de sa beauté, de sa bonté, de sa vérité, de sa fécondité et de son harmonie. Au milieu d'elles, la sagesse divine se joue. Si elles passent à l'existence, de par le libre décret de la Toute-Puissance divine, elles seront telles ou telles, se conformeront aux lois de leur nature, développeront leurs activités propres et tendront à la perfection de leur type.

Ce sont des essences. Elles sont à leur manière « ce que la chose est » avant, pendant et après l'existence de cette chose et même si l'existence leur était toujours refusée.

Comme pensées par Dieu et comme capables d'exister, elles sont réelles au sens large, même si elles n'existent pas, même si elles doivent n'exister jamais. Le néant absolu n'est pensable que comme négation de tout; non seulement il n'existe pas mais encore il ne peut pas exister. Les essences sont pensables comme quelque chose en elles-mêmes, homme ou cheval; elles n'existent pas, n'ont même pas le plus petit commencement d'être, mais elles peuvent exister : elles ne sont donc pas le néant absolu.

Les essences des choses possibles ont donc à leur manière une relation avec l'être : quoiqu'elles ne l'aient pas actuellement en fait, elles peuvent le recevoir.

3° L'essence *peut avoir* l'être et *l'a* en effet dans les choses créées. — Dieu créa le ciel et la terre et tout ce qu'il y a en eux. Ainsi donc parmi la multitude immense des possibles, il y a une série choisie : celle des choses et des événements de ce monde. Cette série se déroule, appelée successivement à l'être dans le temps, par le libre décret de Dieu qui est éternel et au-dessus du temps. Dès lors, cette chose même qui était possible devient existante. Cet homme, ce cheval, contemplés éternellement par Dieu et éternellement capables de devenir sujets d'existence le deviennent en effet : *leur essence a reçu l'être.*

On a pu se demander s'il y a plus dans cent thalers d'or existants que dans cent thalers d'or possibles. Il n'y a pas plus dans l'ordre intelligible : à considérer ce qu'ils sont, c'est-à-dire leur essence, ils ont le même pouvoir d'achat dans les mêmes circonstances. Mais cent thalers possibles ne peuvent servir qu'à acheter du pain possible dans un monde possible, tandis que cent thalers existants sauveront effectivement la famille pauvre qui meurt actuellement de faim. L'existant est donc le seul réel au sens ordinaire du mot : Dieu et tous les êtres qui sont dans l'univers entier à l'heure actuelle émergent seuls du néant d'existence.

Cependant Dieu et son œuvre diffèrent totalement dans leur manière d'exister : Dieu ne peut pas ne pas exister : Il est nécessaire. Les créatures existent, mais peuvent ne pas exister; elles sont contingentes. Leur existence est le terme d'une action divine et rien que cela. Elle cesserait à l'instant même où cesserait l'action divine. Elle est sans cesse mendiée et jamais acquise comme un bien dont on dispose. Elle est *un fait*, voulu par Dieu qui pourrait aussi bien ne pas le vouloir. Dans le domaine de l'absolu et de l'indépendant, elle n'est pas.

Dieu existe par lui-même, il est son existence, il y a *identité* à tous points de vue entre son essence et son être. La créature existe par l'influx, le soutien continuel de Dieu, elle a l'existence : entre son essence et son être, *la distinction* est *objective*, c'est-à-dire qu'elle s'impose à l'esprit. Est-ce une distinction *réelle*, c'est-à-dire une distinction entre deux éléments dont l'un n'est pas l'autre dans l'objet?

La distinction réelle entre essence et existence est inconnue d'Aristote qui pourtant admet l'acte pur et sa transcendance au-dessus du monde. D'après les auteurs néo-platoniciens, Plotin, Porphyre, Proclus, l'être contingent est réellement composé d'essence et d'existence; c'est une distinction d'importance secondaire qui sert à expliquer la différence, établie par ailleurs, entre Dieu et les êtres. On s'accorde généralement à dire que le génie de saint Thomas reprend à son compte cette distinction, qu'il la soutient dès le début de ses travaux (*De ente et essentia*) et l'emploie volontiers dans ses synthèses. Elle est combattue sans tarder, par exemple par Henri de Gand. Et la discussion s'engage.

II. Discussions scolastiques; points controversés. — Évidemment, entre le possible et la chose créée tout le monde admet une distinction réelle, comme entre ce qui existe et ce qui n'existe pas.

Mais considérons une chose créée, existante.

Quelle distinction faut-il mettre à l'intérieur de cette chose, entre son essence *physique*, c'est-à-dire constituée dans notre monde actuel, et l'être qui est formellement ce par quoi elle existe ? Une distinction réelle, une distinction « formelle ex natura rei », ou une distinction virtuelle adéquate? — Trois réponses qui indiquent trois courants d'opinion classiques dans l'École. Vu l'étroitesse du cadre, contentons-nous d'indiquer les grandes lignes du débat.

A. *Distinction réelle.* — 1° *Doctrine.* — L'être est un acte. Essence et être sont deux principes d'être réels et réellement distincts, l'un déterminable et potentiel, l'autre déterminant et actuel; et leur union même constitue la chose créée. Cette puissance et cet acte doivent être envisagés comme unis, jamais comme simplement unissables, c'est-à-dire d'abord indépendants l'un de l'autre. Ils ne sont intelligibles que solidairement, comme constitutifs d'une chose existante. Créés ensemble, conservés ensemble, l'essence et l'être constituent ensemble la chose actuelle déterminée. Par l'essence, elle possède la limite, la spécification, la potentialité; par l'être, elle possède l'actuation.

2° *Partisans.* — Saint Thomas et toute l'école dite thomiste : Cajetan, Jean de Saint-Thomas et d'une façon générale les dominicains; le cardinal Mercier; Liberatore, le cardinal Billot, Gény et un certain nombre de jésuites.

3° *Principal argument.* — C'est « le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance ». Paul Gény, S. J., *Revue de philosophie*, 1919, p. 130. Voir aussi cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1902, p. 50; ainsi que de Poulpiquet, O. P., *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 32, *Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence.*

Un acte n'est limité dans sa ligne que s'il est reçu dans une puissance réellement distincte. Or l'être est un acte qui, dans sa ligne, renferme toute perfection. Donc il n'est limité que s'il est reçu dans une puissance réellement distincte. Donc, pour expliquer l'être limité de la chose créée, il faut recourir à une composition d'être, comme acte de soi illimité et d'essence, comme puissance de soi limitante.

4° *Reproches des adversaires.* — L'acte qui ne serait pas reçu dans une puissance serait illimité. — Distinguons : Si vous analysez la notion d'acte comme tel, nous concédons qu'elle est illimitée en ce sens qu'elle prescinde de la limite. Mais si vous parlez de l'acte réel créé, il est impossible de le supposer indifférent à la limite. Et donc, même s'il n'est pas reçu dans une puissance, la limitation lui est intrinsèque.

La distinction réelle est concevable mais ne s'impose pas. Cf. Pedro Descoqs, S. J., *L'hylémorphisme*, Paris, 1924, p. 146-148.

B. *Distinction « formelle ex natura rei ».* — 1° *Doctrine.* — Entre l'essence physique et l'être dans une

chose existante, il y a cette distinction « formelle *ex natura rei* » que Scot emploie abondamment dans ses synthèses philosophiques et théologiques. Définissons cette distinction.

Ce n'est pas une distinction réelle, car dans l'objet auquel elle s'applique, il n'y a qu'une réalité, une seule entité. Et cependant, à cette unique réalité correspondent plusieurs concepts formels, tout comme s'il y avait plusieurs réalités. C'est donc une distinction que l'esprit humain trouve faite dans la chose et qui précède l'intervention de son activité intellectuelle.

2° *Partisans.* — Duns Scot (le Docteur subtil) et en général les franciscains.

3° *Principal argument.* — Dans la chose qui existe, il n'y a pas une réalité, l'essence, qui détermine cette chose à être de telle espèce, et une autre réalité, l'être, qui la détermine à être existante plutôt que possible. Et cependant l'essence a l'être de façon contingente; elle ne le possède pas essentiellement et elle resterait la même selon son type intelligible, même si elle n'avait pas l'être. Donc cette chose existante donne lieu à une distinction que l'esprit humain trouve faite plutôt qu'il ne l'élabore lui-même : c'est une non-identité formelle, provenant de la nature même de la chose.

4° *Reproches des adversaires.* — Ils portent sur la notion elle-même de distinction « formelle *ex natura rei* ». Soient les deux termes, les deux objets de pensée que l'on veut distinguer : Ou bien l'un n'est pas l'autre dans la chose. Et il y a distinction réelle. — Ou bien l'un est l'autre dans la chose. Et il y a distinction de raison.

Il faut choisir entre ces deux propositions contradictoires : il n'y a pas de milieu.

C. *Distinction virtuelle adéquate.* — 1° *Doctrine.* — L'être, c'est la chose même qui existe en tant qu'existante.

L'être est un acte? — On distingue : — Par opposition au pur possible qu'était la chose avant d'exister, sans aucun doute. — L'être est un acte composant avec l'essence, puissance physique réellement distincte, on le nie.

« Ce que la chose est » et l'être même de cette chose ne sont donc pas deux principes d'être réellement distincts, deux entités, mais une seule. Dès lors, la chose n'est pas composée d'essence et d'être comme principes *constitutifs* de sa nature, puisqu'ils ne se distinguent pas réellement, mais comme principes *explicatifs* : l'esprit humain qui procède de façon fragmentaire et progressive rend compte de la chose créée à l'aide de ces deux concepts d'essence et d'être dont la distinction s'impose à lui.

L'essence considérée dans l'abstrait selon son type intelligible est vraie éternellement, soit qu'elle reste purement possible, soit qu'elle passe à l'état d'existence. Donc elle peut être pensée sans son être. Sa contingence, sa dépendance, faiblesse réelle intrinsèque, voilà le fondement objectif qui impose la distinction à l'esprit. On dit alors qu'il y a distinction virtuelle adéquate = distinction de raison avec fondement parfait dans la chose.

2° *Partisans.* — Suarez (le Docteur excellent) après Alexandre de Halès. Ensuite Tolet, Vasquez, de Lugo, Valentia, Kleutgen, l'ensemble des jésuites jusqu'au siècle dernier et toute l'école qu'on appelle couramment suarézienne; on l'oppose ainsi à l'école dite thomiste, quoique beaucoup de suaréziens ne suivent pas Suarez dans toutes ses thèses et que tous se réclament de saint Thomas, comme partisans du péripatétisme chrétien fondé par l'Ange de l'École.

3° *Argument principal.* — L'essence physique est déjà, comme physique, réalisée en ce monde créé; elle joue déjà son rôle d'être actuellement « ce que la chose est ». Donc, considérée en elle-même, selon elle-même, indépendamment d'un acte d'être réellement distinct, elle est conçue comme existante.

Puisque son être est la chose même qui existe en tant qu'existante, il implique en lui-même la finitude, la détermination qui limite. Cette chose est acte et puissance (voir ces mots), matière et forme, substance et accident. La matière n'est pas la forme, la substance n'est pas l'accident; mais chacun de ces éléments, puisqu'ils jouent actuellement leur rôle dans le tout concret, ont leur existence à eux dans le tout. Ainsi la forme ne donne pas l'existence à la matière, elle lui donne l'information; le tout existe grâce à ses éléments; il est constitué par leurs existences mêmes dans leur union.

4° *Reproches des adversaires.* — La finitude, la contingence, la potentialité sont expliquées du point de vue de la cause extrinsèque et principalement de la cause efficiente. Mais on n'en donne pas la raison suffisante intrinsèque; on n'en assigne pas le principe réel dans la chose créée. Cf. Auteurs cités.

D. *Conclusion.* — Au XVI^e^ siècle, D. Soto, O. P., disait : « Ce n'est pas une si grande affaire d'affirmer ou de nier cette distinction [réelle], pourvu qu'on ne nie pas la différence entre nous et Dieu, à savoir qu'être est de l'essence de Dieu et n'est pas de l'essence de la créature; pareillement celui qui dit : « Le fait d'être assis n'est pas réellement distinct de celui qui est assis » n'énonce pas une négation bien importante, pourvu qu'il demeure d'accord qu'il n'est pas de l'essence de l'homme d'être assis; ce genre de distinction était appelé par les anciens distinction réelle, et peut-être avec raison. » *In dialecticam Arist. de prædicamentis; de substantia*, q. I. Cité par Piccirelli, S. J., *Disquisitio metaphysica... de distinctione inter essentiam existentiamque creati entis*, Naples, 1906, p. 168.

La thèse de la distinction réelle est dans « les 24 propositions ». Voir ce qui les concerne dans l'art. THOMAS D'AQUIN.

Joseph MERTENS.

ESTAUNIÉ Édouard naquit à Dijon en 1862. Il fut élève de l'École polytechnique et de l'École des sciences politiques. Il entra dans l'administration des Postes et Télégraphes et est aujourd'hui directeur du sous-secrétariat. Le 15 novembre 1923, il succédait à Alfred Capus à l'Académie française. M. E. Estaunié a débuté dans les lettres par des romans anticléricaux ou morbides : *Un simple* (1891); *La Bonne Dame* (1892); *L'Empreinte* (1896), haineux pamphlet contre les jésuites qui lui valut d'être sacré grand homme et penseur profond par toute la critique anticléricale; *Le Ferment* (1899); *L'Épave* (1902). Deux romans parus après la guerre, *L'appel de la route* (1922) et *L'Infirme aux mains de lumière* (1923), semblèrent indiquer que l'auteur s'orientait vers le spiritualisme chrétien. *Le Labyrinthe*, paru en 1924, marque une régression. Au fait, la pensée de M. Estaunié n'a rien de vraiment religieux. Elle s'inspire du déterminisme scientifique et suit dans le roman le sillage marqué par Stendhal. Son style est châtié, original, un peu sec comme celui de Stendhal; ses analyses, minutieuses et bien conduites; ses romans, solidement charpentés, mais on y sent trop le parti pris, et ils manquent décidément de grâce.

Léon JULES.

ESTHER (LIVRE D'). — I. Analyse. II. Texte hébreu et suppléments grecs. III. Caractère historique. IV. Caractère religieux et moral. V. La tragédie de Racine.

I. ANALYSE. — La scène se passe à la cour d'Assuérus, c'est-à-dire, semble-t-il, Xerxès (485-465), le vaincu de Salamine. Assuérus se trouve alors à Suse, ville que nous connaissons bien aujourd'hui grâce à des

explorations récentes, et qui était la résidence des rois de Perse pendant une partie de l'année. La reine Vasthi a refusé de venir montrer sa beauté aux convives d'Assuérus, elle a été répudiée et remplacée par la juive Esther.

L'oncle d'Esther, Mardochée, découvre au roi une conspiration tramée contre sa vie. Mais le premier ministre d'Assuérus, le mède Aman, furieux de ce que Mardochée a refusé de fléchir le genou devant lui, obtient du roi un décret de proscription contre la race juive. Dieu veille sur son peuple. Non seulement Mardochée, par ordre du roi, est conduit en triomphe par Aman lui-même. Mais encore, éclairé par Esther, Assuérus fait attacher Aman à la potence; Mardochée devient ministre à sa place, et, par un nouveau décret, les Juifs sont autorisés à se défendre contre leurs ennemis. Au jour qui avait été fixé par Aman, les Juifs, soutenus par les fonctionnaires perses, font tomber sous leurs coups soixante-quinze mille personnes (quinze mille, d'après les Septante). Et ils célèbrent désormais la fête annuelle des Purim en souvenir de cette délivrance.

II. Texte hébreu et suppléments grecs. — Nous avons le livre d'Esther sous deux formes : l'une, en hébreu, pour la plus grande partie de l'ouvrage; l'autre, en grec, qui contient, avec ce qui se trouve dans le texte hébreu, sept fragments, dont quelques-uns sont assez considérables. Ces passages furent reproduits dans les versions anciennes. On les lisait dans l'ancienne version latine, l'Italique. Mais comme ils ne figuraient pas dans l'hébreu, saint Jérôme n'en donna qu'une traduction assez libre, en appendice de sa version du texte hébreu, avec des notes indiquant l'endroit où chacun était placé dans la version des Septante. Cette disposition adoptée par le saint docteur a été conservée par nos éditions modernes, après même que le concile de Trente eut défini la canonicité de toutes les parties des saints Livres contenus dans la Vulgate. Les protestants rejettent comme apocryphes ces fragments deutérocaniques. Il en est même qui rejettent le livre d'Esther tout entier, à cause, disent-ils, de l'esprit peu religieux et vindicatif qu'on y rencontre. — Des fragments deutérocaniques, les uns paraissent avoir été rédigés primitivement en hébreu, et les autres en grec.

Nous ignorons l'auteur du texte hébraïque; mais il paraît certain que les sources sont de l'époque perse, tant on y décrit exactement la topographie des palais de Suse, le caractère de Xerxès, la vie et les institutions des Perses. Quant aux additions grecques, il y a lieu de croire qu'elles ont été réunies à la version grecque du texte hébreu par un certain Lysimaque, résidant à Jérusalem, Esth., xi, 1. Lysimaque vivait antérieurement à l'an 114 avant Jésus-Christ, puisque, à cette date, sa traduction grecque a été apportée de Palestine en Égypte par Dosithée et Ptolémée son fils, *ibid.*

III. Caractère historique. — On a prétendu que le livre d'Esther est une pure fiction ou que du moins, si le fond est réel, il est notablement embelli par la fiction. Mais presque tous les interprètes catholiques et la plupart des protestants conservateurs soutiennent qu'il est historique dans sa substance et ses détails. L'auteur, en effet, montre bien qu'il a l'intention d'écrire une histoire réelle; une fête nationale, comme les Purim, ne peut pas reposer sur une pure légende, au lendemain des faits qui sont censés expliquer son institution; enfin, comme il a été dit déjà, l'histoire ancienne et les découvertes susiennes confirment l'exactitude du cadre et de maints détails.

IV. Caractère religieux et moral. — Tandis que les suppléments grecs se font remarquer par une ardente piété, le nom de Dieu et tout recours à la prière sont absents du texte hébreu, de la partie protocanonique du livre d'Esther. Ce n'est pas à dire, pourtant, que l'auteur soit un athée. Comme on l'a dit avec raison, « si Dieu n'est pas nommé dans Esther, il paraît partout : c'est évidemment la Providence et non une fatalité qui [à ses yeux] dirige les événements et fait triompher les Juifs des pièges de leurs ennemis. » On ne doit pas, non plus, exagérer l'infériorité morale de ce libre biblique. Après tout les Juifs ne font que se défendre, et la fête des Purim commémore, non pas le massacre, mais « les quatorzième et quinzième jours du mois d'Adar, comme étant les jours où les Juifs avaient obtenu d'être laissés en repos par leurs ennemis, et le mois où avaient été changés leur tristesse en joie et leur deuil en jour de fête », Esth., ix, 21, 22. Au surplus, l'historien n'endosse pas la responsabilité de tous les agissements de ses héros, eussent-ils, comme Esther et Mardochée, sauvé leur peuple. Qu'on s'en souvienne, l'Évangile lui-même, bien compris, ne nous prêche pas un pacifisme absurde et fatal.

V. La tragédie de racine. — « Relisez le livre d'Esther, disait Jules Lemaître, *Jean Racine*, Paris, p. 279. C'est un conte, un conte voluptueux et sanglant, et un poème de fanatisme juif. » Et le critique s'amuse à édifier ses auditrices des invraisemblances ou des horreurs qu'il découvre et imagine dans le récit biblique. Puis il ajoute, p. 281-283 : « Voilà un récit d'une forte saveur et d'une belle férocité.... C'est égal, dire que c'est de ce farouche livre d'Esther que Racine a pu tirer ce délicieux poème, où la Muse de la tragédie paraît enveloppée des voiles neigeux et ceinte des rubans bleus d'une élève de catéchisme de persévérance, et qui est finalement comme un conte des *Mille et une nuits* suave et pieux! » Et Jules Lemaître, de poursuivre malicieusement, p. 283 : « Ce fut un succès fou. Le roi (Louis XIV) ne s'en rassasiait pas. Cette grâce, cette douceur, cette piété, ces chœurs, cette musique, ces petites filles (de Saint-Cyr)... Il y trouvait sans doute une volupté innocente, un chatouillement sans péché. Oh! madame de Maintenon savait bien comment il fallait l'amuser! » Peut-être Jules Lemaître savait-il encore mieux comment il fallait amuser un auditoire ou des lecteurs frivoles et friands d'une volupté discrète et finement présentée.

Laissons cela. Il me paraît plus utile de voir, par un exemple, comment Racine imitait son modèle.

La prière d'Esther est incontestablement très belle dans le livre sacré. Mais notre poète en laisse dans l'ombre quelques traits. Ainsi, le texte biblique commence par dire, xiv, 2, 3 : « Quittant ses vêtements splendides, Esther prit des habits d'angoisse et de deuil; à la place de ses parfums précieux, elle se couvrit la tête de cendre et de poussière, affligea durement son corps et, s'arrachant les cheveux, elle en remplissait tous les lieux où elle avait coutume de se livrer à la joie. Et elle adressa cette prière au Seigneur, Dieu d'Israël... » Racine ne la montre pas, sur la scène, en ces gestes ou en cette attitude de pénitente juive; il se borne à lui faire dire au Seigneur : Vous savez qu'en secret

> A ces vains ornements je préfère *la cendre.*

Dans la Bible, Esther dit encore au Seigneur, xiv, 15 : « Vous savez que j'ai horreur de la couche des incirconcis et de tout étranger. » Racine a garde de mettre une telle parole, tout innocente qu'elle soit, sur les lèvres d'une jeune fille de Saint-Cyr. Par contre, il introduit dans la prière de la reine une allusion au futur Messie qui, si j'ai bon souvenir, n'y figure pas dans l'original scripturaire :

> Ainsi donc un perfide, après tant de miracles,
> Pourrait anéantir la foi de tes oracles,
> Ravirait aux mortels le plus cher de tes dons,
> Le saint que tu promets et que nous attendons?

Le poète pouvait en agir de la sorte sans manquer de respect au livre divin et sans trahir son modèle. Il fut, aussi, fort heureusement inspiré de tirer parti des jeunes élèves de Saint-Cyr pour ces chœurs, ces chants, qui ne se trouvent pas dans le livre d'Esther et qui ont peut-être le plus grand charme de la pièce française. Qu'est-il de plus délicieux? Et comme on aurait tort de reprocher au poète l'accent chrétien qui s'y exprime tout à l'aise!

Que le Seigneur est bon! Que son joug est aimable!
Heureux qui dès l'enfance en connaît la douceur!
Jeune peuple, courez à ce maître adorable.
Les biens les plus charmants n'ont rien de comparable
Aux torrents de plaisirs, qu'il répand dans un cœur.
Que le Seigneur est bon! que son joug est aimable!
Heureux qui dès l'enfance en connaît la douceur!

Et tout le chœur de répondre :

Que son nom soit béni ; que son nom soit chanté.
Que l'on célèbre ses ouvrages
Au delà des temps et des âges,
Au delà de l'éternité!

La tragédie s'achève sur ces pieuses paroles...
Heureuses les âmes qui savent se plaire à ces jeux innocents et suaves!

F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 621-670; L. Bigot, *Esther* (*Livre d'*), dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 850-871.

J. Bricout.

ESTHÉTIQUE (Sens). — I. Le sentiment du beau. II. Le beau. III. La production du beau dans l'art. IV. Les facultés créatrices du beau.

I. Le sentiment du beau. — Le mot d'*esthétique* a prévalu depuis deux cents ans pour désigner la science du beau, encore qu'il soit assez mal approprié à cet office. Cette science, qui ne fut pas tout à fait négligée des anciens, n'a vraiment pris son essor que chez les modernes, et dans les deux derniers siècles notamment, elle s'est signalée par des travaux nombreux et considérables. On sent chez elle un constant effort pour se constituer avec la rigueur des autres disciplines scientifiques; elle n'y a pas encore réussi; on se prend même à douter qu'elle y réussisse jamais, tant les notions premières sur lesquelles elle repose paraissent rebelles à la précision et tant il règne de relativité en ces matières.

Ce qui nous en semble le mieux connu et le moins sujet à contestation, ce sont les effets du beau dans l'âme de sorte qu'il est d'une bonne méthode de commencer la philosophie du beau par un chapitre de psychologie.

1° Comme en témoigne une assez fréquente expérience, la perception de certains spectacles naturels ou de certaines œuvres dues à l'activité humaine éveille en nous une émotion particulièrement douce qu'il nous est moins aisé de définir par une analyse directe que par comparaison avec quelques autres plus ou moins voisines. Nous la distinguons nettement, par exemple, du sentiment de l'utile; l'artiste qui jouit à contempler une verte et luxuriante campagne éprouve une impression d'un tout autre genre que celle de l'agriculteur qui suppute avec bonheur le profit qu'il va retirer de ce champ plein de promesses : le sentiment esthétique est désintéressé; ou si l'on soutient qu'il est utile, on l'entend d'une utilité supérieure qui suppose son caractère esthétique et en dérive. — Nous ne le confondons pas non plus avec le sentiment de l'agréable; car s'il est lui-même plein d'agrément, et d'un agrément très délicat, nous ressentons souvent des impressions agréables qui ne déterminent aucun effet esthétique, celles, par exemple, que nous procure notre goût dans un repas succulent. Ce sentiment est donc un plaisir, mais d'une tonalité propre. — Il n'a pas non plus la même nuance que le plaisir, très doux lui aussi, qui accompagne la connaissance du vrai; le philosophe et le savant, Descartes dans son poêle de Bavière, Pasteur dans son laboratoire, saluent avec des transports de joie la vérité qui se découvre à leurs yeux ravis; cette profonde joie intellectuelle, si elle s'apparente par plus d'un côté avec l'émotion du beau, ne s'identifie point avec elle; autre est la satisfaction de résoudre un problème de géométrie, autre celle d'assister à un féerique coucher de soleil ou de s'enchanter des vers de Racine. — Un lien plus étroit encore rapproche ce sentiment de l'émotion du bien. Le plaisir esthétique possède une haute valeur morale; il refait l'âme en la reposant, et en la reposant dans l'ordre, la mesure et l'harmonie; il l'élève au-dessus des misères du réel et des bas calculs de l'intérêt; bien plus, il l'excite à se rendre belle elle-même afin de sympathiser plus pleinement avec le beau; et dans l'éducation de l'enfant, en particulier, on devra s'appliquer à développer largement ce goût des belles choses et cette passion de l'admiration dont le ressort est si puissant. Toutefois le sentiment esthétique n'est pas un succédané du sentiment moral; non seulement il ne peut remplacer toutes les vertus, mais, en soi, il n'est même pas lui-même une vertu.

Nous devons donc le tenir pour un sentiment original, qui occupe un rang éminent dans la série de nos états affectifs, qui est très complexe comme la plupart de ces états et dans lequel il entre de la surprise, de la joie, de la sympathie et de l'amour.

2° Du reste, les éléments qui le composent se dosent différemment selon les circonstances. Parfois il s'empreint d'un sérieux qui saisit l'âme, qui l'accable même en lui découvrant brusquement l'infini, mais qui en même temps la relève par la conscience qu'il réveille en elle de ses secrètes affinités avec cet infini; telle est l'impression qui nous envahit devant l'horizon illimité de la mer ou l'immensité muette du ciel constellé d'astres; c'est le sentiment du sublime. D'autres fois, au contraire, il se présente sous une forme beaucoup plus atténuée; loin de nous remuer si profondément, il se joue agréablement à la surface de notre âme, se nuançant d'un certain attrait attendri et condescendant; c'est le sentiment du joli, celui que fait naître en nous la vue d'une fleur, d'un enfant, d'un gracieux pastel ou d'un de ces meubles exquis de notre art du XVIIIe siècle. Enfin entre ces deux degrés extrêmes, se place le sentiment proprement dit du beau, qui se caractérise par sa mesure et procure à l'âme une jouissance pleine et calme dans le parfait équilibre de ses facultés; c'est l'émotion que nous éprouvons d'ordinaire dans notre commerce avec les pures créations de l'art classique.

3° Par quel canal le plaisir esthétique entre-t-il dans l'âme? Par le canal des sens, sauf quand il s'agit de l'émotion du beau intellectuel et moral, celle, par exemple, que nous cause une grande pensée ou un acte éclatant de vertu; car alors le symbole sensible ne joue qu'un rôle très secondaire dans la naissance de l'émotion. Dans les autres cas, le plaisir nous vient par les sens; la joie esthétique commence par être une sensation; mais elle devient vite autre chose, un sentiment, et un sentiment qui, nous l'avons dit, intéresse l'âme tout entière. Elle découle surtout des perceptions de la vue et de l'ouïe; en découle-t-elle exclusivement? On l'a souvent soutenu, en particulier dans l'école de Cousin; cette thèse étroite est-elle juste? Est-il exact que nos autres perceptions ne peuvent nous émouvoir esthétiquement, qu'elles n'ont même pas la vertu d'accroître l'effet esthétique des sensations visuelles et auditives, comme un accompagnement discret rehausse la mélodie? Ceux qui ont respiré l'air embaumé de la Côte d'Azur conviendront difficilement

que ces senteurs ne contribuent point au charme qui se dégage de ces admirables paysages.

II. Le beau. — 1° Le beau a-t-il une réalité objective? Non, répondent les subjectivistes, parmi lesquels Kant; il n'existe qu'en nous. Et une preuve à l'appui de cette thèse nous est fournie par l'extrême désaccord qui règne entre les hommes quand il s'agit de se prononcer sur la valeur esthétique des choses. Telle scène de la nature ou telle forme vivante, jugée belle par les uns, paraît aux autres insignifiante ou laide. Bien plus, il en est qui n'aperçoivent la beauté nulle part; le monde n'est pour eux qu'un système de sensations agréables ou pénibles, utiles ou nuisibles. S'ils ne voient pas le beau au dehors, c'est qu'ils ne l'ont pas en eux; de même, si d'autresle découvrent ou croient le découvrir dans les objets sensibles qui les entourent, c'est qu'ils le portent dans leur âme. La beauté est donc tout intérieure, elle consiste dans l'émotion esthétique elle-même; les choses ne nous paraissent belles qu'à cause de cet épanouissement désintéressé et harmonieux de toutes nos facultés que détermine leur présence; et si, sous l'empire de ce sentiment intime et délicieux, nous produisons une œuvre artistique, cette œuvre elle-même n'est belle que par l'émotion que nous y avons enfermée; l'art n'est que l'émotion esthétique rendue visible dans des formes matérielles.

Que ce subjectivisme renferme une part de vérité, nous ne le nierons pas. Le beau ne se découvre point à nous comme une qualité sensible qui est perçue par le seul fait qu'elle tombe sous le sens approprié. S'il suffisait de voir la nature pour en sentir la beauté, tous goûteraient également ses charmes, ce qui est démenti par l'expérience. Le propre de l'artiste, disait Th. Gautier, c'est de voir; « toute ma valeur, c'est que je suis un homme pour qui le monde visible existe. » A quoi Guyau répond que pour un commissaire priseur le monde visible existe aussi, et que, par conséquent, la chose importante, c'est le point de vue personnel d'où l'on voit, l'angle sous lequel le monde visible apparaît. Les objets ne nous paraîtront donc beaux que si nous savons les regarder avec des yeux d'artistes; c'est en ce sens qu'on a raison d'affirmer que la beauté est en nous; elle n'existe dans les choses qu'en puissance, c'est dans notre âme qu'elle s'actualise. Mais on comprend tout de suite, à ces expressions mêmes, que le subjectivisme absolu est inadmissible. La beauté s'actualise et, pour ainsi dire, prend conscience d'elle-même dans l'émotion esthétique; mais pourquoi cette émotion se produit-elle? d'où vient que les choses, ou du moins certaines choses, ont le privilège de la faire naître? de quelles qualités tiennent-elles cette vertu? Ainsi renaît l'inévitable question du beau objectif.

2° Elle renaît, mais ne s'élucide pas aisément. Les définitions du beau ne se comptent plus. Chaque esthéticien de marque propose la sienne. Lorsqu'il l'a choisie, il se fait fort d'établir qu'elle embrasse tous les cas; et il réussit dans sa démonstration, car quand on fait de ces gageures avec soi-même, il est bien entendu qu'on les gagne. En réalité, toutes ces définitions ont leur intérêt; chacune nous présente la beauté sous l'un de ses aspects; mais, à notre avis, on cherche encore celle qui, ne péchant ni par excès ni par défaut, remplisse cette condition qu'une bonne logique exige, de convenir « à tout le défini et au seul défini. » Mentionnons, sans les discuter, quelques-unes de ces formules. Trois choses, assure saint Thomas, sont requises pour la beauté : l'intégrité, la proportion, l'éclat : *integritas, sive perfectio, proportio, sive consonantia, claritas*. Le beau, a-t-on dit, c'est « la synthèse de l'infini et du fini »; c'est « l'idée manifestée par la matière ». Il est, affirment nombre d'esthéticiens, « l'unité dans la variété », c'est-à-dire l'ordre, mais l'ordre revêtu d'un certain éclat, en deux mots « la splendeur de l'ordre ». D'autres le font consister dans l'expression; nous éprouvons, disent-ils, l'émotion esthétique en présence des choses qui expriment la vie, et particulièrement une vie riche, harmonieuse et triomphante.

3° C'était une idée familière aux anciens que la beauté implique deux éléments : une sorte d'élément féminin, la grâce, *venustas*, et un élément plus viril, la dignité, *dignitas*. Cf. Cicéron, *De officiis*, I, xxxvi. Un fin psychologue de nos jours proposait naguère de retenir cette distinction qui semble exprimer assez heureusement la loi générale du beau; il se plaisait à noter qu'elle a été reprise par certains esthéticiens modernes, spécialement par Schiller. « D'après Schiller, ces deux éléments, la grâce et la dignité, sont à ce point nécessaires pour constituer une chose vraiment belle que le triomphe de l'art, c'est d'introduire la grâce dans les actions qui, par elles-mêmes, présenteraient peut-être un excès de dignité et, inversement, d'introduire la dignité dans les choses dont la grâce risquerait de dégénérer en afféterie ou en mollesse. » Maillet, *Éléments de psychologie de l'homme et de l'enfant*, Paris, 1900, p. 429.

Nous trouverons l'explication des formes ou degrés du beau dans la variété avec laquelle se combinent ces deux éléments essentiels. Quand la grâce domine au point que la dignité s'efface à peu près complètement, nous sommes en présence du joli. Lorsqu'au contraire la dignité l'emporte tellement que l'élément de grâce n'apparaît pour ainsi dire plus, c'est le sublime, sublime de grandeur ou sublime de puissance. Si enfin ces deux choses se mélangent avec égalité et se tempèrent harmonieusement l'une l'autre, nous avons la pure et reposante vision du beau proprement dit.

III. La production du beau dans l'art. — 1° L'art a débuté certainement par l'imitation de la nature. Citons seulement, parmi les témoignages qui appuient cette assertion, les grossiers essais artistiques de nos lointains ancêtres. Les troglodytes de la préhistoire s'appliquaient à reproduire par le dessin sur les murs de leurs cavernes, ou à graver sur le bois ou les os, des formes animales, mammouths, bisons, rennes, ou le corps humain en ses différentes attitudes. Il est du reste fort probable qu'ils n'exécutaient point ce travail par pur amusement; leur art n'était pas un simple jeu; il s'y mêlait quelque obscur motif d'ordre moral et religieux. Signalons à ce propos la part considérable qui revient à la religion dans la naissance de l'art et son développement à travers les siècles. « L'art est le plus souvent une des formes de l'activité religieuse. C'est chez l'homme une manière de confesser sa foi que de façonner la matière pour lui prêter des formes harmonieuses. La mission des artistes est de nous rendre Dieu présent, en donnant une apparence sensible aux objets successifs de la croyance. Une histoire de l'art est une histoire des religions. » Louis Hourticq, *Encyclopédie des beaux-arts*. Paris, 1925, p. 10.

L'art se rattache aujourd'hui encore et se rattachera toujours par des liens étroits à la nature; certains arts surtout, peinture et sculpture, conservent avec elle un contact intime et constant, et sont appelés de ce chef des arts d'imitation. Par sa prodigieuse variété, par la fécondité inouïe avec laquelle elle crée des formes qui ne se répètent jamais, la nature alimente l'inspiration de l'artiste et lui permet de se renouveler sans cesse. Puis, la nature étant le cadre dans lequel se meut notre activité et notre vie même s'insérant dans la nature comme une partie dans le tout, on conçoit que nous nous intéressions surtout, sinon exclusivement, à ce qui nous paraît naturel; les fictions d'une fantaisie débridée peuvent nous divertir

passant; mais nous nous en fatiguons vite; nous us détournons de ce qui est artificiel, maniéré, déclatoire; « ce n'est pas ainsi que parle la nature, » sons-nous avec le poète. Aussi bien, nul ne sait mme le grand artiste fixer sur la nature un regard terrogateur et sagace, sentir palpiter son âme sous les pparences extérieures et deviner sympathiquement ntérêt des plus humbles manifestations de la vie iverselle.

2° Ceci posé, redisons après tant d'autres que l'art est pas une copie de la nature, une réplique du réel, pie qui, dénuée de vie, resterait toujours fort aussous du modèle, réplique si pauvre, en soi, d'intérêt de sens qu'elle n'expliquerait pas l'admiration que s œuvres ont toujours soulevée parmi les hommes. Il a des arts qui, de toute évidence, n'imitent pas la ature : la musique et l'architecture; ceux mêmes qui mitent s'en écartent si visiblement par certains tés qu'il ne nous vient pas à l'idée de leur demander que nous cherchons dans la nature; nous n'attenns pas d'une statue de marbre ou de bronze qu'elle ve de la vie de son modèle; une statue de cire habilement faite nous donne beaucoup mieux l'illusion du el; ce trompe-l'œil nous amuse, mais ne nous émeut as comme la Vénus de Milo ou les Captifs de Michelnge. Ce qui marque bien encore la distinction de la ature et de l'art, c'est que ce dernier nous passionne our ce qui, dans la nature, nous laisse indifférents même excite notre répugnance. On citerait mille xemples qui prouvent que les poètes, les peintres, les culpteurs ont su tirer les plus puissants effets esthéques de la représentation de la laideur physique et orale. La beauté naturelle et la beauté artistique ne nt donc point des valeurs de même ordre; la beauté rtistique découle beaucoup moins du sujet représenté ue de la technique de l'œuvre, de sa force expressive, rtout du tempérament de l'artiste, de ses idées, de s émotions, de son style, *ars homo additus naturæ*. insi l'art est une production originale de l'activité umaine. « Un touriste, écrit Guyau, me disait sur le mmet d'une montagne, au moment où l'aube poinit sur l'extrémité des premières cimes : Vous allez ssister à une sorte de création. — Cette création par lumière d'objets qu'on voyait tout autres sous des yons différents, c'est l'œuvre de l'art. »

3° Nous n'irions pas toutefois jusqu'à prétendre que choix du sujet n'ait aucune importance. Nous penns avec Taine que, toutes choses étant égales d'ailurs, la beauté d'une œuvre d'art croît avec l'imporince et la bienfaisance du caractère. A égalité de énie et d'habileté technique, l'art nous plaît davange et nous émeut plus profondément avec l'image un bel athlète qu'avec celle d'un nain difforme, avec s madones de Raphaël qu'avec les « magots » de éniers, avec l'héroïsme de Polyeucte qu'avec la assesse de Narcisse. Ici se pose la grave question des pports de l'art avec la morale. Discipline originale indépendante, l'art n'est le serviteur ni de la science de la morale; il dégénérerait vite s'il s'assignait mme but direct d'instruire ou de moraliser; sa n est de plaire par la représentation de la beauté. ais cette autonomie ne l'autorise point à ignorer la orale. La doctrine de l' « esthéticisme » qui subornne tout, vérité, utilité sociale, croyances morales, l'art et à ses jouissances, conduit les âmes et les euples à la dissolution. « La beauté, a dit M. Bououx, est un objet exquis de contemplation et de uissance. Mais séparée du tout dont elle fait naturellement partie et cultivée pour elle seule, elle n'acoît l'intensité de la vie dans certaines régions de notre re que pour la diminuer et l'affaiblir dans d'autres gions non moins importantes et non moins relées. » Si le bien et le beau sont distincts, rien ne nous charme tant que de les voir unis. « L'émotion la plus esthétique qu'on puisse exciter en nous est encore l'admiration morale; Corneille l'a cru du moins; dans les chefs-d'œuvre du roman ou du drame, les personnages auxquels nous nous intéressons le plus sont d'habitude ceux que nous admirons davantage. Au contraire, le mépris moral ne tarderait pas à produire le dégoût esthétique si, par une réaction nécessaire, il n'engendrait l'indignation, qui est encore un sentiment moral. » (Guyau.)

IV. Les facultés créatrices du beau : génie, gout, talent. — 1° La puissance proprement créatrice du beau, c'est le génie, dans lequel il faut voir moins une faculté spéciale que la synthèse supérieure et éclatante de toutes les facultés qui concourent à la grande invention. Le génie peut se perfectionner par le travail; il donne toute sa mesure, il revêt ses productions d'une beauté plus achevée lorsqu'il rehausse par la culture ses aptitudes naturelles et qu'il se discipline en se pliant aux règles de son art. Mais, en soi, il est un don inné que ne peut suppléer ni la méthode la mieux appropriée ni la patience la plus longue. Par sa spontanéité, par ses intuitions soudaines, presque miraculeuses, souvent aussi par son étonnante précocité, il échappe à toutes les prévisions et déconcerte tous les calculs; en dépit de toutes les explications déterministes qu'on en a tentées, il est l'affirmation la plus nette de l'individualisme. On connaît la fameuse théorie de Taine qui, traitant les sciences morales par les procédés des sciences naturelles, prétend établir la formule quasi mathématique du génie et le montrer apparaissant à son heure comme le résultat nécessaire de trois causes : la race, le milieu, le moment. Les développements brillants qu'il consacre à cette thèse n'arrivent pas à en masquer l'insuffisance. Prenons l'exemple de la peinture flamande du XVII^e siècle, sur laquelle il écrit des pages remarquables. Certes, Rubens est bien de sa race; il prend ses modèles autour de lui; et pourtant, « ces athlètes aux chairs rouges, aux muscles houleux, ces nymphes blondes, capitonnées, aux cheveux d'or, quel flamand les avait donc peints avant Rubens ? Pas un. » C'est bien la race flamande qui s'agite sur ses toiles, mais la race vue par l'œil de l'artiste. Rubens vivait sous le ciel gris du nord, et la lumière ruisselle sous son pinceau; il habitait un pays froid qui impose le vêtement, et les nudités aux chairs nacrées fourmillent dans son œuvre; son génie n'est donc pas plus résulté fatalement du milieu que de la race. Enfin, l'influence du moment ne fut pas plus nécessitante que les deux autres; car cet art fastueux et superbe a fleuri à l'heure même où la prospérité d'Anvers était en pleine décadence. Sans nul doute, l'homme de génie est de son pays et de son temps; mais sur ces causes extérieures, il fournit une réaction interne qui n'appartient qu'à lui, dans laquelle consiste précisément son génie et que nulle formule n'enferme.

2° Si le génie invente, le goût apprécie; si le premier crée le beau, le second le juge, il est le discernement esthétique. Lorsque l'artiste travaille, c'est son génie qui trouve les idées, c'est son goût qui en opère le triage. Du reste, les deux fonctions peuvent, chez lui, ne point marcher de pair; la puissance d'invention peut être plus riche que la faculté de discernement n'est sûre; dans ce cas, ses créations peuvent étonner encore par leur force et leur originalité; mais leur caractère heurté, leurs négligences, leurs bizarreries affaiblissent l'admiration et font regretter le fini et l'élégante correction qu'une œuvre d'art emprunte à la perfection du goût. Quant au talent, on peut le considérer comme l'habileté technique qui met en œuvre. Avec le génie de la poésie, le grand poète possède le talent des vers; du moins il doit le posséder. Si l'art relève essentiellement de l'inspiration, il se double pourtant d'un

métier; et les fautes de métier sont toujours des imperfections qui diminuent l'effet esthétique. Lamartine, a-t-on dit, fut un grand génie qui dédaigna d'avoir du talent; s'il n'avait pas eu ce dédain, les délicieux accords de sa lyre nous raviraient peut-être encore davantage.

Eug. LENOBLE.

ÉTAT. — C'est la famille qui est la première société humaine. L'autorité paternelle et maternelle y maintient l'ordre en y semant l'amour. Voir FAMILLE. Mais quand les familles se sont développées et multipliées, un moment arrive où une société nouvelle et plus vaste se constitue, c'est la Société civile, c'est l'État.— I. L'État et le droit naturel. II. L'État-Société. III. L'État-Autorité. IV. Le rôle de l'État. V. L'État et la religion. VI. L'État et les formes de gouvernement. VII. L'État et les États.

I. L'ÉTAT ET LE DROIT NATUREL. — Laissons aux sociologues le soin d'étudier l'infinie variété des circonstances secondaires qui donnèrent naissance aux divers États, et, allant plus au fond des choses, voyons l'élément qui leur est commun à tous : la naturelle sociabilité de l'homme.

De ce point de vue élevé, la société civile est de droit naturel, et donc divin. Il faut insister sur ce point : car c'est une grande erreur des temps modernes de croire que, parce que l'homme fait et défait des lois innombrables et infiniment changeantes, il a fait aussi la loi même de la société, comme l'enfant qui, après avoir modifié l'agencement de ses jouets ou de sa petite chambre, croirait avoir construit lui-même la maison qui l'abrite. Soyons plus modestes et plus justes : c'est la nature humaine qui est créatrice de l'édifice social, de par une inclination indestructible que Dieu a déposée en elle. Il y a donc, dès le début, une loi qui nous domine, et dont c'est l'honneur de la volonté libre de l'homme de reconnaître la souveraineté foncière et d'y collaborer.

C'est à Grotius (1583-1645), puis à Hobbes (1588-1679) que l'on doit l'idée première de l'État ne s'expliquant que par un contrat des hommes entre eux. J.-J. Rousseau (1712-1778) n'a fait qu'apporter à cette thèse, enfouie dans de gros livres, le prestige de son sophistique talent. Le poison existait avant lui, il l'a mis dans une coupe enchanteresse, et l'univers y a trempé ses lèvres trop longtemps.

II. L'ÉTAT-SOCIÉTÉ. — Mais cet État n'est pas une création première et totale. Avant lui, il y avait quelque chose, il y avait les hommes, il y avait les familles, il y avait les groupements de travail, il y avait des êtres religieux et moraux. Devenant sujets ou citoyens, les hommes disparaissent-ils, et aussi les pères de famille, et les travailleurs, et les croyants faisant partie d'une Église? N'y a t-il pas là des droits antérieurs et supérieurs?

C'est le christianisme qui a posé et résolu ces questions fondamentales.

La grandeur apparente des cités antiques et leur misère profonde fut précisément de croire que la société se confondait avec l'État, qu'elle perdait en lui toute existence indépendante et réelle, et que c'était par un universel asservissement que l'homme devait payer l'écrasante splendeur de l'ensemble. Le sage Plutarque écrivait sans étonnement qu'à Sparte il n'était permis à personne d'organiser sa vie à sa propre guise; mais on prescrivait à chacun ce qu'il devait manger et boire, chaque pas qu'il devait faire, comme s'il se fût agi de soldats en campagne. Et Platon disait à cette Athènes tant vantée : « Vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes et vous avez encore bien moins le droit de considérer votre possession comme votre propriété, car tout appartient à l'État. » Socrate lui-même enseignait que « ce que l'État ordonne est juste, juste est celui qui fait la volonté de l'État. »

Où étaient dans la cité antique la conscience, la liberté, le droit, le sens de la justice? Nulle part et nul n'en avait l'idée. On eût dit que pour tous, pour les hommes d'État comme pour les jurisconsultes, il était impossible de concilier l'indépendance des membres avec le dévouement à l'ensemble, la liberté personnelle avec l'autorité, la conscience avec la loi.

Le christianisme résolut le problème politique en résolvant le problème fondamental de la formation de la conscience chrétienne. Quand cette conscience fut créée, les conséquences terrestres allaient en découler.

Lacordaire, 33e conférence de Notre-Dame, 1845, a bien montré, avec une éloquence souveraine et quelque peu ironique, le procédé du Christ :

> Ce miracle vous pèse, je le sais, dit-il; vous demandez même ingénieusement dans quelle page de l'Évangile l'esclavage a été positivement réprouvé et aboli. Eh! mon Dieu! dans aucune page, mais dans toutes à la fois. Il n'a pas dit un seul mot qui n'ait été une condamnation de la servitude et qui n'ait rompu un anneau des chaînes de l'humanité. Quand il se disait fils de l'homme, il affranchissait l'homme; quand il disait d'aimer son prochain comme soi-même, il affranchissait l'homme; quand il choisissait des pêcheurs pour apôtres, il affranchissait l'homme; quand il mourait pour tous indistinctement, il affranchissait l'homme. Accoutumés que vous êtes aux révolutions légales et mécaniques, vous demandez à Jésus-Christ le décret qui a changé le monde, vous êtes étonnés de ne pas le rencontrer dans l'histoire, formulé à peu près comme ceci : « Tel jour, à telle heure, quand l'horloge des Tuileries aura sonné tant de coups, il n'y aura plus d'esclaves. » Ce sont vos procédés modernes. Mais remarquez aussi les démentis que leur donne le temps, et comprenez que Dieu qui ne fait rien sans le libre concours de l'homme, emploie dans les révolutions qu'il prépare un langage plus respectueux pour nous et plus sûr de son efficacité.

Comme c'est le christianisme qui a créé et qui maintient cette indépendance de l'homme et des groupes naturels auxquels il appartient, il fallait s'attendre à ce que l'État moderne, qui a rompu ouvertement avec le christianisme, nous apparût à nouveau sous le masque hideux de l'État antique. Et, en effet, le XIXe siècle a vu se briser les classes, les corporations, les associations libres, les congrégations, et se dissoudre le corps social. Il n'y eut plus que l'État, comme dans la Rome païenne, avec la seule différence que c'est une collectivité (Assemblée, Chambre, Sénat), qui règne et opprime, au lieu de Caracalla et de son cheval.

La réaction heureusement est venue, et la grande œuvre de nos jours est la reconstitution de tous les groupements naturels ou conformes au droit naturel, éléments essentiels de la société et vraies barrières contre l'absolutisme de l'État.

La reconstitution de tous ces groupements, familles, associations professionnelles et autres, ayant été accomplie, la société civile se reconstituera pareillement. Non pas qu'elle ne soit que l'ensemble des groupements préexistants. La société civile est plus qu'une addition de groupes. De leur réunion se forme un être nouveau, tendant à un but qui n'est pas le but particulier poursuivi par eux, mais qui est un but spécial, ce que l'on appelle le bien commun réalisé par l'accord transcendant des biens particuliers dûment respectés.

III. L'ÉTAT-AUTORITÉ. — Nulle société, si petite soit-elle, ne peut vivre sans une autorité qui ramène tous ses membres à l'unité et réalise la fin commune. Ainsi en est-il de la famille, et des autres groupements. Ainsi en est-il *a fortiori* de cette vaste société qu'on appelle la société civile.

Mais d'où vient cette autorité? Oublions les moyens humains qui désignent telle ou telle personne parce qu'elle a force, ou, intelligence, ou richesses, ou élo-

quence. Élevons-nous plus haut. D'où vient cette autorité, ou, pour mieux dire, ce droit de commander? De la même source que la société, c'est-à-dire de la nature, c'est-à-dire encore de Dieu. Si, en effet, Dieu a fait la société, il a fait aussi ce sans quoi elle ne peut durer, c'est-à-dire l'autorité.

Il faut que l'esprit public de nos jours soit bien affaibli pour se défier de cette doctrine comme si elle était attentatoire de nos droits, et ne pas voir qu'elle est au contraire un suprême hommage à la dignité de l'homme, qui est trop grand pour obéir à l'homme. Dieu laisse toute latitude aux hommes de choisir le dépositaire du pouvoir. Mais quand les hommes ont choisi, c'est Dieu qui, pour rendre le chef plus respectable dans l'exercice du commandement et le sujet plus digne dans la pratique de l'obéissance, lui confère le droit qui est une participation à sa suprême majesté.

Dès lors l'autorité de l'État devient quelque chose de sacré puisque Jésus-Christ la fait descendre d'en haut et lui élève un trône jusque dans les consciences. « Tu n'aurais pas d'autorité sur moi, si cela ne t'avait pas été accordé d'en haut; » « Rendez-à César ce qui est à César » : ces deux paroles du Christ font rentrer l'obéissance à l'État parmi les commandements divins. Et saint Paul ne sera que l'écho des enseignements du Maître quand il dira, Rom., XIII, 1 : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu. Il est donc nécessaire de vous soumettre, non seulement par crainte, mais aussi par conscience. »

IV. Le role de l'État et ses limites. — 1. Revêtu de cette autorité, quel usage doit-il en faire? D'une manière générale, son but est de fournir « la suffisance parfaite de la vie », comme parle saint Thomas. Il doit donc poursuivre le bien commun, qui est principalement un bien moral, mais aussi un bien matériel, une société humaine bien constituée devant posséder en même temps une certaine somme de biens extérieurs requis pour l'exercice de la vertu. Dans son *De regimine principum*, serrant le problème de plus près, saint Thomas a résumé le rôle de l'État en trois petites phrases pleines de sens : « corriger les désordres », « combler les lacunes », « promouvoir le progrès ». « Corriger les désordres », et donc intervenir quand il y a dans la société des injustices graves, car il est gardien de la justice. « Combler les lacunes », ce qui lui permet, en certains cas urgents, d'intervenir en des matières qui n'entrent pas normalement dans son rôle, mais ce qui l'oblige aussi à se rendre inutile en rétablissant les organismes dont il a momentanément exercé les fonctions. (C'est ce qui a eu lieu relativement aux organisations professionnelles longtemps supprimées et enfin rétablies par la loi de 1884.) Enfin « promouvoir le progrès », afin de diriger dans la voie droite l'évolution continue des sociétés humaines.

Léon XIII a, dans l'encyclique *Rerum novarum*, exposé à grands traits le rôle général de l'État :

> Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un concours d'ordre général, fourni par toute l'organisation même des lois et des institutions; c'est-à-dire que, de l'ordonnance même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans effort la prospérité tant publique que privée... Or ce qui fait une nation prospère, ce sont des mœurs pures, des familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et d'autres éléments du même genre.

Plus loin, Léon XIII demande que l'État joigne à ce souci du bien commun un soin *spécial* pour les humbles, et il ajoute que « cette sollicitude, bien loin de préjudicier à personne, tournera au contraire au profit de tous; car il importe souverainement à la nation que des hommes qui sont pour elle le principe de biens aussi indispensables ne se trouvent pas continuellement aux prises avec la misère. » Nous aurons l'occasion d'exposer plus longuement ce point particulier. Voir Ouvriers (*Encyclique sur la condition des*).

2. Les limites des droits de l'État peuvent se résumer en deux phrases : respecter l'activité propre des groupements sociaux sur tous les terrains, et dans ses interventions « ne jamais s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les excès et écarter les dangers. »

Ce seraient donc des abus, de la part de l'État, d'agir directement sur la production des richesses, d'introduire l'économie politique dans son administration même, comme le veulent les socialistes, de pénétrer à tout instant au foyer familial, abus aussi dangereux que de rester impassible spectateur des luttes économiques, politiques ou sociales, comme le voudraient les partisans attardés d'un libéralisme vieilli.

Par la doctrine ci-dessus exposée, l'on évite tout à la fois, d'une part, l'annihilation de l'État et son absolutisme, d'autre part, l'indépendance exagérée de l'individu et des groupes sociaux et la compression du ressort de leurs légitimes initiatives.

V. L'État et la religion. — C'est un principe incontestable que la nature et la raison reconnaissent l'obligation d'adorer Dieu et de l'honorer. Mais si chaque homme en particulier est tenu à rendre à Dieu ce culte sacré de l'adoration, pourquoi leur réunion en société civile n'y serait-elle pas soumise aussi? Et comme il n'y a qu'une religion qui est vraie, c'est à celle-là que la société civile doit son adhésion et sa protection.

Ce qu'on appelle, de nos jours, de ce nom barbare « la laïcisation de l'État » est donc une erreur grossière qui ne tient compte, ni de l'origine de la société, ni de sa dépendance comme telle vis-à-vis de Dieu, ni du droit des citoyens à atteindre leur fin.

Jamais l'Église n'abandonnera cette *thèse;* elle ne tolérera que pour des raisons graves, pour un plus grand mal à éviter ou pour un plus grand bien à atteindre, et dans certaines circonstances spéciales où l'unité de foi a été longtemps rompue, que l'on mette toutes les religions et tous les cultes sur le même pied.

C'est toute la question des *libertés modernes* et des relations entre l'Église et l'État. Voir Église, Libertés modernes.

VI. L'État et les formes de gouvernement. — Dans la famille, le père et la mère sont désignés par la nature pour exercer l'autorité. Il n'en est pas ainsi dans la société civile où nul n'est désigné naturellement pour commander. Dieu y veut l'autorité, mais il laisse aux hommes et aux circonstances de déterminer la forme du pouvoir, le sujet en qui il résidera et le mode de transmission. Comme le dit Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, p. 27 : « Le pouvoir civil offre ainsi un mélange d'absolu et de relatif : il tient de Dieu son principe; il reçoit des événements humains les modalités qui le spécifient. » Léon XIII avait dit trois ans auparavant dans sa lettre du 16 février 1892, *Au milieu des sollicitudes*, que « si chaque forme politique est bonne par elle-même, cependant chaque peuple a la sienne. Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines. »

On sait que bon nombre de grands théologiens enseignent que le pouvoir est conféré par Dieu *immédiatement* à la multitude et que celle-ci la communique à un

sujet de son choix, constituant ainsi la monarchie, ou l'aristocratie, ou la démocratie. Voir DÉMOCRATIE.

Disons-le tout de suite : cette doctrine n'a rien de commun avec l'erreur de Rousseau qui voit dans le peuple la *source* de l'autorité, au lieu de n'y voir qu'un canal communiquant ce qu'il a reçu.

Quant aux formes gouvernementales que la société choisit, l'Église n'a jamais voulu s'enchaîner à l'une ou à l'autre. Ayant à exercer son apostolat partout, elle a vu, mieux que d'autres, la relativité et la prodigieuse variété de toutes ces formes politiques, et pourvu qu'elles fassent régner l'ordre et la justice, elle s'y accommode et les accepte loyalement.

Ces principes suffisent à montrer ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans certaines phrases ou théories de Joseph de Maistre, de Bonald, ou de plusieurs de nos contemporains.

La formule « Politique d'abord ! » est une de ces formules équivoques qu'un chrétien ne devrait pas employer. Si elle signifie « Autorité d'abord », l'Église l'approuve et applaudit. Mais si elle veut signifier « Forme gouvernementale spéciale d'abord », l'Église ne l'acceptera jamais, pas plus que ses fidèles enfants qui craindraient à bon droit de compromettre la pureté de sa doctrine et la nécessaire liberté de son apostolat dans le monde.

VII. L'ÉTAT ET LES ÉTATS. — Le développement exagéré des nationalismes, ou, si l'on préfère, l'individualisme aigu des nations modernes, leur a fait perdre de vue que, de même qu'il y a un bien commun des individus. réunis en société, il y a un bien commun des États. L'humanité est un vaste organisme, et les peuples ne sont que des membres de ce grand corps.

Il y a donc un droit international. Voir ce mot.

Respecter et faire respecter la vie d'un État à l'existence ou à l'indépendance duquel on voudrait porter atteinte, apporter un concours positif à la prospérité générale de tous, enfin travailler à la réalisation d'un grand but commun, la diffusion de la vraie civilisation, c'est-à-dire du règne de Dieu ici-bas : tels sont les trois principaux devoirs des États entre eux.

Le paganisme n'a jamais soupçonné ce noble idéal, puisque pour lui tous les étrangers étaient des « barbares », et que les droits de chaque État s'étendaient jusqu'où allait sa force. Le christianisme a réappris au monde son unité originelle et, par la proclamation de sa catholicité, il a presque aussitôt commencé la construction du temple sublime d'une Société religieuse des nations, ce que Lacordaire appelait « la basilique des esprits », sans sacrifier d'ailleurs ni les droits de la raison, ni ceux de la liberté, ni ceux de chaque patrie.

La chrétienté réalisa un peu au Moyen Age l'équivalent politique de l'œuvre immortelle de l'Église sur le terrain religieux. Puis ses grands théologiens tracèrent les premiers linéaments du droit international, droits de conquête et de guerre, traités de paix, etc., la plupart avant Hugo Grotius dont le succès d'ailleurs fut prodigieux. Mais il eût fallu que les peuples restassent de plus en plus unis à l'Église, et c'était l'ère des sécularisations qui allait s'ouvrir. La condition du succès était que la politique devienne morale, ainsi que le reconnaissait Kant quand il écrivait dans son opuscule *Zum ewigen Frieden* (Pour la paix éternelle) : « Ce n'est que de l'éthique que la paix peut provenir; le droit ne peut faire autre chose que de coopérer à son introduction et à son maintien, supposé que lui-même soit moral. » Des flots de sang ont coulé depuis lors, hélas ! parce que la politique des États n'a pas su devenir morale, et la dernière guerre a été effroyablement horrible qu'une fois de plus les hommes ont pensé à la paix internationale, et qu'ils ont jeté en hâte les fondements d'une Société des nations. Voir ce mot.

On a donc créé un mécanisme et il faut s'en réjouir, quelque fragile qu'il soit encore. Mais quel esprit l'animera? Et cet esprit sera-t-il assez puissant pour dominer les intérêts, les ambitions et les passions? On compte beaucoup sur le règne du droit, et les jurisconsultes abondent autour du tapis vert de Genève. Qu'ils se rappellent la parole de Kant que nous venons de citer : « Ce n'est que de l'éthique que la paix peut provenir; le droit ne peut que coopérer à son introduction et à son maintien, supposé que lui-même soit moral. » Or la morale, la vraie, la morale chrétienne, tous savent qui en a le dépôt et qui en dispense les trésors féconds : c'est l'Église catholique, et son chef, le pape.

Encycliques *Immortale Dei* de Léon XIII sur la constitution chrétienne des États; *Sapientiæ christianæ* et *Libertas* sur les libertés modernes; M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Paris, 1895; Henri Pesch, *La notion chrétienne de l'État*, Louvain, 1897; Ch. Antoine et H. du Passage, *Cours d'Économie sociale*, Paris, 1924; G. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1896; Valton, *Droit social*, Paris, 1906; Chabin, *Les vrais principes de droit naturel*, Paris, 1901; plusieurs volumes des Semaines sociales de France, en particulier Rouen (1910) et Strasbourg (1922).

Paul SIX.

ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE. — I. Historique. II. État actuel.

I. HISTORIQUE. — Cet immense territoire a été peuplé par des émigrés de différentes nations européennes, les premiers venus dans un but de colonisation les autres à cause des persécutions, qui ont suivi la Réforme : épiscopaliens d'Angleterre en Virginie, catholiques du Maryland, puritains d'Angleterre passés par la Hollande et abordant sur le *Mayflower* pour fonder la colonie de New-Plymouth, réformés hollandais qui colonisèrent New-York, quakers amenés par William Penn en Pensylvanie et créant Philadelphie; attirés plus tard par l'espoir d'une liberté plus grande et d'un travail plus rémunéré, en si grand nombre que l'émigration dut être limitée d'un façon de plus en plus stricte. L'Ouest a dû se mettre en garde contre la race jaune de plus en plus envahissante, ce qui a créé un conflit menaçant avec le Japon qui s'affirme comme un puissant rival.

Les Anglais obtinrent la prépondérance après que Louis XV eut, en 1759, renoncé à la fondation d'un empire français au Canada. Mais l'Angleterre ayant mécontenté les colons par l'*Acte de navigation*, puis par l'*Acte du timbre*, ceux-ci protestèrent juridiquement d'abord (1765), enfin par les armes (1775). Un Congrès continental décréta la rupture avec la métropole et confia la direction de la guerre à Washington. Les débuts assez malheureux ne découragèrent pas le général, qui fut proclamé dictateur. Il était soutenu officieusement par la France, qui lui envoyait des armes et des volontaires, parmi lesquels Lafayette, et qui signa plus tard une alliance défensive (1778). La capitulation de Yorktown (1781) arracha à l'Angleterre le *traité de Versailles* par lequel elle reconnaissait l'indépendance des 13 États-Unis.

Ceux-ci devaient bientôt s'agrandir : Kentucky (1792); Tennessee (1796); Ohio (1802); la Louisiane achetée en 1803 au premier consul, qui se sentait incapable de la défendre contre les Anglais, immense territoire allant du golfe de Mexique aux Grands Lacs canadiens et dans lequel seront constitués 15 États; Floride achetée en 1819 à l'Espagne par le président, Monroë, dont la formule simpliste passera à la postérité : « L'Amérique aux Américains » (*Message* au Congrès de 1823). En 1848, les Américains annexèrent le Texas, le Nouveau-Mexique et la Californie par le traité de Guadeloupe qui mit fin à la guerre contre le Mexique. En 1867, l'immense territoire de l'Alaska fut acheté à la Russie.

THEOLOGICAL LIBRARY Baden College

C'est ainsi que l'*Union* groupe 47 États formant une superficie plus de 17 fois supérieure à la France et réunissant plus de 112 millions d'habitants. L'Unité fut compromise par la *Guerre de Sécession* (1861-1865), causée entre les États du Nord et ceux du Sud par des divergences de race, de religion, d'intérêts économiques et notamment par la question de l'esclavage. Onze États du Sud refusèrent de reconnaître le président abolitionniste Abraham Lincoln, retirèrent leurs représentants au Congrès, élurent un président, Jefferson Davis, et prirent pour capitale Richmond en Virginie. Les armées du Nord, conduites par les généraux Grant et Sherman, finirent par l'emporter après de nombreux combats et les États du Sud durent ratifier la suppression définitive de l'esclavage pour recouvrer leurs droits politiques.

Les États-Unis, rebelles à toute influence de l'Europe chez eux, se montrèrent hostiles à l'intervention de Napoléon III dans les affaires du Mexique. Ils ne furent nullement étrangers au mouvement d'indépendance des colonies espagnoles d'Amérique du Sud. En 1889, réuni à Washington, un Congrès panaméricain groupa 16 États latins de l'Amérique du Sud et du Centre; on y élabora des traités de commerce et une convention d'arbitrage entre tous les États d'Amérique. En 1917, ils ont acheté les Antilles Danoises : Saint-Jean, Saint-Thomas, Sainte-Croix, En 1925, le président Coolidge vient d'intervenir comme arbitre entre le Chili et le Pérou.

Bientôt leurs regards se sont portés hors du nouveau monde. En 1898, ils ont annexé les îles Hawaï, qui leur ont fourni une puissante base navale dans le Pacifique; la guerre contre l'Espagne se termina par l'annexion de Porto-Rico et des Philippines et le protectorat de Cuba (*Traité de Paris*, 1898); peu après, ils annexaient l'île Guam dans l'Archipel des Mariannes et l'île Toutouila dans celui de Samoa. Ils ont participé en 1899 à la *Conférence* de La Haye provoquée par le tzar Nicolas II pour la limitation des armements et la réglementation des guerres. Ils se substituèrent à la Compagnie Française du Panama pour l'achèvement du canal. Après avoir fomenté contre la Colombie la révolte du département de Panama, ils garantirent l'indépendance de la nouvelle République, moyennant la cession des ports de Colom et de Panama et d'une bande de territoire sur chaque rive du canal devenu ainsi leur propriété. En 1913, ils ont proclamé leur protectorat sur la République du Nicaragua. Les révolutions qui désolent le Mexique depuis des années sont en partie causées par leur rivalité avec l'Angleterre au sujet des pétroles. En 1900, les troupes américaines s'unirent aux forces européennes qui marchèrent sur Pékin pour réprimer les Boxers. En 1903, Rooswelt intervint comme médiateur dans la guerre russo-japonaise et ce fut sur le territoire de l'*Union* que les belligérants signèrent le traité de Portsmouth. En 1907 et 1908, des accords furent signés avec la Chine et le Japon pour la garantie mutuelle du *statu quo* dans le Pacifique.

En 1914, les États-Unis n'intervinrent d'abord que pour ravitailler la population civile de la Belgique envahie. Mais, le 7 mai 1915, les Allemands coulaient le paquebot *Lusitania*. Bien loin de tenir compte des représentations du gouvernement de Washington, ils aggravaient leur cas en proclamant, le 1er février 1917, la guerre sous-marine à outrance, c'est-à-dire en s'arrogeant le droit de couler sans avertissement, quels que fussent le pavillon et le chargement, les bâtiments surpris autour des côtes de l'Angleterre, de la France et de l'Italie. Les relations diplomatiques furent dès lors rompues et la guerre fut déclarée le 6 avril. En attendant que l'armée nationale fût constituée, les États-Unis mirent aussitôt leur flotte, leur matériel et leur or dans l'un des plateaux de la balance où se décidait le sort du monde. En novembre 1918, plus de deux millions de soldats avaient traversé l'Océan avec des pertes insignifiantes, et le flot menaçait de se continuer progressivement avec un débit de plus de 300 000 hommes par mois. Les troupes américaines prirent une part importante dans les combats des trois derniers mois et contribuèrent à démoraliser par leur nombre autant que par leur valeur un ennemi déjà à bout de souffle.

Le président Wilson désira longtemps « la paix sans victoire » et, pour la procurer, il offrait encore sa médiation le 22 janvier 1917 dans son *Message* au Sénat américain : « Je propose, pour tous les peuples, un gouvernement établi par le consentement du gouverné, la liberté des mers, la limitation des armements sur terre et sur mer, de façon que l'armée et la marine soient simplement des auxiliaires de l'ordre, et non plus les instruments de l'agression et de la violence égoïstes. »

Devenu belligérant, Wilson garda les allures d'un médiateur. Il dictait à l'avance les conditions de la paix qu'il ramenait à *quatorze points :* l'établissement de la paix sur le droit et le principe des nationalités; — l'évacuation de la Belgique et la restauration de son entière souveraineté; — la libération de toutes les Russies, de la Roumanie, de la Serbie, du Monténégro, et de tout le territoire français avec sa restauration complète dans les parties envahies et la réparation du tort fait à la France par la Prusse en 1871 en ce qui concernait l'Alsace-Lorraine; — un réajustement des frontières italiennes; — la constitution d'un État polonais pleinement indépendant; — l'autonomie des peuples de l'Autriche-Hongrie; — la réduction des armements nationaux à l'extrême limite compatible avec la sécurité intérieure de chaque pays; — l'octroi à toutes les nations, par cession de territoires ou servitude de passages, d'un débouché sur la mer; — l'ouverture permanente et libre des Dardanelles et du Bosphore aux navires de toutes les nations; — la liberté absolue de navigation sur les mers en dehors des eaux territoriales de chaque pays; — la suppression aussi totale que possible des barrières économiques; — la formation d'une Société générale des Nations pour fournir, dans tous les États, des garanties réciproques d'indépendance politique et territoriale.

Ce fut à lui que l'Allemagne épuisée adressa sa demande d'armistice, il la transmit au Comité interallié de Versailles et l'armistice était signé le 11 novembre à Rethondes. Dérogeant, malgré des protestations très vives, à l'usage des présidents qui ne quittent pas le territoire de l'Union, il vint lui-même en Europe participer aux pourparlers qui aboutirent au traité de Versailles (28 juin 1919). Il s'engageait avec la Grande-Bretagne, « à garantir à la France l'assistance militaire dans le cas d'une agression non provoquée dirigée contre elle par l'Allemagne. »

A ce moment les États-Unis parurent les arbitres de la paix mondiale; malheureusement Wilson ne put imposer son influence au Sénat américain, qui, pour des raisons de politique intérieure, refusa de ratifier le traité de Versailles ainsi que le pacte de garantie. Depuis, les démocrates ont perdu le pouvoir et les républicains qui leur ont succédé sont opposés à toute intervention trop directe dans les affaires européennes. Il y eut néanmoins en 1921 une conférence à Washington pour la limitation des armements navals.

Les États-Unis, qui ne comprennent pas clairement les vraies difficultés de l'Europe, prennent souvent vis-à-vis d'elle une attitude distante et hautaine, et lui prodiguent des conseils de sagesse, oubliant peut-être que les conseils les plus sages ne sont pleinement

acceptés qu'à condition d'apparaître à tous nettement désintéressés.

II. État présent. — 1° *Situation religieuse en général.* — Les premiers colons étaient généralement des hommes qui avaient souffert et émigré en raison de leurs convictions religieuses; cependant ils ne renoncèrent à l'intolérance dont ils avaient été tous plus ou moins victimes qu'après la guerre de l'*Indépendance*. La Constitution de 1787 déclare : « Le Congrès ne doit publier aucune loi qui rende un culte religion d'État ou en entrave l'exercice. » Aucun *test* religieux ne pourra jamais être exigé comme condition d'aptitude pour aucune fonction ou charge publique des États-Unis. Les divers États ne suivirent pas immédiatement l'exemple donné par la Confédération : ainsi les catholiques continuèrent à être exclus des fonctions publiques jusqu'en 1806 dans l'État de New-York, en 1830 dans la Virginie, en 1844 dans le New-Jersey et en 1882 dans le New-Hampshire. Il y a de temps en temps des réveils de l'esprit sectaire : tels que le Ku-Kux-Klan, dirigé d'abord contre les nègres et les juifs, maintenant aussi contre les catholiques; mais le bon sens public réagit contre ces partis extrêmes. En 1922, l'État d'Orégon ayant voté une loi obligeant tous les enfants à fréquenter l'école publique, deux écoles privées intentèrent un procès à l'État devant le tribunal fédéral; celui-ci rejeta en janvier 1924 comme inconstitutionnelle la loi de l'État d'Orégon pour les raisons suivantes : Un État ne peut, sous prétexte de police, priver quelqu'un de sa liberté et de son droit; les écoles paroissiales ont un droit naturel à donner l'enseignement élémentaire; elles aident l'État à réaliser sa politique de l'instruction obligatoire; les sociétés ont les mêmes droits naturels que les individus à diriger des écoles privées. Cf. William D. Guthris, *Correspondant* du 10 octobre 1924.

Il n'y a pas de religion d'État. L'État ne subventionne aucun culte ni aucun établissement religieux, il évite de s'immiscer dans les affaires purement religieuses. Par ailleurs sa neutralité est bienveillante au christianisme; il reconnaît et favorise le droit d'association et fait observer les statuts et règlements que les associations religieuses se sont donnés conformément aux lois. Si des procès s'élèvent au sujet des propriétés ecclésiastiques, les tribunaux conforment leurs décisions aux lois en vigueur dans cette Église; pour l'Église catholique, on se règlera sur le droit canon. Les biens d'Église sont généralement reconnus d'utilité publique et, à ce titre, exonérés d'impôts. La plupart des États observent rigoureusement le dimanche. Les séances du Congrès commencent par la prière. Chaque année, le président de la République fixe un jour d'action de grâce; il peut imposer, dans les circonstances graves, un jour de pénitence et de prières publiques. Le régime est neutre, il n'est pas athée.

2° *Catholicisme.* — Sans parler des missionnaires scandinaves qui seraient venus dès le XI^e^ siècle, les États du Sud furent évangélisés au XVI^e^ siècle par des Espagnols, ceux de l'Est et du Nord-Ouest par des prêtres anglais chassés de leur pays. En 1634, sous la conduite de lord Baltimore, abordaient deux vaisseaux l'*Arche* et la *Colombe*, chargés d'exilés catholiques; ceux-ci donnèrent au pays qu'ils colonisèrent le nom de Maryland. Ils proclamèrent la liberté des cultes et refusèrent d'en subventionner les ministres. Ils furent souvent persécutés par la métropole et eurent tout à gagner de l'Indépendance. En 1784, ils obtinrent de Rome un préfet apostolique, le Père Carroll, lequel fut nommé en 1789 évêque de Baltimore. Il n'y avait alors dans tout le pays que 30 000 fidèles, dont 20 000 en Maryland avec 25 prêtres; il n'y avait de collège qu'à Georgetown. En 1790, M. Émery supérieur général de Saint-Sulpice, fonda le séminaire de Baltimore. En 1809, le sulpicien Dubois fonda à Emmitsburg un collège qui fut appelé une pépinière d'évêques. Bientôt on vit s'implanter les dominicains au Kentucky, les augustins à Philadelphie, les carmélites à Baltimore, les clarisses et les visitandines à Washington; Mme Seton, protestante convertie, fondait les sœurs de charité américaines. En 1808, Pie VII donnait à Baltimore 4 suffragants. Mgr Dubourg, évêque de la Nouvelle-Orléans, confia son séminaire aux lazaristes, ouvrit un pensionnat de dames du Sacré-Cœur et contribua, après un voyage à Lyon, à l'établissement de la Propagation de la Foi. Mgr Maréchal, troisième évêque de Baltimore, dut s'opposer à l'indépendance exagérée de certaines commissions laïques ou *Trustees*, qui voulaient empiéter sur le pouvoir ecclésiastique et les fit condamner par Pie VII. Il obtint également de Rome le droit pour les évêques américains de présenter les candidats aptes à l'épiscopat, rendant ainsi leur choix indépendant de l'ingérence des États européens. En 1829, Mgr Whittfield réunit le premier concile de Baltimore (6 évêques). L'immigration irlandaise étant venue augmenter le nombre des catholiques, ceux-ci durent lutter contre le mouvement du *Native Americanism*, dirigé d'abord contre les étrangers, mais qui se tourna contre eux; on tenta de les exclure des charges civiles. En 1852, se tint le premier concile national présidé par Mgr Kenrick (5 archevêques et 25 évêques),

Pendant la guerre de Sécession, le gouvernement de Washington choisit Mgr Hughes, archevêque de New-York, pour plaider sa cause auprès des gouvernements d'Europe. En 1866, deuxième concile national présidé par Mgr Spalding (7 archevêques, 38 évêques, 3 abbés mitrés, 120 théologiens). En 1875, l'archevêque de New-York est créé cardinal. En 1884, troisième concile national, présidé par Mgr Gibbons, archevêque de Baltimore, nommé à cet effet délégué apostolique du Saint-Siège (75 archevêques ou évêques, 5 abbés mitrés, 32 supérieurs d'ordres religieux, 11 supérieurs de séminaires, plus de 100 théologiens). On élabora une législation ecclésiastique admirablement adaptée aux nécessités de temps et de lieu. Gibbons fut élevé au cardinalat en 1886. Depuis sa mort, Rome a créé 4 cardinaux, augmentant ainsi la représentation dans le Sacré-Collège de cette Église jeune mais à la vitalité puissante et à la générosité inlassable. En 1889, le centenaire fut célébré de la fondation du premier diocèse et de l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique aux États-Unis; il fit voir le progrès accompli en un siècle : 14 archevêques, 73 évêques, 10 000 prêtres, 10 millions de fidèles. En 1892, une délégation apostolique permanente est créée à Washington, délégation purement ecclésiastique et non diplomatique. Sans être reconnu officiellement par l'autorité civile, le délégué apostolique reçoit les honneurs dus à sa dignité de haut fonctionnaire de l'Église romaine.

Le mode de *nomination des évêques* fut réglé par les deux conciles nationaux de 1866 et 1884 : tous les trois ans, chaque évêque envoie à son métropolitain et à la Propagande le nom des ecclésiastiques qu'il juge dignes de l'épiscopat; en cas de vacance du siège, les prêtres électeurs se réunissent et envoient aux évêques de la province et à la Propagande une liste de 3 noms; dans les dix jours, les évêques de la province se réunissent à leur tour et forment une liste de 3 noms, ils ne peuvent écarter un nom proposé par les prêtres sans motiver leur refus; Rome se réserve de nommer en dehors des candidats présentés; pour élire un archevêque, tous les métropolitains doivent être présents. — Ceci a été modifié, le 25 juillet 1916, par un décret de la Consistoriale : tous les deux ans, pendant le carême, l'évêque réunit ses consulteurs, puis les curés inamo-

vibles, pour proposer un sujet à élire à un futur diocèse vacant; après Pâques, les évêques se réunissent chez le métropolitain et donnent à leur tour leur vote sur les candidats déjà désignés, auxquels ils peuvent en ajouter d'autres; on envoie le tout au Saint-Siège, qui a le temps de prendre, au besoin, un supplément d'information.

En 1890, Cahensly, président en Allemagne de l'œuvre des émigrants, demanda à Rome, avec le concours de l'Autriche et de l'Italie, de donner aux diverses populations des États-Unis des évêques de leur nationalité d'origine. Léon XIII refusa cette demande, en apparence si légitime, qui n'aurait abouti qu'à émietter l'Église d'Amérique en plusieurs Églises nationales distinctes et à lui donner une apparence de colonie étrangère.

Ordres religieux. — L'Amérique possède tous les ordres religieux de l'Église latine, sauf les chartreux. Elle a en plus plusieurs congrégations fondées par elle : sœurs oblates de Saint-François, fondées en 1810 par le sulpicien Joubert pour les écoles nègres; sœurs de charité fondées par Mme Seton, protestante convertie; société des Paulistes, fondée par le P. Hecker principalement pour la conversion des protestants; branche américaine des joséphites, qui évangélisent les nègres et ont en outre 2 séminaires, 1 collège, de nombreuses écoles et quelques paroisses, Il y a 45 congrégations religieuses d'hommes, 95 de femmes; 36 sont d'origine française.

Enseignement. — L'Université catholique de Washington fut fondée en 1888 sous la juridiction immédiate de l'épiscopat, avec facultés de droit, de philosophie et de théologie, auxquelles on désire ajouter une faculté de médecine. La faculté de théologie comprend quatre branches : sciences bibliques avec langues sémitiques, théologie dogmatique, théologie morale et ascétique, sciences historiques dans leur connexion avec l'apologétique et la patrologie. L'action de cette Université doit se mesurer, non seulement par le nombre des étudiants qu'elle groupe autour de ses chaires, mais par son influence sur les séminaires et collèges qui s'y sont affiliés, par les noviciats religieux qui se sont construits auprès d'elle, par son bulletin trimestriel et ses annuaires de l'Université. Elle organise des *Summer Schools* et des *Winter Schools* pour transmettre dans différentes villes, pendant les deux saisons de vacances, son enseignement à des professeurs, des ecclésiastiques et des laïques de toute condition. Il existe également une Université à Georgetown, dirigée par les jésuites, et l'Université de Notre-Dame de Fort-Wayne dans l'Indiana, dirigée par les Pères de Sainte-Croix. L'Université de Sainte-Marie à Baltimore comprend le séminaire qui reçut de Pie VII en 1810 les privilèges des universités romaines et un collège qui reçut de l'État en 1803 le droit de conférer les grades en lettres. Tout grand collège, catholique ou non, peut, du reste, obtenir des États particuliers le titre d'Université avec le droit de conférer les grades. C'est au public d'en juger la valeur. Les lazaristes tiennent le séminaire de Niagara et de Brooklyn; les jésuites ont les collèges de Saint-Louis, de Fordham et de Saint-François. Il y a en outre 129 séminaires ou scolasticats religieux, donnant l'instruction à plus de 4 500 étudiants ecclésiastiques. Ceux qui veulent étudier en Europe peuvent aller à Rome au collège national des États-Unis, fondé par Pie IX en 1859, ou à Louvain au collège américain de l'Immaculée-Conception, fondé par l'épiscopat des États-Unis avec l'approbation du cardinal de Malines et placé sous le patronage des évêques de Belgique.

Écoles paroissiales. — D'après le *School Act* de 1812, les écoles catholiques devaient recevoir leur quote-part des fonds publics. Mais, depuis, la conception de la neutralité de l'école publique l'a emporté et les catholiques ont consenti à fonder des écoles paroissiales et à payer une double taxe (l'une pour l'école publique, l'autre pour l'école privée qui enseignera la religion à leurs enfants). On compte actuellement 3 811 écoles paroissiales, 662 pensionnats de filles et 178 collèges de garçons groupant un total de 2 millions d'élèves, soit 47 p. 100 des enfants catholiques. Le budget annuel volontaire dépasse 80 millions de francs or. Il existe dans chaque diocèse une commission d'examinateurs des écoles et un inspecteur général chargé de présenter à l'évêque un compte rendu annuel. Les établissements d'enseignement sont presque toujours exemptés d'impôts et ils peuvent recevoir sans taxe toutes les fondations.

La presse. — La presse catholique joue un rôle important avec 158 journaux hebdomadaires, 67 publications mensuelles, 10 feuilles quotidiennes et 6 grandes revues, dont les principales sont le *Catholic quaterly review* de Philadelphie, le *Catholic World* fondé à New-York par les paulistes, et l'*American ecclesiastical review* publiée par le grand séminaire de Philadelphie. Il y a de nombreux bulletins paroissiaux. Si la presse catholique quotidienne est peu développée, c'est parce qu'il n'existe à peu près pas de presse anticléricale; tous les journaux tiennent à ménager la clientèle catholique.

Associations. — De nombreuses associations sont formées, qui correspondent à tous les grands intérêts religieux, moraux ou sociaux : cercles de lecture, sociétés de bienfaisance, de tempérance, de secours mutuel, comme *The Catholic Young men Association*, analogue à la société protestante *The christian Young men Association;* d'autres exclusivement religieuses comme *The Holy Name.* Les conférences de Saint-Vincent de Paul sont très nombreuses. Les *Chevaliers de Colomb* forment une nombreuse et puissante association qui se donne quelques apparences de société secrète, mais reste d'accord avec la hiérarchie.

Ressources matérielles. — Elles proviennent uniquement des libéralités des fidèles : location des bancs à l'église, collectes hebdomadaires, contributions extraordinaires en certaines circonstances. Il y a plus de 10 000 églises. Chaque paroisse doit fournir à ses prêtres un traitement, qui est fixé par le synode diocésain et qui monte en moyenne à 5 ou 600 dollars pour les vicaires, à 800 ou 1 000 dollars pour les curés. L'absolue liberté de fondations facilite neaucoup la vie matérielle des paroisses, des écoles et des œuvres.

Missions parmi les protestants. — Le P. Hecker a fondé l'ordre des paulistes, en grande partie pour travailler à la conversion des protestants; beaucoup d'autres religieux imitent leur apostolat. Une *Catholic Association Union* procure les fonds nécessaires pour les prêtres qui se livrent à cette œuvre. On enregistre chaque année au moins 30 000 conversions. La *Catholic Truth Society* défend le catholicisme contre les objections de ses adversaires dans un bulletin mensuel et des tracts extrêmement nombreux.

Indiens.— Ils sont 200 000 disséminés dans 19 États, plus du tiers sont catholiques : 78 missionnaires, la plupart religieux, se consacrent à leur évangélisation.

Nègres. — Ils sont près de 8 millions, dont environ 200 000 catholiques. L'ordre des joséphites de Mill-Hill se consacre spécialement à cette œuvre, avec grand séminaire, petit séminaire et plusieurs paroisses, un journal hebdomadaire, *The colored Harvest.* En 1889, miss Drexel a formé une congrégation des sœurs du Saint-Sacrement pour la conversion des nègres et des indiens.

Missions étrangères. — L'œuvre de la Propagation de la Foi, fondée en 1820 par Mgr Dubourg et organisée en 1884 par le concile de Baltimore, fut confiée

en 1897 au séminaire de Baltimore; elle se développa rapidement et produit des ressources importantes. Ce fut une des raisons du transfert récent du centre de l'œuvre à Rome. L'Amérique entretient des missions en Chine.

La *population catholique* ne cesse de s'accroître, surtout par l'immigration, mais aussi par l'excédent des naissances et par les conversions. Elle atteignait, à la fin de 1923, 19 millions sur 112 millions de la population totale, avec un effectif de plus de 23 000 prêtres. Si l'on considère qu'en face d'elle aucune secte protestante n'atteint au chiffre de 5 millions ni surtout approche de son unité doctrinale et administrative, on comprendra que le catholicisme aux États-Unis apparaisse en réalité comme de beaucoup le plus important des divers groupes chrétiens et celui avec lequel peu à peu s'identifiera, aux yeux mêmes du public, la cause de l'Évangile.

Divisions ecclésiastiques. — 101 sièges, dont 14 métropoles ou archevêchés.

Archevêché de Baltimore. — Suffragants : Charleston, Richmond, Saint-Augustin, Savannah, Wheeling, Wilmington,

Archev. de Boston.— Suffr. : Burlington, Fall-River, Hartford, Manchester, Portland, Providence, Springfield.

Archev. de Chicago. — Suffr. : Alton, Belleville, Peoria, Rockford.

Archev. de Cincinnati. — Suffr. : Cleveland, Columbus, Covington, Détroit, Fort-Wayne, Grand Rapids, Indianapolis, Louisville, Nashville, Toledo.

Archev. de Dubuque. — Suffr. : Cheyenne, Davenport, Desmoines, Grand-Island, Lincoln, Omaha, Sioux-City.

Archev. de Milwaukee. — Suffr. : Green-Bay, La Crosse, Sault-Ste-Marie et Marquette, Superior.

Archev. de New-York. — Suffr. : Albany, Brooklyn, Buffalo, Newark, Ogdensburg, Rochester, Syracuse, Trenton.

Archev. de la Nouvelle-Orléans. — Suffr. : Alexandria, Corpus Christi, Dallas, Galveston, Lafayette, Little-Rock, Mobile, Natchez, Oklahoma, San-Antonio.

Archev. de Oregon. — Suffr. : Baker-City, Boise-City, Great-Falls, Helena, Seattle, Spokane.

Archev. de Philadelphie. — Suffr. : Altona, Erié, Harrisburg, Pittsburg, Scranton.

Archev. de Saint-Louis. — Suffr. : Concordia, Kansas-City, Leavenworth, Saint-Joseph, Wichita.

Archev. de Saint-Paul de Minnesota. — Suffr. : Bismarck, Crookston, Duluth, Fargo, Lead City, Saint-Cloud, Sioux-Falls, Winona.

Archev. de San-Francisco. — Suffr. : Monterey Fresno, Los Angeles, San Diego, Sacramento, Salt-Lake-City.

Archev. de Santa-Fé. — Suffr. : Denver, El Paso, Tucson.

3° *Protestantisme.* — Nous donnerons une vue d'ensemble renvoyant pour le détail aux articles spéciaux. En Amérique plus qu'ailleurs les *sectes* se sont multipliées : on compte 120 sectes protestantes et 150 congrégations séparées. Le caractère individualiste et indépendant de la race américaine, la multiplicité d'origine des nationalités, l'absence d'intervention de l'autorité civile poussent à l'extrême les conséquences des principes du libre examen : 17 branches de méthodistes, 16 de luthériens, 13 de baptistes, 12 de presbytériens... Il sera intéressant de fournir le nombre officiel des communiants (il y a 6 257 871 communiants catholiques) : méthodistes, 4 589 284; baptistes, 3 717 969; presbytériens, 1 278 332; luthériens, 1 231 072; épiscopaliens, 540 509; réformés, 309 450; frères unis, 225 281 ; quakers, 105 208... Près de la moitié, chrétiens de nom, ne pratiquent point leur religion et cependant l'on n'est guère exigeant pour recevoir les adeptes dans certaines confessions. Il y a chez presque tous le respect de la religion, mais sans sève de piété.

Œuvres. — *Sunday-school*, enseignement du catéchisme le dimanche. Une école de professeurs de *Sunday-school* a été fondée en 1874 sur les bords du lac Chautauqua et s'y tient chaque année pendant les mois d'été. Certaines Églises luthériennes et anglicanes ont imité les catholiques en redoutant le danger pour la foi des écoles neutres publiques et ont fondé des écoles paroissiales. L'*Association chrétienne des jeunes gens*, Y. M. C. A., organisée à Londres, en 1844, groupe près de 250 000 membres, pour faciliter la prière et l'étude de la Bible et en même temps leur fournir le moyen de se récréer honnêtement. Une association similaire, de création plus récente, le Y. W. C. A., groupe les jeunes femmes. La *Société de l'Effort chrétien*, fondée en 1881, s'adresse aux deux sexes et groupe plus de 3 millions de membres; obligations : prière et lecture de la Bible chaque jour, prière hebdomadaire en commun, acte de consécration chaque mois, chacun doit servir son Église de tout son pouvoir. La *Ligue Epworth* groupe un grand nombre de méthodistes; la *Fraternité Saint-André* réunit les épiscopaliens qui s'engagent à prier pour l'extension du règne de Dieu et à amener chaque dimanche au prêche un de leurs amis. Chez les luthériens, épiscopaliens et méthodistes, les diaconesses sont chargées du soin des pauvres et des malades, de l'éducation religieuse des enfants. La Haute-Église possède quelques ordres religieux d'hommes et de femmes calqués sur les ordres religieux catholiques (bénédictins, dominicains...) avec vœux et costumes monastiques. Les diverses confessions entretiennent des collèges et des universités, des sociétés des tempérance, des œuvres de presse et de diffusion de la Bible. Les méthodistes et les baptistes organisent souvent en plein air des réveils religieux, sorte de prédication enflammée accompagnée de chants et d'exercices pour frapper l'imagination et déterminer les conversions. Ils ne négligent pas les missions étrangères. L'*American Board of commissioners for foreign missions*, à elle seule, soutient 539 missionnaires, 3 000 pasteurs ou catéchistes indigènes, 465 églises, 1 284 écoles. Il y a 25 autres sociétés du même genre.

Le protestantisme a essayé de lutter contre l'émiettement qui le ruine. En 1895 naquit le *Federal council of the Churches of Christ in America* qui provoqua l'*Interchurch Conference* tenue à New-York en 1905; après des conférences périodiques qui développèrent l'idée de fédération des Églises pour *la Vie et l'Action*, le congrès de Cleveland en 1919 déclarait avoir acquis la coopération de 31 grandes et petites églises qui représentent plus de 17 millions d'âmes : réformés, méthodistes, baptistes, congrégationalistes, presbytériens, luthériens, moraves, quakers... L'Église épiscopalienne d'Amérique se tient à l'écart de ce mouvement et prépare depuis 1910 sur un plan sensiblement différent une *World Conference* basée sur l'acceptation des principes traditionnels. Ces deux mouvements opposés sont intéressants à suivre, ils indiquent un désir d'unité, car le protestantisme surtout en Amérique en est totalement privé.

Les préjugés des protestants tendent à disparaître, mais ce qui nuit à leur conversion c'est qu'ils considèrent qu'on peut faire également son salut dans toutes les confessions chrétiennes.

La criminalité est beaucoup supérieure à celle des pays d'Europe; une des causes de ce phénomène lamentable est que 60 % des habitants n'ont pas de croyance religieuse positive et que, parmi les autres,

les rapports de beaucoup avec une Église sont de pure forme. Le divorce, aussi, est très répandu.

René Hedde.

ETHNOLOGIE RELIGIEUSE. — On peut définir l'ethnologie, après le P. Pinard de la Boullaye, « la science des peuples qui, aux âges historiques, ne sont pas encore parvenus à la grande civilisation. » *Op. cit.*, t. II, p. 206, n. 1. Naturellement, comme toutes les sciences à leurs débuts, celle-ci a dû tâtonner assez longuement avant de parvenir à préciser ainsi son objet. En conséquence de cette définition l'ethnologie religieuse sera donc la science des faits religieux observables chez ces mêmes peuples.

Bien que toute moderne, l'ethnologie a derrière elle un long passé. Mêlée à la géographie dès l'antiquité, elle se trouva dans la suite au fond des graves questions que durent se poser les Pères et les théologiens du Moyen Age sur les origines de l'idolâtrie. La critique religieuse instituée par le protestantisme, puis par la philosophie du XVIIIe siècle, amena naturellement à étudier de plus près les cultes païens et sauvages. On a attribué au président de Brosses et à Fontenelle un rôle d'initiateurs qui doit revenir à bien plus juste titre aux PP. Lejeune, Lafitau, Charlevoix, Petitot, etc. L'évolutionnisme n'a pas manqué de s'annexer l'ethnologie. Mais finalement, au début du XXe siècle, elle a fini par s'émanciper et déterminer son objet, son but et enfin ses méthodes.

Pour être véritablement une science, l'ethnologie ne peut se contenter de décrire les faits religieux (Dieu et les dieux, le culte, la mythologie, les sociétés religieuses, la morale, la magie, la vie future, les tabous, le totémisme); elle doit en rechercher et en fournir l'explication. A son premier stade, elle devra donc utiliser toutes les méthodes communes aux sciences d'observation : description, interprétation des faits, comparaison, classification, définition. Mais l'explication sera, sans aucun doute, beaucoup plus délicate. C'est devant les questions d'origine que la science rencontre toujours ses difficultés les plus graves, souvent même insurmontables. Ici les origines ont cela de spécialement important qu'elles touchent de près à l'apologétique et à la théologie. L'évolutionnisme partait d'un double *a priori* : l'évolution uniforme et le progrès continu. L'un et l'autre principe sont démentis par les faits. Les deux systèmes qui prétendaient apporter la solution cherchée en s'appuyant sur cette base sont donc dores et déjà condamnés : l'animisme de Taylor, voir Animisme, et la sociologie de Dürkheim, voir Sociologie. Des voies nouvelles ont été ouvertes, à la suite de Rätzel (1887) et de Frobenius (1898), par Græbner (*Die Methode der Ethnologie*, 1910) et le P. Schmidt. Ce dernier fonda pour l'étude spéciale de l'ethnologie une revue, *Anthropos*, rédigée surtout par des missionnaires entraînés à sa méthode, et les « Semaines » annuelles d'éthnologie religieuse tenues à Louvain en 1912, 1913 (Ire et IIe sessions), à Tilbourg (Hollande) en 1922 (IIIe session), à Milan en 1925 (IVe session). Entre temps, un congrès plus limité se réunit à Möhling (Autriche) en juillet 1924. Cette importante école ainsi que ses méthodes ont reçu le nom d'historico-culturelles.

L'école historico-culturelle veut être positive, comparative et historique. Ses procédés répondent à trois stades successifs : détermination des types de civilisation et leur répartition dans l'espace, détermination de leur succession dans le temps, détermination des causes de cette évolution. Elle s'est donc orientée définitivement dans le sens de l'histoire. Mais, comme le déclare nettement le P. Pinard de la Boullaye, la nouvelle méthode ne peut à elle seule « ni fournir une histoire continue des civilisations ou des religions, ni préciser les événements capitaux, leur date, la durée respective des phases culturelles, ni résoudre l'énigme des origines de la civilisation et de la religion, ni formuler aucun jugement philosophique sur la valeur des civilisations ou sur la vérité des croyances. » *Loc. cit.*, t. II, p. 276. De tels problèmes relèvent en effet, les uns de sciences particulières différentes, les autres de la pure philosophie. L'ethnologie a donc besoin d'être corroborée et complétée par d'autres méthodes. Mais dès maintenant ses acquisitions suffisent pour infirmer l'ethnologie rationaliste des animistes et des sociologues et aussi pour ouvrir à la science d'immenses perspectives entièrement nouvelles. Pour les résultats actuellement acquis, voir Non-civilisés.

A. Bros, *L'Ethnologie religieuse*, Paris, 1923; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., Paris, 1922-1925, travail très remarquable où l'on trouvera un très abondant et très solide exposé; Comptes rendus des Semaines d'Ethnologie religieuse, Paris, 1913, 1914, Enghien, 1923.

P. Fournier.

1. ÉTIENNE DE GRAMMONT ou DE MURET (*Stephanus*). — Étienne, fils du vicomte de Thiers, premier gentilhomme d'Auvergne, fut confié par son père à un prêtre, nommé Milon, doyen du chapitre de Paris. Il fit sous ce maître habile de grands progrès dans la vertu et les sciences sacrées. Milon, élu évêque de Bénévent en 1074, emmena avec lui son disciple, l'attacha à son clergé et l'ordonna diacre. Après la mort de Milon, arrivée en 1076, Étienne alla à Rome où il demeura quatre ans, fort perplexe au sujet de son avenir. A la fin, il se décida pour le cloître. Finalement il revint en Auvergne, se fixa dans le désert de Muret, d'où il alla à Grammont, où il posa les bases d'un nouvel ordre religieux. Il mourut en grande réputation de sainteté le 8 février 1124 et de nombreux miracles furent opérés à son tombeau. Sa règle, qui s'inspire de celles de saint Augustin et de saint Benoît, a été approuvée par Urbain III en 1186.

J. Baudot.

2. ÉTIENNE DE HONGRIE. — Fils du duc des Magyars, Geiza, converti depuis peu au catholicisme, Étienne né en 979 fut ainsi nommé parce que le premier martyr était apparu à Sarolta, sa mère en lui disant que le fils qui naîtrait d'elle porterait le premier la couronne royale en Hongrie. L'enfant, instruit par Adalbert, évêque de Prague, grandit dans la piété et toutes les vertus qui font les saints. Sérieux et grave, ferme en même temps que bon, il fut jugé digne de succéder à son père; on le maria à Gisèle de Bavière, sœur du duc Henri, le futur empereur d'Allemagne.

Étienne eut à cœur de rendre ses sujets catholiques : il favorisa les conversions parmi le peuple; le terrain étant suffisamment préparé, il voulut que les chefs eux-mêmes abandonnassent le culte de leurs ancêtres. Contre les mécontents qui se soulevèrent il organisa la lutte et soumit les rebelles par les armes. Convaincu toutefois que les exemples et les prédications auraient plus d'efficacité pour soumettre son peuple à Jésus-Christ, il fonda des églises et des monastères, introduisit dans son duché la réforme de Cluny et par le moyen des bénédictins rétablit la discipline dans le clergé séculier. Sur sa demande, le pape Silvestre II érigea en royaume le duché de Hongrie, décerna à Étienne le titre de roi et d'apôtre, lui accorda le privilège de faire porter devant lui, comme les légats, la croix apostolique. La cérémonie solennelle du couronnement se fit à Esztergons, le 15 août 1001. Deux siècles avant saint Louis, Étienne donna à son royaume une constitution assez sévère pour obtenir l'obéissance, assez souple pour s'adapter aux besoins d'un vaste pays, assez équitable pour satisfaire la nation et assurer son avenir. Dans ses recommandations à son fils, il insistait pour que la religion eût toujours une place d'hon-

neur dans le royaume. Ce fils qu'Étienne aurait voulu faire couronner, mourut avant son père. Le vieux roi donna à ses sujets l'exemple de toutes les vertus; il avait une spéciale dévotion à la vierge Marie qu'il aimait à invoquer sous le nom de *Grande Dame des Hongrois*. Son désir de mourir le jour de l'Assomption fut exaucé : sentant approcher sa fin, il voulut recevoir en présence du clergé et des dignitaires les dernières onctions et le saint viatique : il expira après avoir recommandé à la Reine du ciel son pays et son peuple (15 août 1038). Grégoire VII le canonisa en 1083.

E. Horn, *Saint Étienne, roi apostolique de Hongrie*, Paris, 1899.

J. Baudot.

3. ÉTIENNE, diacre, premier martyr. — Nous ne savons rien des origines et des premières années d'Étienne. Le livre des Actes, VI, 8, le met en scène aussitôt après sa promotion à l'office de diacre par les Apôtres : il nous le représente comme un homme plein de foi et du Saint-Esprit, auquel tous les membres de la communauté chrétienne rendirent un bon témoignage. Tout porte à croire que cet homme, à l'âme ardente, était un de ces Juifs de la dispersion ou Hellénistes, ainsi nommés parce qu'après la captivité de Babylone, ils étaient restés en pays étranger, avaient perdu l'usage de la langue hébraïque et parlaient le grec. Son nom, qui signifie *couronné*, est en effet d'origine grecque. Assistant aux réunions des synagogues, il s'était converti à Jérusalem en entendant la prédication des Apôtres. Ceux qui, comme lui, avaient embrassé la foi du Christ et vivaient d'aumônes, s'étaient plaints que l'on ne tenait pas assez compte du besoin des leurs, et cela avait amené l'institution des sept diacres. A la tête de ceux-ci se place Étienne : plein de grâce et de force, il opère de nombreux miracles au milieu du peuple. Il confond sans peine par ses paroles les Juifs Hellénistes qui refusent de se convertir. Mais l'irritation se produit chez ces derniers : ils accusent Étienne de blasphème contre Moïse et contre Dieu, ils produisent de faux témoins pour appuyer leur accusation. Étienne, amené devant le sanhédrin, se disculpe dans un long discours : il y met vigoureusement en relief le caractère universel du plan divin d'après lequel tous sont appelés au salut. Pendant qu'il parle, son visage est comme celui d'un ange. L'exaspération de ses auditeurs est à son comble quand il leur dit qu'à l'exemple de leurs pères qui persécutaient les prophètes, ils ont eux-mêmes trahi et mis à mort le Juste par excellence. Alors, les Juifs poussent de grands cris, ils se bouchent les oreilles pour ne pas en entendre davantage; ils entraînent Étienne hors de la ville pour le lapider. Sur le terrain, au moment de l'exécution, se trouvait un jeune homme qui participa au crime de tous en gardant les vêtements des bourreaux: il répondait au nom de Saul (et ce sera plus tard l'apôtre Paul). Étienne subit son supplice en priant pour ses bourreaux : « Seigneur, dit-il, ne leur imputez point ce péché ». Accablé sous la grêle des pierres, il s'endormit dans le Seigneur (vers l'an 33 de notre ère). Ainsi tomba le premier martyr, qui, même avant les Apôtres, témoigna par l'effusion de son sang que Jésus est vraiment le Fils de Dieu.

Le corps demeura un jour ou deux sur le lieu de l'exécution : par ordre de Gamaliel, quelques fidèles l'enlevèrent secrètement et le déposèrent dans le tombeau qu'avait préparé pour lui-même ce Juif converti. Le lieu de la sépulture resta ignoré des chrétiens pendant plusieurs siècles. D'après une tradition, que le martyrologe romain reproduit à la date du 3 août, « en l'an 415 un prêtre, nommé Lucien, qui desservait l'église de Caphargalama, près de Jérusalem, connut par révélation l'endroit où se trouvaient les reliques du premier martyr. » Il fit faire des fouilles, et l'on trouva en effet trois coffres avec une pierre sur laquelle étaient gravés les noms d'Étienne, Nicodème, Gamaliel et Abibon. Quand on ouvrit le coffre où se trouvait le corps d'Étienne, une odeur agréable s'en exhala, de nombreux malades furent guéris à son contact. Quelques ossements furent laissés à Caphargalama : la plus grande partie fut transportée à Jérusalem et déposée dans l'église de Sion. En 460, l'impératrice Eudoxie, qui avait fait construire une basilique sur le lieu de la lapidation, eut soin que les précieux ossements y fussent déposés. Cependant une autre partie avait été portée à Constantinople, d'où elle passa en Occident. L'arrivée en Afrique eut un grand retentissement, dont saint Augustin reproduit un écho dans ses écrits : il parle de miracles opérés par ces saintes reliques, notamment aux fêtes de Pâques de l'an 425. A Rome, sous le pape Simplicius (468-483) une église avait été dédiée au 1er martyr : il s'agit de Saint-Étienne-le-Rond sur le mont Celius. En 557, le pape Pélage Ier, après avoir restauré l'église de Saint-Laurent-hors-les-Murs, y déposa des reliques de saint Étienne. Les dominicains, qui ont acquis en 1882 le lieu de la lapidation de saint Étienne, près Jérusalem, y ont bâti un couvent et ouvert une école célèbre pour les études bibliques.

J. Baudot.

4. ÉTIENNE Ier, pape. — Étienne, originaire de Rome, fut ordonné prêtre, et, sous les papes Corneille et Lucius, eut la garde des trésors de l'Église. Appelé à succéder à Lucius, il occupa le trône pontifical du 12 mai 254 au 2 août 257; par suite de la persécution dont Lucius avait été une des victimes le 5 mars, le siège fut vacant soixante et un jours. La persécution s'était ralentie : il régnait dans l'église un désaccord au sujet des *lapsi*. Une lettre de saint Cyprien de Carthage au nouveau pontife accuse un dissentiment au sujet d'évêques espagnols qui avaient réclamé contre leur propre déposition et surtout au sujet de Marcien, archevêque d'Arles dans les Gaules, qui appliquait les principes rigoureux de Novatien. Ce fut plus grave encore quand survint le désaccord au sujet du baptême conféré par les hérétiques. Lorsque les dissidents baptisés dans l'hérésie se réconciliaient avec l'Église catholique, devait-on considérer leur baptême administré par un hérétique comme valide? Non, répondaient les évêques d'Afrique, s'appuyant sur un ancien usage de leurs églises. Ils en décidèrent ainsi dans un concile tenu à Carthage, l'an 255 ou 256; Cyprien, au nom de ses collègues, écrivit à ce sujet au pape Étienne, qu'ils entendaient non seulement conserver l'usage de leur Église d'Afrique, mais qu'ils souhaitaient de voir l'Église romaine s'y rallier. Étienne réunit à Rome un concile pour traiter cette affaire : la communication de Cyprien fut jugée d'une façon défavorable. Le pape en répondant aux évêques d'Afrique ajoutait une décision fort grave : ils devaient se conformer à l'usage romain sous peine de voir les rapports rompus entre les deux Églises. La situation se détendit par la mort d'Étienne. D'après les Actes de ce pontife, publiés seulement au VIIIe siècle, au moment où Étienne célébrait les saints mystères dans le cimetière de Calixte, des bourreaux pénètrèrent au milieu de l'assemblée et décapitèrent le pontife sur son siège épiscopal (2 août 257). Étienne est honoré comme martyr : le corps inhumé au cimetière de Calixte fut transporté au VIIIe siècle dans l'église des Saints-Étienne et Silvestre (aujourd'hui Saint-Silvestre *in Capite*). En 1682, il fut transféré à Pise, d'où le chef a été donné à l'église de Cologne.

J. Baudot.

1. ÉTRANGER (Comité catholique des amitiés françaises a l'). — Ce Comité, 3, rue Garancière, Paris (6e), est maintenant une association

déclarée conformément aux prescriptions de la loi de 1901, et l'on peut croire que, dans un avenir prochain, il sera reconnu d'utilité publique.

Son Comité de patronage comprend les plus hautes notabilités, ecclésiastiques ou laïques, de France. Le directeur en est Mgr Baudrillart, et le secrétaire général, Mgr Beaupin.

Fondé en 1915, sur la demande même du gouvernement français, le Comité ne cessa pas, au cours de la Grande Guerre, de contrebalancer fort utilement l'énorme propagande de nos ennemis au sein des nations catholiques surtout, neutres ou même alliées. Très opportunément, il prouva aux catholiques étrangers que les catholiques français « étaient avec toute la France, pour toute la guerre », et il rendit témoignage à la vitalité puissante, mais trop contestée au dehors, de la religion dans notre pays. Au cours des quatre années 1916-1919, près de quatre millions de livres, de tracts et de brochures ont été répandus par ses soins dans le monde entier, une cinquantaine de missions ont été envoyées à l'étranger, et l'on vit peu à peu son action s'étendre dans les deux Amériques et dans la plupart des nations européennes.

Aussi, — et parce que les Allemands, comme d'autres également, continuent de nous calomnier partout, — jugea-t-on, en haut lieu, que le Comité devait maintenir, en l'accentuant même, sa féconde propagande. Son action n'a donc fait que s'élargir, en s'exerçant dans des pays, de l'Europe centrale notamment, dont l'accès lui avait été fermé par les hostilités.

« Près de deux cents revues ou journaux étrangers, disait Mgr Beaupin dans son rapport de 1923, reçoivent, chaque semaine ou chaque mois, nos communications sur la vie catholique, le mouvement social et intellectuel dans notre pays. Deux mille correspondants, à travers l'univers, reçoivent, d'autre part, notre revue mensuelle (*les Amitiés catholiques françaises*), nos tracts, nos brochures, d'autres ouvrages plus importants. Le nombre des publications ainsi envoyées par nos soins s'élève à trois ou quatre cent mille exemplaires chaque année. » On continue de diriger des missions à l'étranger, une dizaine par an : celle de Mgr Baudrillart, en 1922, dans trois des républiques de l'Amérique du Sud a été favorablement mentionnée par la presse. On s'applique à faire bon accueil aux étrangers qui passent ou séjournent chez nous, aux étudiants surtout. Sur le budget de 1922 du Comité, 60 000 francs ont même été prélevés en faveur des étudiants pauvres, principalement de ceux d'entre eux qui appartiennent à des pays où l'état des changes ne leur permet pas de faire face par eux-mêmes aux frais d'un séjour en France. Que d'amis influents on se crée ainsi, surtout si, comme on n'y manque pas, on met ces étudiants catholiques étrangers à même d'entrer en relations suivies avec leurs camarades français et de se documenter sur notre vie publique et privée!

Ajoutons que le Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger ne fait pas double emploi avec d'autres organisations, comme l'Alliance française ou la Ligue maritime. La féconde action de celles-ci ne remplace pas celle que le comité exerce et peut seule exercer auprès des catholiques du dehors auxquels il s'adresse de préférence. Lui seul, par sa composition même, peut se charger et nourrir l'espoir de convaincre les étrangers du bon aloi de notre religion et de notre moralité.

Mgr Beaupin terminait son rapport en ces termes : « Nous avons l'ambition d'augmenter le nombre et la valeur de nos publications et nous voulons leur assurer un plus large rayonnement. Nous souhaitons multiplier et les voyages de nos envoyés à l'étranger et les occasions d'accueil aux étrangers qui viennent en France. Nous n'avons pas encore atteint et pénétré les colonies étrangères, notamment les colonies ouvrières qui s'établissent chez nous. Nous ne pouvons offrir assez de bourses et de secours d'études aux jeunes gens qui en sollicitent. Nous n'avons pas encore pu créer, dans les établissements d'enseignement que nos missionnaires dirigent à l'étranger, ces *prix des Amitiés françaises* qui susciteraient une utile émulation à apprendre notre langue et à s'initier à notre culture. Ce n'est point la besogne qui nous manque. Ce n'est pas l'esprit d'initiative qui nous fait défaut... Ce qui nous arrête, c'est la médiocrité de nos ressources. » Il est clair que, pour remplir un tel programme, de grosses sommes sont nécessaires. Mais les bons citoyens devraient-ils lésiner quand il s'agit du bon renom de la France et, jusqu'à un certain point, de sa sécurité?

J. Bricout.

2. ÉTRANGERS A PARIS (Ministère des). — C'est sous ce titre que la *Semaine religieuse de Paris*, du 8 avril 1922, publiait l'intéressant rapport présenté, au dernier congrès diocésain, par Mgr Chaptal, évêque titulaire d'Isionda et auxiliaire, avec Mgr Roland-Gosselin, du cardinal Dubois, notre archevêque. Il appartenait à celui que nous appelons « l'évêque des étrangers » de nous dire ce qui est fait chez nous, au point de vue religieux, pour nos frères catholiques des différentes nationalités représentées à Paris et dans la banlieue.

D'après le recensement de 1921, le département de la Seine compterait 233 820 étrangers. Mais ce chiffre est notablement inférieur à la réalité. Les ambassades ou les consulats, comme les colonies, sont convaincus qu'il devrait être doublé et même triplé : il est tant d'étrangers qui, lorsqu'on les interroge en particulier, avouent fort ingénument avoir négligé la déclaration nécessaire ou s'être fait passer pour Français! Un exemple seulement : le dernier recensement donne 88 000 Belges inscrits à la Préfecture de la Seine; or il semble bien que les Belges domiciliés dans ce département dépassent 200 000. Les colonies les plus nombreuses sont, après les Belges, celles des Italiens, des Espagnols, des Luxembourgeois, des Polonais : c'est dire que les étrangers à Paris sont en grande majorité des catholiques. Comme colonie de non-catholiques, seuls les Russes atteignent un chiffre très élevé : 75 000 actuellement, semble-t-il. — Le nombre des étrangers, pour la France entière, semble s'élever à trois millions. C'est beaucoup. Mais la moitié nous sont utiles comme ouvriers agricoles, mineurs, manœuvres, etc., et, quand ils sont mariés, ils restent généralement sourds aux excitations des révolutionnaires.

La nomination d'un « évêque des étrangers » est récente. Mais le « ministère des étrangers », surtout pour les colonies nombreuses, ne l'est pas. Des prêtres de leur nation et de leur langue sont attachés à certains groupements étrangers : 30 environ à Paris. Quelques prêtres français se sont fait leurs collaborateurs attitrés. Sans compter les multiples confesseur, en langues étrangères, séculiers ou religieux, que Paris fournit très libéralement. Bien entendu, les étrangers qui sont en état de parler ou d'entendre, peu ou beaucoup, notre langue, sont accueillis dans toutes les paroisses et chapelles, au catéchisme, au confessionnal, avec le plus fraternel empressement. Le clergé parisien se fait tout à tous de grand cœur. En réalité, les étrangers catholiques qui ne pourraient, à cause de leur ignorance de notre langue, remplir leurs devoirs religieux, sont rares à Paris. On doit souhaiter, toutefois, que de plus en plus chaque colonie étrangère quelque peu importante — il en est une vingtaine de telles — ait un ou plusieurs prêtres de sa langue pour s'occuper de ses intérêts spirituels. Plusieurs déjà, les plus anciennement établies à Paris ou les plus considérables, n'ont

rien ou presque rien à envier à cet égard; notamment les catholiques de langue anglaise, les Belges, les Espagnols et les Italiens. Au surplus, une « église diocésaine des étrangers », avec chapelains et confesseurs en toute sorte de langues, a été récemment ouverte, 33-35, rue de Sèvres, Paris (6e).

Nous Mgr Chaptal n'a pas à se soucier uniquement des étrangers catholiques. Les étrangers non catholiques, nombreux aussi à Paris, sont encore, quoique à un moindre degré, l'objet de ses préoccupations constantes. Il s'intéresse aux infidèles eux-mêmes, aux Chinois, par exemple. Des conversions précieuses se produisent parmi eux, parmi les étudiants de l'Extrême-Orient que l'on a fait venir à Paris pour fréquenter nos écoles, et beaucoup seront pour la France des amis dévoués. (Voir le bulletin mensuel, des plus intéressants, que publient, à Paris, les jeunes Chinois catholiques.) C'est surtout parmi les Slaves, chez les Russes en particulier, que notre « évêque des étrangers » voudrait faire bonne récolte. Pour tous il est bon, humain, sans attendre ni chercher d'autre récompense immédiate que la joie de semer un peu de bien autour de lui. Ce noble désintéressement, il le sait, fera plus pour le retour de nos frères à l'unité catholique que les argumentations ou les exhortations les plus pressantes.

Mgr Chaptal a une grande tâche à accomplir auprès des milliers d'étrangers, catholiques ou non, qui résident ou qui même ne font que passer chez nous. Ses qualités, son passé, son expérience, tout nous assure qu'il saura coordonner et, au besoin, stimuler les efforts des prêtres et des personnes généreuses qui leur sont dévoués, à Paris et dans toute la France.

Après avoir dit ce qui est du ressort immédiat de Mgr Chaptal, M. François Veuillot continuait, *Les Amitiés catholiques françaises*, 15 mars 1922 : « Il s'y ajoutera même, par les centres de secours et d'apostolat qui, de Paris, atteignent les étrangers répandus dans les provinces voisines ou même sur tout le territoire, une sorte de regard et d'influence élargis à la France entière. » La chose est assez probable, en effet. Soyons sûrs, du moins, que le Saint-Siège et nos évêques seront heureux de faciliter et de rendre toujours plus fécond le ministère des étrangers que la France accueille si fraternellement.

— Notons que les hôpitaux reçoivent les étrangers dans les mêmes conditions que les Français, et qu'il existe à Paris un certain nombre d'œuvres d'assistance spéciales aux étrangers : on trouvera la nomenclature de celles-ci dans *Paris charitable, bienfaisant et social*, publié par l'Office central des œuvres de bienfaisance, 1921, p. 919-926.

J. Bricout.

ÉTUDIANTS, ÉTUDIANTES. — Pour ces jeunes gens et ces jeunes filles qui constitueront, en majeure partie, l'élite intellectuelle du pays, il existe non seulement des maisons de famille, — pas assez nombreuses, semble-t-il, à Paris du moins ni, non plus, assez accessibles aux modestes bourses, — mais encore des groupements, réunions, conférences, cercles ouverts aux étudiants catholiques des Facultés de l'État comme des Facultés libres et des grandes Écoles. Ils y trouvent, dans les différentes branches de l'enseignement supérieur, d'appréciables facilités de travail, et aussi des distractions variées et saines, une entr'aide matérielle et morale, enfin des moyens nombreux et appropriés d'entretenir leur vie religieuse et de s'initier aux œuvres charitables et sociales. S'adresser au Secrétariat de nos Facultés.

Le nombre considérable des jeunes gens de nos « grandes écoles » qui, chaque année, accomplissent au grand jour leur devoir pascal, montre bien que l'on ne se dépense pas en vain pour eux.

Victor Bucaille, *La jeunesse catholique française d'aujourd'hui*, Paris, 1924, c. II, *Les élites intellectuelles*. Voir notamment, p. 63-68 et p. 93-99, ce qui est dit de la Fédération des étudiants catholiques français, de date récente et déjà si heureusement active, comme aussi de la Conférence Laënnec (étudiants en médecine), née au Cercle Ollivaint, et de la Conférence Pasteur (étudiants en pharmacie), qui vit encore dans les cadres de la Réunion des Étudiants.

J. Bricout.

EUCHARISTIE, sacrement par lequel Jésus-Christ a voulu se rendre présent, voir Présence réelle, pour devenir la nourriture des âmes à la sainte table, voir Communion, et renouveler sur l'autel le sacrifice de la croix, voir Messe. Il ne sera question ici que des traits généraux qui caractérisent l'Eucharistie comme sacrement. — I. Origine du rite eucharistique. II. Valeur sacramentelle de l'Eucharistie. III. Éléments constitutifs. IV. Effets. V. Ministre. VI. Sujets. VII. Conséquences morales et religieuses.

I. Origine du rite eucharistique. — S'il est un rite chrétien dont l'institution par le Christ semble bien attestée, c'est assurément celui de l'Eucharistie. Tous les témoins de l'âge apostolique sont d'accord pour en placer l'origine au repas d'adieux que le Maître prit avec ses disciples la veille de sa mort. Cependant un des postulats de la critique incroyante est de refuser au Christ cette institution.

1° *Aperçu des systèmes critiques.* — On s'efforce tout d'abord pour cela de dissocier le faisceau des témoignages qui nous renseignent sur le fait. L'Évangile de saint Jean ne fait aucune mention de la dernière Cène et, dans leur teneur actuelle, les textes de nos Synoptiques dépendraient de saint Paul. Or celui-ci se référerait à une révélation personnelle, I Cor., XI, 23 : ce qui ne peut signifier pour l'histoire qu'une création de son esprit.

De fait, les récits des évangiles, interprétés à la lumière de la critique, laisseraient entrevoir ce que put être la forme primitive de la Cène. Ni saint Marc ni saint Matthieu ne connaissent le précepte de la réitérer : ce qui avertit de lui laisser un caractère épisodique et local. Tous les Synoptiques et surtout Luc, XXII, 16-18, lui donnent une couleur eschatologique très marquée : ce qui suggère l'idée d'un dernier repas où Jésus aurait convié les siens au festin du royaume déjà proche. Dans ces perspectives, la distribution du pain et du vin consacrés, si elle a vraiment eu lieu, aurait été seulement le symbole de sa mort imminente.

C'est plus tard que les communautés chrétiennes auraient songé à renouveler cette scène symbolique pour y retrouver la présence mystique du maître disparu. L'idée en aurait été fournie, soit par le simple besoin d'avoir un repas corporatif, soit par l'influence de ces festins sacrés où l'on communiait, dans les religions de « mystères », à l'esprit du dieu mort et ressuscité. Interprétée et vulgarisée par saint Paul conformément à sa théologie de la Rédemption et du salut, cette idée aurait inspiré peu à peu la foi de toute l'Église et se refléterait dans les textes actuels.

2° *Discussion.* — Outre que ces systèmes sont construits en fonction d'idées préconçues sur les origines chrétiennes, ils reposent tous sur des postulats de valeur plus que contestable.

Le témoignage de saint Paul ne signifie pas nécessairement une révélation. En disant : « J'ai reçu du Seigneur », l'Apôtre peut aussi bien sous-entendre l'intermédiaire de la tradition apostolique. Ses rapports avec les Douze et la position générale de « témoin » qu'il adopte en toutes circonstances invitent à prendre ici ses paroles dans ce sens.

Il n'est pas davantage possible d'admettre que les témoignages évangéliques dépendent entièrement de saint Paul. La différence des textes exclut la possibilité

d'une dépendance littéraire : d'autant qu'il est admis que les Synoptiques n'ont pas connu les épîtres pauliines. Supposer une influence générale de son esprit serait fausser son rôle dans l'Église naissante et oublier la présence de témoins oculaires qui veillaient sur le message authentique du Christ.

Aucun indice ne subsiste d'ailleurs d'une cène primitive qui eût présenté un caractère purement eschatologique. L'incise de Marc, XIV, 23 : « Et ils en burent tous » est une formule hébraïque d'anticipation qui n'exclut pas une consécration de la coupe parallèle à celle du pain. Quant à l'absence des versets 19b-20 dans quelques manuscrits de saint Luc, elle s'explique par un accident de tradition textuelle et n'autorise pas à contester un texte bien établi par ailleurs. Il reste qu'avec de minimes divergences où s'affirme la personnalité de chacun les trois Synoptiques présentent un même récit d'ensemble, soit la double consécration du pain et du vin au cours de la dernière cène, dont ils ont dû trouver les éléments dans leurs sources et qui s'avère de la sorte comme absolument primitif.

Les influences du dehors imaginées pour aboutir à une transformation progressive de la Cène sont des hypothèses, non seulement gratuites, mais entièrement contraires à l'histoire et à la psychologie des premiers chrétiens. Bien loin de s'ouvrir à l'infiltration des « mystères » païens, les disciples du Christ en avaient horreur. Parmi les repas sacrés du paganisme, on ne trouve du reste nulle part le double rite symétrique du pain et du vin. Cette seule différence matérielle, sans parler de son esprit, suffirait pour assurer à l'Eucharistie chrétienne son originalité.

En regard de ces systèmes arbitraires, un double fait reste acquis à l'histoire. C'est, d'une part, que la célébration du rite eucharistique est attestée partout comme une institution de l'Église naissante et un signe caractéristique de la nouvelle Loi, *v. gr.* Luc., XXIV, 30 et 35; Act., II, 42 et 46; XX, 7-12; I Cor., X, 1-4 et 16-22; XI, 20-34; Hebr., XIII, 10. D'autre part, l'origine de ce rite est formellement rapportée à l'exemple et au précepte donnés par le Christ en personne à la dernière cène. Le silence de saint Jean n'est pas une objection, puisque le dernier évangile suppose manifestement les autres et qu'il a conservé tout un discours de Jésus sur l'Eucharistie. Il n'y a pas non plus à arguer du fait que les deux premiers évangélistes ne contiennent pas l'ordre de renouveler la cène : ce mandat, qui reste implicite dans leur récit, est explicitement formulé dans saint Luc et saint Paul. Comment du reste s'expliquer sans cela l'ancienneté et l'universalité du rite eucharistique dès le temps des Apôtres ?

Ainsi l'institution de L'Eucharistie par Jésus lui-même est garantie par des témoignages dignes de foi et, mieux encore, par des réalités ecclésiastiques qui remontent à l'origine. Contre ce double fait tous les prétendus systèmes critiques viennent se briser.

II. Valeur sacramentelle de l'Eucharistie. — Dès lors qu'est assurée l'origine divine du rite eucharistique, il n'en est évidemment pas qui porte d'une manière plus certaine le caractère de sacrement.

Toutes les données nécessaires à cet égard sont déjà fournies par l'Écriture. L'Eucharistie s'y présente avec un signe sensible nettement spécifié : le pain et le vin consacrés par la parole du Christ ou de ses ministres, reçus par les fidèles sous forme de repas. Ce signe porte en lui-même son symbolisme que les écrivains sacrés dégagent expressément : la séparation des deux éléments et les paroles qui accompagnent chacun mettent sous les yeux du croyant la mort sanglante du Sauveur, I Cor., XI, 26; la participation à une même table spirituelle traduit l'unité du corps ecclésiastique, *ibid.*, X, 17; l'aliment matériel dont le chrétien se nourrit évoque spontanément la pensée du Verbe divin qui est la nourriture de son âme, Joa., VI, 27-35. Aussi l'Eucharistie est-elle donnée comme une source de grâce, soit sous la forme spéculative d'une assimilation au Christ, I Cor., X, 16-21, soit sous la forme pratique de la vie et de la résurrection dont elle est le principe, Joa., VI, 48-59.

Dans la tradition de l'Église on voit se conserver et se préciser peu à peu les mêmes éléments. La liturgie assure la persistance et amplifie la solennité du rite eucharistique primitif. Son importance toute spéciale ressort de la place qu'il tient dans les cérémonies de l'initiation et dans le culte public de l'Église, place qu'attestent déjà la *Didachè* à la fin du Ier siècle et saint Justin au milieu du second. Ces premiers témoins s'appliquent dès lors à dégager la signification mystique de l'Eucharistie, en attendant les commentaires plus développés des catéchètes ou théologiens postérieurs. De toutes façons, avec le baptême et au-dessus, l'Eucharistie apparaît comme le « sacrement » ou le « mystère » par excellence, et ce double nom, qui restera toujours le sien, lui est couramment appliqué.

A défaut de preuve proprement dite, la raison théologique peut du moins offrir de sérieuses convenances. Du moment qu'il y a dans l'Église un système sacramentaire, l'Eucharistie a tout ce qu'il faut pour y entrer. Comme toute vie, en effet, la vie de l'âme a besoin d'entretien : d'où la place normale de l'Eucharistie comme sacrement propre à l'alimenter. Quand on envisage aussi le rôle capital de la personne du Christ dans l'économie du surnaturel, une participation sensible sous forme de sacrement aux divers aspects de son action n'est-elle pas tout indiquée?

C'est pourquoi l'eucharistie a toujours été admise sans difficulté dans la liste officielle des sept sacrements. Il n'est pas une hérésie, même parmi celles qui en ont le plus gravement altéré la signification, qui ait contesté ses titres à y prendre rang.

III. Éléments constitutifs de l'Eucharistie. — Autant que dans son existence, le sacrement de l'Eucharistie est déterminé dans ses éléments constitutifs par l'Écriture même, au point d'exclure toute possibilité sérieuse d'hésitation ou de méprise.

1° *Matière.* — A la différence des autres sacrements, l'Eucharistie se présente avec une double matière.

1. La première est le pain, et le décret aux Arméniens précise qu'il faut entendre le pain de froment (*panis triticeus*), Denzinger-Bannwart, n. 698.

En effet, les récits de la Cène attestent que Jésus s'est servi de pain et tout porte à croire, puisque ce pain n'est pas autrement spécifié, qu'il s'agit du pain de froment communément usité en Palestine. Aussi l'Église n'a-t-elle jamais varié sur ce point. Si quelques spéculatifs, comme saint Thomas, *Sum. theol.*, p. III^{a}, q. LXXIV, art. 3, ad 2^{um}, ont admis le seigle, c'est qu'ils le considéraient, d'après la science de leur temps, comme un blé dégénéré. Il est d'ailleurs facile de concevoir qu'aucune matière n'est plus appropriée aux fins du sacrement. L'Eucharistie devant être pour tous une nourriture, rien ne lui convenait mieux que le pain, qui est tout à la fois l'aliment fondamental et le plus facile à trouver. Du pain de froment il suffit de dire que c'est le pain ordinaire et usuel.

Une ancienne divergence liturgique fit jadis surgir à ce propos une vive controverse entre l'Orient et l'Occident. En effet, les Occidentaux consacraient avec du pain azyme, tandis que les Orientaux usaient de pain fermenté. Quoi qu'il en soit des origines qu'il est impossible d'atteindre, l'usage grec remonte à la plus haute antiquité et l'usage latin est attesté au moins depuis le VIII^{e} siècle. Au moment du schisme, Michel Cérulaire émit la prétention de condamner la pratique occidentale comme invalide et, par représailles, quelques polémistes latins contestèrent la

validité du rite grec. En réalité, les deux traditions sont également respectables et les deux matières certainement valides. Ainsi en a décidé en dernier lieu le concile de Florence, Denzinger-Bannwart, n. 692, qui prescrit à chaque prêtre de suivre la coutume de son Église sur ce point.

2. Comme deuxième matière, l'Eucharistie comporte le vin, *vinum de vite*, suivant les termes du décret aux Arméniens, *ibid.*, n. 698. Par suite de certain encratisme ou de tendances manichéennes, quelques anciennes sectes hérétiques ne voulaient consacrer qu'avec de l'eau. C'était aller contre l'exemple du Christ, qui, selon l'usage juif, a dû remplir de vin la coupe eucharistique, cf. Marc, XIV, 25, et contre la tradition invariable de l'Église. Tout comme le pain, le vin a l'avantage d'être la boisson la plus bienfaisante et la plus commune.

Une très vieille règle ecclésiastique prescrit d'ajouter au vin un peu d'eau. On voit communément dans ce mélange une figure du peuple chrétien, qui doit s'unir à son divin chef. Cette prescription est longuement justifiée dans le décret aux Arméniens, *loc. cit.*, parce que ceux-ci avaient cru devoir s'en affranchir, et renouvelée encore par le concile de Trente, sess. XXII, c. VII et can. 9, Denzinger-Bannwart, n. 945 et 956.

2° *Forme.* — Il était obvie de considérer comme forme de l'Eucharistie les paroles mêmes du Christ qui sont rapportées par tous les récits de l'institution et retenues par toutes les liturgies.

Cette doctrine est officiellement enseignée dans le décret aux Arméniens et le décret aux Jacobites, Denzinger-Bannwart, n. 698 et 715, implicitement supposée par le concile de Trente, sess. XIII, c. III, *ibid.*, n. 876, où il est dit : *Statim post consecrationem... corpus... existere.* Elle n'aurait sans doute jamais souffert la moindre difficulté sans la vaine querelle soulevée par les grecs autour de l'épiclèse. Voir ce mot. Ce point est tranché pratiquement par la tradition de l'Église. Au regard de la raison, les paroles de la consécration se présentent avec toute la précision voulue pour répondre aux conditions requises par la forme du sacrement.

IV. Effets de l'Eucharistie. — D'après leur système général de la justification, les protestants prétendaient que l'Eucharistie aurait pour fin principale la rémission des péchés, parce qu'éminemment propre à exciter la foi, condition tout à la fois nécessaire et suffisante de notre pardon. Cette erreur a été formellement condamnée par le concile de Trente. « Si quelqu'un dit que le fruit principal de la sainte Eucharistie est la rémission des péchés ou que d'elle ne procèdent pas d'autres effets, qu'il soit anathème. » Sess. XIII, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 887. Un peu plus haut, après le décret aux Arméniens, *loc. cit.*, le concile avait déclaré d'une manière positive que l'effet de ce sacrement est de nous faire participer à la vie du Christ.

Rien n'indique, en effet, dans l'Écriture, que l'Eucharistie ait directement pour but d'être un remède contre le péché. Au contraire, saint Paul menace du jugement divin celui qui s'en approcherait sans s'être dûment éprouvé, I Cor., XI, 29, et le fait qu'elle est instituée par manière d'aliment suppose manifestement la présence de la vie spirituelle qu'elle a pour rôle d'augmenter. C'est pourquoi l'Église a toujours interdit l'accès de ce sacrement au pécheur qui ne se serait pas, au préalable, relevé par la pénitence. Néanmoins, suivant la doctrine générale des sacrements, l'Eucharistie peut, à titre accidentel, servir de moyen pour effacer un péché mortel inconscient. A titre normal, elle remet les fautes vénielles et les peines du péché par les actes de charité dont elle est l'occasion.

La grâce sacramentelle propre à l'Eucharistie est une grâce d'assimilation vitale au Christ. Elle se traduit, pour l'âme, en un accroissement de la grâce sanctifiante, surtout en vue de l'action, et, pour le corps, en un principe spécial de résurrection sur lequel le quatrième Évangile a tout particulièrement insisté. L'un et l'autre de ces effets ont été exposés en détail à l'art. Communion. Ce qu'il importe de marquer ici, c'est que l'Eucharistie, par la nature qu'elle tient de son institution, ne saurait être qu'un « sacrement des vivants ».

V. Ministre de l'Eucharistie. — En raison du caractère persistant qui est propre à l'Eucharistie, la question du ministre peut se poser, soit pour la célébration, soit pour la distribution de ce sacrement.

Contre certaines sectes pseudo-mystiques du Moyen Age, qui accordaient à n'importe quel fidèle, pourvu qu'il fût de la catégorie des saints, le droit de consacrer l'Eucharistie, l'Église a défini que ce privilège est réservé aux prêtres seuls. Denzinger-Bannwart, n. 424, et 430. La même doctrine est reprise dans le décret aux Arméniens, *ibid.*, n. 698, et, plus tard encore, par le concile de Trente. Mais tandis qu'Innocent III usait d'une formule exclusive : *Hoc sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos*, le concile de Trente se contente d'énoncer, d'une manière positive, que l'Eucharistie est consacrée par les prêtres. Sess. XXII, c. I et can. 2, *ibid.*, n. 938 et 949. Cf. sess. XXIII, can. 1, *ibid.*, n. 961.

Il ressort, en effet, de l'Évangile que le Christ n'a pas livré indistinctement à tous la célébration de l'Eucharistie, mais seulement aux Apôtres et à leurs successeurs. Aussi l'Église a-t-elle toujours vu dans ce pouvoir l'honneur et le privilège du sacerdoce. On comprend du reste sans peine qu'en raison de sa sainteté ce sacrement soit interdit à des mains profanes. Son caractère sacrificiel prescrit de le réserver, comme dans toutes les religions, à des hommes investis de la dignité sacerdotale.

La distribution de l'Eucharistie requiert également, en principe, un ministre consacré. Cependant la nécessité ou le besoin des âmes permet à cette règle quelques exceptions.

En conséquence, le ministre ordinaire ici encore est le prêtre seul. « Ce fut toujours la coutume dans l'Église, enseigne le concile de Trente, que les laïques reçussent la communion des prêtres. » Sess. XIII, c. VIII, Denzinger-Bannwart, n. 881. La raison en est que la distribution suit normalement la consécration. Mais, de bonne heure, les diacres furent associés à la distribution solennelle de l'Eucharistie, surtout de l'espèce du vin : il faut leur reconnaître à cet égard, comme pour le baptême, la qualité de ministres extraordinaires. Quant aux clercs inférieurs, voire même aux laïques, ils peuvent distribuer l'Eucharistie à titre exceptionnel dans un cas pressant, mais sans avoir pour cela de pouvoir propre, ni jamais être admis à le faire dans une cérémonie publique.

Autrefois les simples fidèles étaient autorisés à se communier eux-mêmes; mais cette pratique a disparu en même temps que la communion à domicile. Encore aujourd'hui on reconnaît au diacre le droit de se passer de ministre, mais seulement dans le cas de nécessité. Le prêtre s'administre à lui-même normalement la communion pendant la messe et le concile de Trente a pris soin de revendiquer pour lui ce pouvoir. Sess. XIII, c. VIII et can. 10, Denzinger-Bannwart, n. 881 et 892. En dehors de la messe, on lui reconnaît également le droit de le faire pour cause de nécessité ou de dévotion.

VI. Sujet de l'Eucharistie. — Comme tous les sacrements, l'Eucharistie est destinée à des hommes vivant sur la terre : seule la pieuse fantaisie des poètes

a pu imaginer des messes ou des communions dans le ciel. La pratique de communier les morts apparaît depuis le IVe siècle jusqu'au Moyen Age, mais comme un usage superstitieux toujours condamné par l'Église.

A ces conditions générales s'en ajoutent d'autres qui tiennent à la nature spéciale de ce sacrement. L'Eucharistie étant un sacrement des vivants, l'état de grâce est nécessaire pour la recevoir avec profit. C'est pourquoi le concile de Trente a condamné la conception protestante d'après laquelle « la foi seule serait une préparation suffisante ». Sess. XIII, can. 11, Denzinger-Bannwart, n. 893. Au même endroit, l'Église dispose que cette pureté de conscience doit être obtenue par la confession et l'absolution ecclésiastique, voir art. COMMUNION : cette mesure s'explique par la haute sainteté de ce sacrement.

En vertu de la même sainteté, on s'est demandé si l'Eucharistie pouvait être donnée aux enfants. On pourrait croire, en effet, qu'un certain discernement et donc un certain âge soient strictement requis pour s'en approcher. Mais le dogme de l'efficacité *ex opere operato*, qui est ici particulièrement sensible, suggère une extension indéfinie. De fait, la pratique était courante dans l'ancienne Église de communier les tout-petits sur les bras de leur nourrice. Saint Thomas, qui connaît encore cet usage chez « quelques grecs », le blâme au nom du respect que mérite le corps du Seigneur. *Sum. theol.*, p. IIIa, q. LXXX, art. 9. Cette pratique a depuis longtemps cessé en Occident et les théologiens enseignent, en conséquence, que la communion des enfants sans raison ne répond pas aux conditions voulues de licéité.

La même solution est appliquée par saint Thomas aux aliénés. Mais à ceux qui auraient eu l'usage de la raison et fait alors preuve de piété, on doit tenir compte de ce sentiment et leur donner, s'il n'y a par ailleurs aucun empêchement matériel, le sacrement de l'Eucharistie à l'heure de la mort.

VII. CONSÉQUENCES MORALES ET RELIGIEUSES. — Il n'est pas de sacrement dont la valeur de vie soit plus évidente et plus féconde.

Son excellence théorique s'accuse d'abord par la multiplicité de ses aspects : l'Eucharistie est à la fois mystère, sacrement et sacrifice. Elle n'éclate pas moins dans la sublimité de sa nature, puisqu'elle ne contient pas seulement la grâce, comme les autres sacrements, mais l'auteur même de la grâce. Ce n'est pas pour rien que la langue chrétienne lui réserve par antonomase le nom de « Saint-Sacrement». Toutes considérations bien faites pour élargir et réchauffer les horizons de la foi : elles suffiraient à faire de l'Eucharistie le joyau de la révélation.

Du point de vue pratique, l'Eucharistie est dans l'Église le centre de tout le culte public. En son honneur s'est constituée une liturgie des plus variées et des plus riches, qui est comme la synthèse de tous les arts chrétiens. Vers l'Eucharistie, comme le remarque saint Thomas, p. IIIa, q. LXV, art. 3, tous les autres sacrements sont ordonnés comme vers leur fin. A ces réalités substantielles du premier jour des cérémonies plus récentes sont venues s'ajouter, sous forme d'expositions solennelles, de processions, de bénédictions, qui ont donné au culte eucharistique un épanouissement extérieur de plus en plus marqué.

La piété individuelle n'a pas non plus de meilleur aliment. Assistance à la messe, communion, visite au Saint-Sacrement : toutes ces pratiques de dévotion n'ont-elles pas le sacrement des autels pour point de départ et pour point d'arrivée? L'Eucharistie est, à la lettre, le « pain quoditien » de la vie chrétienne. Aussi qui pourra dénombrer les bienfaits qui en résultent? Les plus nombreux et les plus précieux ne se révèlent qu'à l'expérience intime; mais on en peut deviner quelque chose du dehors dans la vitalité des œuvres catholiques, qui trouvent toutes dans ce sacrement leur foyer secret.

Il n'est d'ailleurs pas inutile d'observer que cette valeur religieuse de l'Eucharistie est tout entière subordonnée à ce réalisme surnaturel que, par le dogme de la présence réelle, l'Église maintient à sa base et ne pourrait que tomber avec lui.

Mgr Ruch, G. Bareille, J. de Ghellinck, etc., art. *Eucharistie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 989-1368; P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913; J. Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1885-1886; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, p. IIIa, q. LXXIII-LXXIV et LXXVIII-LXXXIII; Franzelin, *De sanctissimo Eucharistiæ sacramento*, Rome, 1868; Ed. Hugon, *La sainte Eucharistie*, Paris, 1916; Mgr Hedley, *La sainte Eucharistie*, trad. Roudière, Paris, 1908.

J. RIVIÈRE.

1. EUCHER de Lyon (*Eucherius*). — D'une illustre famille dont les membres étaient dignitaires de l'empire romain, Eucher naquit vers 380. De son mariage avec Galla il eut plusieurs enfants; il en confia deux, Salone et Véran, à saint Honorat qui venait de fonder le monastère de Lérins. Lui-même, du consentement de son épouse qui se consacra à Dieu, se fit moine à Lérins : il alla ensuite mener la vie solitaire dans l'île Sainte-Marguerite. Vers 434, il fut élevé sur le siège de Lyon, où il travailla avec fruit jusqu'à sa mort (vers 454). Il fut lié d'amitié avec les grands hommes de son époque, qui ont fait l'éloge de sa science et de sa sainteté : tels les saints Honorat et Hilaire d'Arles, Jean Cassien, Paulin de Nole, Claudien Mamert, Sidoine Apollinaire. Il a laissé divers écrits; on croit qu'il a rédigé la Passion des martyrs d'Agaune.

J. BAUDOT.

2. EUCHER d'Orléans, VIIIe siècle, Eucher, natif d'Orléans, fut consacré à Dieu dès sa naissance. Formé par d'habiles maîtres, il fit ses délices de la méditation des Saintes Écritures et en particulier des Épîtres de saint Paul. Vers 714, il prit l'habit religieux dans l'abbaye de Jumièges en Normandie. Sept ans plus tard, quand son oncle vint à mourir, il fut appelé à lui succéder sur le siège d'Orléans. Cette nouvelle lui causa une vive douleur, mais il dut consentir à son sacre. Charles-Martel prenant sans scrupule les biens des églises pour récompenser ses officiers, Eucher blâma ouvertement cette manière d'agir et fut exilé à Cologne, puis à Liége. Le gouverneur de cette dernière ville eut pour Eucher la plus grande vénération, le chargea de distribuer ses aumônes, lui permit de se retirer au monastère de Saint-Tron. C'est là qu'Eucher mourut saintement le 29 février 743.

J. BAUDOT.

EUDES. — Jean Eudes est né à Ri près d'Argentan, le 14 novembre 1601, de Isaac Eudes et de Marthe Corbin, qui obtinrent sa naissance à la suite d'un vœu fait à Notre-Dame de la Recouvrance. Ils eurent ensuite six autres enfants, quatre filles et deux fils, dont l'un, François, devint le célèbre historien connu sous le nom de Mézeray. Après ses études faites au collège des jésuites de Caen (1615-1621), les parents de Jean voulaient le marier, mais il s'y opposa et reçut la tonsure et les ordres mineurs à Séez, fit sa théologie à l'université de Caen, où, malgré talents et succès, il refusa par humilité de prendre ses grades, comme avait fait le P. de Bérulle et devait faire plus tard M. Olier.

I. SA VIE A L'ORATOIRE. — Renonçant à toute espèce d'ambition, il fut reçu dans la congrégation de l'Oratoire (25 mars 1623) par le P. de Bérulle, « qui lui apparaissait comme l'image du Christ placée par Dieu sous son regard pour qu'il en pût reproduire plus aisément

les traits » (Boulay, t. I, p. 119). L'année même de son noviciat, il prêche à la communauté, est ordonné sous-diacre à Séez, diacre à Bayeux, prêtre à Paris le 20 décembre 1624. Le 25 mars, il avait fait vœu de servitude perpétuelle à Jésus et à sa très sainte Mère, s'efforçant de réaliser l'idéal oratorien : ne vivre que de Jésus, que par Jésus, que pour Jésus. Après deux années de retraite près du sanctuaire de Notre-Dame des Vertus à Aubervilliers, il passa quelque temps à la maison de la rue Saint-Honoré avec le P. de Condren, dont il disait : « On n'a point connu les trésors cachés dans ce grand serviteur de Dieu » (Boulay, I, 134). La peste ayant éclaté dans le pays d'Argentan et à Caen il s'offre pour soulager ses compatriotes, persuadé « qu'il ne peut atteindre plus sûrement les fins de son sacerdoce qu'en mourant pour ses frères, puisque Jésus-Christ modèle du prêtre n'a pas fait autre chose. » Le fléau disparu, il reste à Caen, contracte lui-même une très grave maladie ; en 1632, sous la direction du P. de Condren, général de l'Oratoire depuis 1629, il se consacre aux missions dans les diocèses de Coutances, Bayeux, Saint-Malo ; il écrit ses premiers ouvrages : *L'Exercice de piété* (1636), recueil de formules, de prières, de conseils pour la vie chrétienne, qu'il fondra en 1637 dans un autre *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, exposé complet et méthodique de sa doctrine spirituelle, qu'il rapporte toute à l'amour comme à son principe, mêlant l'amour à l'adoration, à l'humilité, à la reconnaissance, au repentir, à l'expiation. L'amour doit implanter le règne de Dieu dans les âmes : « Jésus, soyez tout, soyez tout en la terre, comme vous êtes tout au ciel. » (Prière finale.) Jusqu'à 1670, il en fit 6 à 7 éditions avec additions. Ce livre était la marque des dispositions de son âme, il s'engage par vœu à subir le martyre si Dieu daigne lui en fournir l'occasion. En 1639, il prêche l'Avent et le Carême à Saint-Pierre de Caen. Il donne ensuite des missions en Normandie, Bretagne, Ile-de-France, Bourgogne, Champagne, au moins 110 jusqu'à la fin de sa vie, qui duraient six semaines et quelquefois plusieurs mois ; il emmenait avec lui des auxiliaires, jusqu'à 25, dit-on. De l'orateur il possédait toutes les qualités : extérieur noble et majestueux, voix souple et sonore... ; ajoutons l'ascendant que donne une sainteté véritable et l'on comprendra qu'il ait réuni devant sa chaire des foules considérables, jusqu'à 40 000 personnes, assure-t-on, à Valognes. Un jour qu'il prêchait sur les rigueurs de la justice divine, il fut interrompu par les clameurs de l'auditoire qui criait : Mon Dieu, miséricorde ! Depuis saint Vincent Ferrier, on n'a point vu de missionnaire qui exerçât une telle action sur les foules. A la Cour, où il prêcha une mission à Versailles (1671) et à Saint-Germain-en-Laye, il sut parler en homme de Dieu avec liberté et déférence tout à la fois.

II. Fondations. — Jugeant qu'il pourrait plus facilement réaliser les fondations qu'il méditait, il usa de la liberté que laisse l'Oratoire et quitta sa congrégation en 1643. Une humble fille qu'il rencontra en 1641 et dirigea pendant 15 ans, Marie Desvallées, que Dieu conduisait par les voies les plus extraordinaires, lui révéla sa triple mission : fonder une congrégation d'hommes et une autre de femmes, promouvoir le culte du Sacré-Cœur.

En 1641, il avait commencé dans ses missions des conférences aux ecclésiastiques comme saint Vincent de Paul en donnait à Paris ; mais, comprenant qu'il valait mieux former que avoir à réformer, il fonda à Caen, le 25 mars 1643, la congrégation de Jésus et Marie pour établir des séminaires (Voir Eudistes).

Des pécheresses converties lui avaient souvent demandé un refuge contre leur faiblesse et les séductions du monde. En 1636, il en avait réuni plusieurs à Caen chez Madeleine Lamy ; le 25 novembre 1641, il fonda dans la même ville un institut appelé à un très grand avenir, Notre-Dame de la Charité du Refuge, pour préparer la conversion et assurer la persévérance de celles qu'on appela des *Repenties ;* mais il n'eut pas comme saint François de Sales et saint Vincent de Paul l'avantage de trouver une femme supérieure dans la fondatrice, les premières Mères ne s'entendirent point ; après Pâques de 1644, elles partirent emportant tout ce qu'elles pouvaient, ne laissant que Mlle de Taillefer avec les pénitentes. Le P. Eudes fut secouru dans sa détresse par la Visitation, qui mit à sa disposition la Mère Patin et deux autres sœurs ; l'institution fut acceptée en 1651 par l'évêque de Bayeux, Mgr d'Angennes, et en 1666, le pape Alexandre VII l'érigea en ordre religieux. Le P. Eudes donna à ses religieuses la clôture avec la règle de saint Augustin ; aux trois vœux habituels il ajouta celui de travailler à la conversion et à l'instruction des pénitentes ; l'habit blanc qu'elles portent devait rappeler à celles-ci à quel prix elles devaient mettre la pureté de l'âme. Le bienheureux, selon l'usage du temps, voulut que chaque maison restât indépendante, se recrutant, s'administrant elle-même, sans dépendre d'une supérieure générale. A sa mort, il y avait quatre maisons et huit seulement à la Révolution française. Après la tourmente, les *Refuges* se constituèrent de nouveau avec la même organisation. Mais en 1835, la Mère Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier, supérieure de la maison d'Angers, « qui était de taille à gouverner un royaume », obéissant à l'inspiration divine clairement manifestée, obtint du souverain pontife que les maisons fondées par son monastère restassent sous la dépendance de la maison mère. L'ordre, en gardant les mêmes constitutions et le même but, prit le titre de Charité du Bon Pasteur ; il s'est répandu dans toutes les parties du monde avec une rapidité prodigieuse.

III. Le culte du Sacré-Cœur. — En déclarant le P. Eudes vénérable, Léon XIII l'a appelé *Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie* ; en le béatifiant, Pie X a dit qu'on devait le regarder comme *Père, Docteur, Apôtre* de cette dévotion. (Sur l'institution de la fête, voir Cœur de Jésus.)

Parmi les causes qui ont agi sur lui, il faut citer : 1° la formation qu'il avait reçue à l'Oratoire et qui lui avait fait prendre l'habitude d'honorer les dispositions intérieures de Jésus et de Marie. Le *Royaume de Dieu*, qu'il publie à 37 ans sous l'inspiration immédiate de ses maîtres oratoriens, lorsqu'il appartenait encore à leur congrégation, contient en germe la doctrine qu'il développera plus tard ; on y trouve les pensées, les expressions dont il se servira pour chanter les louanges et exposer la théologie du Sacré-Cœur. Bérulle parle d'élévations, Condren d'anéantissement, Eudes d'amour affectif, de tendresse pieuse, de familiarité abondante et confiante ; le missionnaire vulgarise la doctrine aristocratique de l'Oratoire. — 2° La lecture de saint François de Sales, surtout du *Traité de l'Amour de Dieu* et des *Lettres*, où la religion du Christ est présentée comme une religion d'amour, où le *Dilige et fac quod vis* de saint Augustin est expliqué avec tant d'abondance. — 3° L'étude des *Révélations* de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde surtout qu'il aimait particulièrement, comme le prouvent ses écrits. — 4° La cause principale était sûrement un attrait de la grâce qui le portait à voir dans cette dévotion le principe de salut pour beaucoup. — 5° Ses historiens admettent la possiblité d'une mission reçue directement du ciel, sans pouvoir cependant affirmer rien de certain.

Influencée par ces causes assez diverses, sa dévotion au Cœur de Jésus : 1° Unit d'abord dans un même culte ce qu'il appelle le *Cœur admirable de la très*

sainte Mère de Dieu et le *Sacré Cœur de Jésus*. Il voit que c'est Marie qui a donné à son Fils son cœur de chair, il considère surtout l'unité morale de ces deux cœurs, unité d'amour, conformité de vie. Jésus vit et règne en sa Mère, il est tout et fait tout en elle, il est l'âme de son âme et la vie de sa vie. Aussi, Eudes ne dit pas les *Cœurs* au pluriel, mais le Cœur de Jésus et Marie. Selon l'expression du P. Le Doré, il voit le Cœur de Jésus dans celui de Marie comme le Précieux Sang dans le calice, puis il l'en dégage et il fait célébrer séparément les deux fêtes. Dans son grand ouvrage *Du Cœur admirable...*, tout le XII^e^ livre est consacré au Cœur de Jésus. — 2° Autant du moins qu'on peut l'inférer de ce qu'il a écrit, il arrive à la dévotion du Cœur par la dévotion bérullienne à la personne de Jésus-Christ, à ses dispositions intérieures : « Le cœur, pour lui, c'est le symbole de tout ce qu'il y a de plus excellent dans la personne. » (Bremond, *op. cit.*, t. III, p. 650). Et ce qu'il y a de plus excellent, c'est l'amour symbolisé par le cœur, le cœur « fournaise d'amour » qui va bientôt se révéler à Marguerite-Marie. Il commence par la personne pour arriver au cœur, la sainte voit d'abord le cœur et la dévotion s'attache à la personne tout entière. Le bienheureux opère la jonction de la doctrine plus spirituelle de l'école bérullienne avec la dévotion plus tendre de l'école salésienne, et Marguerite-Marie, qui est salésienne, a célébré, aimé la fête eudistique du Cœur de Marie : « Dans ce fleuve unique se rejoignent des courants qui ne descendent pas des mêmes sources; ce n'est enfin qu'un seul mouvement mais assez complexe, assez riche pour que les deux grandes écoles rivales puissent y participer. » (*Id.*, p. 654.) Pour développer la dévotion, il établit des confréries qui deviennent très nombreuses, célèbre la fête des Saints Noms de Jésus et Marie, de la sainte Famille, du mariage de la Vierge Marie avec saint Joseph, de l'enfance de Jésus, des joies de Marie.

IV. Les écrits. — Entre deux missions le bienheureux trouvait encore le temps d'écrire et son œuvre est considérable. Une grande partie était restée inédite; mais, récemment, ses fils spirituels ont voulu élever un monument digne de lui en faisant une édition critique très savante : *Œuvres complètes du B. Jean Eudes*, etc., 12 vol. in-12, Vannes, 1905-1911. Au lieu de suivre l'ordre chronologique, ils ont rangé les ouvrages selon le sujet traité : vie chrétienne, vie sacerdotale, œuvres mariales, écrits sur la vie religieuse, lettres et opuscules spirituels, enfin œuvres liturgiques; chacun des livres est précédé d'un introduction soit doctrinale, soit historique selon le besoin. Les principaux sont : *La vie et le royaume de Jésus*, déjà cité; *Le Mémorial de la vie ecclésiastique; Le prédicateur apostolique; Le bon confesseur; L'enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu; Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu*, son ouvrage le plus important qu'il acheva quelques semaines seulement avant sa mort; *Règles et constitutions* de ses congrégations. Les titres seuls en font comprendre assez le sujet et le but : missionnaire, il veut ramener les égarés à la foi ou conduire les âmes fidèles dans le chemin de la perfection; ses écrits sont vraiment la parole d'un saint. Du but qu'il poursuit résultent les qualités et les imperfections de son style. Plus régulier, plus coulant que les premiers maîtres de l'Oratoire, Bérulle, Bourgoing, etc., il a moins de force, de saveur, de poésie, il ignore l'art de la composition, mais « sous cette simplicité on sent une vertu cachée qui porte la lumière dans l'esprit, la chaleur dans le cœur. » (Martine, *Vie du P. Eudes*, t. II, p. 431.)

V. Sainteté, influence. — La caractéristique de sa vertu c'est la constance et l'égalité dans la bonne et la mauvaise fortune, une patience inaltérable au milieu des haines, des persécutions de ses ennemis, en particulier des jansénistes, adversaires impitoyables du saint missionnaire et du dévot au Sacré-Cœur, une persévérance invincible à poursuivre ses entreprises. Moins séduisant que François de Sales et Vincent de Paul qui nous ont rendu difficiles, rectiligne et tout d'une pièce, il ne saisit pas comme eux les nuances; plutôt un rude saint qu'un saint aimable, il ne manque pas certes de bonté, ni même d'une certaine tendresse. Son influence a été considérable par ses missions, par ses deux congrégations d'hommes et de femmes, par ses offices du *Saint Nom de Marie*, du *Divin Sacerdoce*, du *Cœur de Jésus et de Marie*, la messe du Sacré-Cœur qu'on appelait au XVII^e^ siècle la *messe de feu*, qui font encore les délices des âmes aimantes. Il est mort le 19 août 1680, Léon XIII l'a déclaré vénérable le 6 janvier 1903, Pie X l'a béatifié le 11 avril 1909, il a été canonisé le 31 mai 1925.

Boulay, *Vie du V. Jean Eudes*, 4 vol. in-4°, Paris, 1905-1908; *Id.*, *Le B. Jean Eudes*, Paris, 1909; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 583; H. Joly, *Le V. P. Eudes*, Paris, 1907; Lebrun, *Le B. Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1917; Le Doré, *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris, 1870; *Le Sacré-Cœur de Jésus et le V. Jean Eudes*, 2 vol. in-8° Paris, 1891; E. Georges, *Saint Jean Eudes*, Paris, 1925.

A. Molien.

EUDISTES. — I. La fondation. II. L'institut. III. L'expansion.

I. La fondation. — La congrégation de Jésus et Marie, plus connue sous le nom d'institut des Eudistes, eut pour fondateur le P. Eudes (1601-1680). Voici à quelle occasion. Supérieur de l'Oratoire de Caen et chef des missions de Normandie, il s'attristait à la vue du peu de résultats des exercices spirituels donnés par lui dans les paroisses de la province. Il lui semblait surtout que les effets salutaires eussent dû se prolonger plus longtemps. Il rechercha les raisons de cet insuccès. A bon droit, il crut pouvoir l'attribuer bientôt à l'ignorance du clergé, à son incurie pitoyable à l'égard des fonctions sacrées, parfois même à la dissolution de ses mœurs.

C'était là voir juste. Ne l'oublions pas : nous sommes à l'époque où de tristes circonstances, en particulier le défaut de loisirs, de maîtres, de ressources pécuniaires, engendrait presque fatalement un état de choses déplorable : il dictera, quelques années plus tard, au bon Monsieur Vincent lui-même ce verdict sévère : « Les prêtres vivant aujourd'hui comme font la plupart sont les plus grands ennemis qu'ait l'Église de Dieu! »

Pour remédier à la crise et à son contre-coup retentissant, le P. Eudes eut l'idée d'organiser à Caen un séminaire. On était en 1642, l'année même où M. Olier, curé de Saint-Sulpice de Paris, s'inspirant des institutions de saint Charles et des prescriptions du S. Concile de Trente, d'une pensée de M. Bourdoise, « excitateur clérical » à Brou puis à Chartres, enfin des maximes de saint Vincent de Paul, fondateur des Prêtres de la Mission, établissait dans la capitale du royaume, et pour les mêmes motifs, le séminaire de Saint-Sulpice; l'année même où s'ouvrait aussi le séminaire des Bons-Enfants dépendant de Saint-Lazare.

Mais pour que le P. Eudes pût s'adonner à cette œuvre nouvelle, il lui fallait d'abord quitter l'Oratoire. Par un retour sur leurs projets primitifs, et pour se consacrer exclusivement à l'éducation des enfants et des jeunes gens, les disciples de Bérulle avaient en effet résolu de laisser à d'autres la partie de leur programme qui concernait la formation des ecclésiastiques. Précisément, le P. Eudes en ferait son affaire, même au prix d'un cruel sacrifice. Certes il lui en coûtait de quitter l'Oratoire. Cependant il se sépara de ses frères, fort de l'autorisation préalable de l'évêque de Bayeux, et, en outre, formellement approuvé

par Richelieu. Déjà, lors des États généraux de 1614, le grand ministre avait manifesté de l'inquiétude au sujet de la décadence du clergé. Il lui souriait de voir quelqu'un se consacrer enfin à son relèvement.

Pour mener à bien l'entreprise en question, Eudes avait besoin de collaborateurs. La Providence lui en suscita. Ce fut l'embryon d'une nouvelle famille religieuse dédiée à « la communauté de Jésus, Marie, Joseph... sa règle, son exemplaire, son modèle », consacrée aux Cœurs de Jésus et de Marie, baptisée successivement des noms suivants : « congrégation des Prêtres du Séminaire de Jésus et de Marie », puis « congrégation des Noms et des Cœurs de Jésus et de Marie ». De concert l'on se mit au travail. Le succès prévu ne se fit pas attendre. En peu de temps le diocèse de Bayeux se trouva pourvu de prêtres préparés, par la doctrine et par la vertu, une vertu éprouvée, au ministère des âmes. Aux ordinands improvisés et trop souvent sans vocation des âges précédents furent heureusement substitués des ecclésiastiques dignes de leurs sublimes fonctions, disposés à chaque ordination par plusieurs mois de recueillement et de réflexion dans cette « académie de science et de sainteté » : ainsi désignait-on le séminaire.

Peu à peu ce triomphe de la cause chère entre toutes au P. Eudes fut connu et vanté au loin. Il retint, en 1645, l'attention sympathique de l'Assemblée générale du Clergé de France. Celle-ci expédia une adresse de félicitations au novateur et à ses compagnons. En outre, elle leur demandait de faire bénéficier de l'innovation les diocèses limitrophes de la Normandie. Le fondateur s'y prête volontiers. Tour à tour il recommence pour Coutances, Lisieux, Rouen, Évreux, voire Rennes, ce qu'il avait inauguré à Caen. Partout le succès couronne ses efforts.

Toutefois, ce souci primordial n'accaparait ni tout le zèle ni toute l'activité du P. Eudes. Pour lui et pour les siens, il y ajouta le cumul des missions de campagne. Le puissant prédicateur qu'il avait été tout d'abord — voir Eudes — revivait tout entier dans l'exercice de ce ministère de surcroît.

De leur province, Eudes et les premiers eudistes passèrent bientôt en missionnaires dans l'Ile-de-France, en Bourgogne, en Champagne, en Bretagne. Partout où ils paraissent, ils évangélisent les fidèles, ils groupent les ecclésiastiques pour des conférences et des retraites pastorales, ils s'appliquent en chemin à propager le culte des saints Cœurs de Jésus et de Marie. Eudes tient à cette dévotion, et pour en favoriser l'expansion, il s'est mis à composer un office et des formules de prières. En même temps, il érige des églises et des chapelles qu'il dédie sous ce vocable, il provoque des solennités en cet honneur, il conseille cette forme de piété aux communautés de moniales..., toujours en haleine, infatigable au point de captiver l'admiration du grand laborieux que fut Bossuet, et de mériter de M. Olier cet éloge peu banal : « Le P. Eudes est la rareté de son siècle. »

La formation du clergé dans les séminaires, les missions paroissiales, la diffusion du culte des cœurs de Jésus et de Marie, tel est donc le triple objectif que se proposa le fondateur en pourvoyant l'Église de cet institut.

II. L'institut. — On le sait : sans faire fi le moins du monde des vœux de religion, ni le cardinal de Bérulle, ni M. Olier, ni M. Vincent de Paul, n'ont cru opportun d'y astreindre les membres de leurs sociétés respectives. Sous leur impulsion, oratoriens, sulpiciens, lazaristes — lazaristes du type premier — ne composèrent pas à proprement parler, au sens canonique du mot, des congrégations religieuses, mais des groupements d'ecclésiastiques vivant en commun. C'est à cette conception que se rallia dès l'abord le P. Eudes. Il n'y a pas à rechercher au loin le double motif de sa détermination. Nommons d'abord cette raison d'ordre pratique : la certitude partagée par lui que les évêques ne confieraient la formation du clergé diocésain qu'à des prêtres non exempts de leur juridiction. Il pensait aussi que, pour travailler efficacement à la régénération des clercs, il n'était que d'inspirer aux ordinands l'estime du sacerdoce et le sens de la sainteté de vie qu'elle postule en rigueur de logique. Or, proféré par un régulier, l'argument risquera toujours l'échec et portera moins. On en devine cette fois l'échappatoire : déjà victime de cette illusion courante à savoir que l'état religieux prime la dignité sacerdotale, l'auditeur intéressé le taxera volontiers d'exagération et d'instinct fera ses réserves. Tout autre apparaîtrait l'éloquence d'un prêtre séculier corroborant son enseignement moral et disciplinaire de la puissance irrésistible de l'exemple : ainsi opinait Jean Eudes.

En conformité de pensée avec les réformateurs du clergé de son temps, il voulut donc, pour la direction des séminaires confiés à ses disciples, non des religieux, mais des prêtres assemblés en une famille. Envers elle chacun se lierait, durant sa cléricature, après une probation de trois ans et trois mois de durée, à l'aide d'une promesse d'obéissance assez semblable d'ailleurs à l'engagement qui soumet le clerc à son Ordinaire. L'admission de frères laïcs fut aussi décidée.

Si l'on y regarde de près, l'on se persuade aisément que, somme toute, cette discipline ne le cède point en austérité à celle des instituts à vœux simples. Il est vrai : chez les eudistes, l'esprit de pauvreté ne commande pas la renonciation au patrimoine; il est permis d'user à sa guise de ses revenus personnels. Quant à l'argent perçu à l'occasion du saint ministère, il doit être versé dans la bourse commune qui pourvoit en retour aux besoins de tous les sujets. Cette réserve faite, et sur le chapitre de l'abnégation de la volonté, le fils du P. Eudes n'a rien à envier au régime monastique. « L'humilité et l'obéissance sont les deux propres et spéciales vertus de la congrégation », affirment les constitutions. Toutefois, quand il traitait de la charité fraternelle, le fondateur insistait davantage encore. Cette reine des vertus évangéliques lui semblait propre à cimenter le contrat de fidélité appelé, chez lui, à tenir lieu de l'engagement par vœu.

L'organisation politique de la société sent assez son XVII^e siècle. Le supérieur général exerce un pouvoir absolu. Il est nommé à vie par l'assemblée générale qui contrôle son administration à échéances périodiques. A lui de décider et de promulguer la nomination ou la déposition des supérieurs locaux, l'attribution du personnel à telle ou telle résidence, l'admission des postulants, la visite des communautés, l'érection des fondations. Quatre assistants composent son conseil. Mais s'ils ont une voix décisive quand il est question du temporel, ils ne jouissent, au spirituel, que d'une voix consultative.

Dans l'emploi auquel il est affecté, chaque eudiste doit tendre à calquer sa vie sur l'idéal tracé par la règle et par les constitutions. La première est double. Il y a « la règle du Seigneur Jésus ». Elle énumère les obligations qui incombent aux membres de l'institut à titre de chrétiens et de prêtres. Il y a en outre « la règle de la très sainte Vierge ». Elle mentionne les vertus plus spécialement proposées à leurs efforts. Quant aux constitutions, elles détaillent, en une série de treize chapitres, un genre de vie, des pratiques d'ordre spirituel, des prescriptions multiples inspirées des conseils évangéliques. A la première lecture, le texte en paraît obscur. En fait, il a besoin, pour être compris, d'explications que le législateur a pris soin de consigner ailleurs. De la règle et des constitutions

l'étude concertée incite, d'un élan généreux, à l'imitation de Jésus et de Marie. Elle provoque, sur leurs traces, au détachement de tout le créé pour n'aspirer qu'à l'immuable de l'éternel, au recueillement que favorisent à l'envi l'oraison mentale, la psalmodie liturgique, le recours fréquent à l'aide divine, la purification de l'intention. Elle encourage à la peine, aux sacrifices que coûte le rachat des âmes. Elle fait estimer, affectionner la vie commune dont le charme se rehausse de la modestie de chacun, de l'empressement à obliger autrui, du ton cordial et discret des conversations.

En prendre connaissance « avec simplicité et sans prévention », c'est-à-dire selon la méthode conseillée par le P. Martine, c'est y découvrir « un sens si droit, un esprit si ecclésiastique, un si riche ensemble de moyens propres à former et à entretenir un bon gouvernement, si puissants aussi pour soutenir les sujets dans la ferveur et la piété, qu'il faut convenir que l'esprit de Dieu seul pouvait en être l'auteur. »

Presque introuvables jusqu'à hier, au point que les eudistes eux-mêmes en étaient fort mal pourvus, les écrits du fondateur se trouvent aujourd'hui colligés en une douzaine de volumes compacts. A cette publication récente et d'un réel mérite ont travaillé les P P. Lebrun et Dauphin.

III. L'EXPANSION. — Ainsi qu'il en arrive habituellement, les disciples du fondateur de la congrégation de Jésus et de Marie n'ont pas cru dévier des directives du début, en dilatant leurs cadres, en accroissant leurs méthodes d'évangélisation. Au gré des circonstances et suivant les besoins des temps modernes, ils adaptèrent leur zèle à des formes d'apostolat autres que la direction des séminaires et les missions de paroisses.

Tour à tour, dans le nouveau comme dans l'ancien continent, on les a vu s'adonner non sans succès à l'enseignement secondaire, aux aumôneries militaires, au ministère paroissial soit à la ville, soit à la campagne, aux œuvres sociales et plus particulièrement à celle de Notre-Dame des Armées créée par eux, enfin au service des pèlerins, comme dans le sanctuaire de Domrémy où le souvenir des P P. Létendard et Marchal est toujours vivace. Au surplus ils sont tout naturellement désignés pour présider à la direction spirituelle des Filles de Notre-Dame de Charité du Refuge ou du Bon-Pasteur dont le fondateur fut aussi le P. Eudes.

Leur expansion s'est accrue parfois de la persécution gouvernementale dont ils furent l'objet. Ainsi Dieu se plaît-il à tirer le bien du mal. La Révolution française avait anéanti les établissements de l'institut. Il ne recouvra d'existence officielle que vers 1826. En 1903, les eudistes durent encore abandonner à la rapacité des liquidateurs les quatre collèges qu'ils dirigeaient en France : Saint-Martin de Rennes, Saint-Sauveur de Redon, Saint-François Xavier de Besançon, Saint-Jean de Versailles, ainsi que le petit séminaire de Valognes et le juvénat de Saint-Louis de Plancoet. En retour, les Amériques les accueillirent en leur offrant un apostolat fécond et varié que le général de l'époque, le P. Le Doré, sympathiquement connu du monde entier († 1919), s'empressa d'accepter. Cent cinquante Pères et une cinquantaine de frères laïcs trouvent, au Canada, de quoi exercer leur zèle à travers le vaste vicariat apostolique du Golfe Saint-Laurent, dans les séminaires de Chicoutimi, Halifax, Rimonski, Valleyfield, dans les collèges de Caraquet et de Church-Point. De son côté, l'Amérique latine occupe environ cinquante sujets tant dans les missions de Colombie que dans les séminaires de Pamplona, de Panama, de Carthagène des Indes, d'Antioquia, de San-Cristobal.

Le blason de la congrégation représente « un cœur unique surmonté d'une croix, encadré d'un côté d'une branche de lis et de l'autre d'une branche de roses, et renfermant à l'intérieur un regard de Jésus et de Marie ». Le « cœur unique » de la légende héraldique figure, à n'en pas douter, celui de l'Homme-Dieu. Sa présence s'explique en ces armoiries. A l'encontre d'une opinion courante et trop répandue, et au dire du cardinal Billot, « le culte du Sacré-Cœur repose si peu... sur les révélations de sainte Marguerite-Marie, qu'il existait déjà, approuvé et béni par l'Église, avant les événements de Paray-le-Monial. Le P. Eudes l'avait établi et l'avait trouvé... dans les plus belles pages de l'Évangile et les plus pures sources de la théologie. »

Le costume des eudistes ne se distingue en rien de l'habit ecclésiastique. Les dimanches et les jours de fête, les frères laïcs revêtent une soutanelle. Au même titre que dans les familles religieuses proprement dites, l'on peut se faire agréger à la société et participer à ses mérites et à ses suffrages tout en restant dans le monde : car les fils de saint Jean Eudes ont, eux aussi, leur tiers ordre. Il offre cette particularité : l'on y voue le célibat.

Les recensements à jour mentionnent les chiffres de vingt maisons abritant environ 400 membres. Il existe des noviciats et des scolasticats en Europe, au Canada, en Colombie.

P. Eudes, *Œuvres complètes*, Vannes et Paris, 1905-1911; De Montzey, *Le Père Eudes et ses congrégations*, Paris, 1869; Heimbücher, *Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche*, Paderborn, 1896, t. III, p. 449-452; *Le bienheureux Jean Eudes, sa spiritualité*, Saint-Maximin, 1924; D. Boulay, *Le bienheureux Jean Eudes*, Paris, 1905-1908; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923, t. III; *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1912, vol. v, p. 596 ; *La Vie spirituelle*, n° de juin 1925 entièrement consacré à l'œuvre de saint Jean Eudes.

Élie MAIRE.

EUDOXIE (*Eudocia*). — Eudoxie, dont les parents étaient originaires de Samarie, naquit à Héliopolis, mena d'abord une vie criminelle, puis se convertit et fut baptisée par l'évêque Théodote. Après de longues années passées dans la pratique de la pénitence, elle fut dénoncée comme chrétienne au gouverneur de la province, qui la fit décapiter, sous l'empereur Trajan (vers 97). Baronius a inscrit son nom au martyrologe romain, le 1er mars.

J. BAUDOT.

EUGÈNE (*Eugenius*). — Le saint le plus célèbre qui ait porté ce nom est un évêque de Carthage au Ve siècle. Originaire de cette ville, il s'y distingua par son savoir, sa piété, son zèle, sa prudence, sa charité. Après une vacance de vingt-quatre ans, il fut appelé à occuper le siège épiscopal; mais, bientôt poursuivi par la haine des ariens, il fut arrêté, mis à la torture, puis exilé une première fois sous Hunéric (février 484). Rentré à Carthage sous Gontamond en 488, il fut de nouveau persécuté en 496 par Trasimond; mais ce prince, n'osant faire mourir un évêque justement apprécié de tous, l'exila de nouveau. Eugène passa ainsi ses derniers jours en Languedoc, fonda à Miance un monastère qui prit plus tard le nom de Saint-Amaranthe. Il mourut le 13 juillet 505. Ses reliques ont été transférées dans la cathédrale d'Albi.

J. BAUDOT.

EUGÉNIE (*Eugenia*). — Vierge romaine qui, ayant embrassé le christianisme, réunit dans sa maison des jeunes filles pour les former au service de Jésus-Christ. Dénoncée, elle fut arrêtée par ordre du préfet de la ville, Nicétius : après divers tourments, elle fut égorgée vers 258 sous l'empereur Valérien. Son corps fut enseveli sur la Voie Latine, au cimetière d'Apronien, et elle est mentionnée au 25 décembre dans le martyrologe romain. Saint Avit de Vienne

dans un poème adressé à sa sœur Fuscine, fait un bel éloge de cette sainte martyre dont le nom figurait anciennement au canon de la messe. En France, on faisait mémoire de cette sainte (et non d'Anastasie) à la seconde messe de Noël.

J. BAUDOT.

EUGÉNIQUE. — Ce mot, que beaucoup ne connaissent pas, vient du grec. Il a été inventé, en 1883, par le naturaliste anglais Francis Galton. Et il désigne la science — qu'il s'agirait de constituer — traitant « des mesures capables d'effets sur la descendance, c'est-à-dire transmissibles par hérédité, ou capables d'opérer une sélection avantageuse pour les générations futures. » L. March, dans *Eugénique et sélection*, Paris, 1922, p. 82-83. Des sociétés d'eugénique existent en divers pays, en Angleterre, aux États-Unis, en France, etc. Deux fois, les eugénistes se sont réunis en congrès internationaux, en 1912 à Londres et en 1921 à New-York. Ils se réunissent aussi en section spéciale, dans les congrès d'anthropologie ou d'autres assemblées.

On se propose donc, comme écrivait Edmond Perrier, *op. cit.*, p. 1-2, « de rechercher, de préciser, de répandre les moyens de perfectionner les races humaines, en indiquant les conditions que chaque individu, chaque couple doit s'efforcer de remplir pour avoir de robustes et beaux enfants », aussi intelligents que possible, ajouterait M. Charles Richet, d'après qui, *La sélection humaine*, Paris, 1919, p. 113, l'essentiel est le potentiel cérébral, la puissance de l'intelligence.

D'après M. Richet, on ne devrait, quand on veut perfectionner l'espèce, reculer devant aucun des moyens que la science indique comme efficaces.

D'abord, la loi ne devrait pas sanctionner le mariage d'un blanc (race supérieure) avec un noir ou un jaune ou un métis. Qu'ils s'accouplent, s'ils le veulent, mais l'État n'a pas à consacrer leur union par le mariage civil.

Puis, en ce qui concerne les blancs uniquement, s'ils sont « anormaux », on n'hésitera pas à s'en débarrasser à leur naissance, avant qu'ils aient conscience du traitement qu'on leur inflige. Si certains enfants, sains en apparence, ne se développent pas normalement, ils seront castrés ou stérilisés ou, tout au moins, le mariage civil ne leur sera pas accordé. Contrairement à quelques autres, qui ne tolèrent même pas l'union libre de ces malheureux, M. Richet la leur concède : d'une pareille union il naîtra encore, sans doute, des défectueux, des dégénérés, mais ceux-ci, à supposer même que l'opinion et les mœurs et la loi n'admettent pas qu'on les jette à l'eau ou à l'égout, n'auront pas grande chance de longévité ou de fécondité.

Ainsi, par l'exclusion des *cacogéniques*, on permettra le progrès de la race. Mais il faut, en outre, réaliser ce progrès par les blancs normaux et sains de corps et d'esprit, par les *aristogéniques*. Que la société assure, chez les femmes comme chez les hommes, avant la procréation, non seulement le développement de la santé et de la beauté, mais aussi un exercice cérébral approprié aux aptitudes de chacun : ainsi les procréateurs transmettront à leurs enfants des qualités, des aptitudes qu'ils possédaient et qu'ils ont accrues par un travail intelligent. Si les procréateurs ne veulent pas s'astreindre à l'hygiène que comporte le mariage, que le mariage civil leur soit refusé. De son point de vue, M. Richet déclare sans portée la question de la monogamie ou de la polygamie, — ce sont là détails insignifiants, — mais il recommande le mariage entre spécialistes. « Et moi aussi, conclut, p. 207, le trop célèbre professeur de physiologie à l'Université de Paris, je suis philanthrope, mais ma philanthropie me conduit à espérer une race humaine noble et forte. » Il venait d'écrire : « Que nous importent les criminels, les sourds-muets, les hydrocéphales, les rachitiques, les épileptiques ? » Il ajoute : « Que m'importent les paresseux, les ignorants, les maladroits, les chétifs ? Ils sont tels, soit par défaut de volonté, soit par leur constitution psychologique. Si c'est par défaut de volonté, tant pis pour eux; nous les mettrons à l'écart de la société, et ils n'auront que ce qu'ils méritent. Si c'est par défaut d'intelligence et de vigueur, il ne faut pas que leur pâle sang vienne corrompre le sang généreux d'une race forte. »

En 1921, M. Richet est allé faire à l'Université d'Utrecht une conférence sur « la sélection humaine », conférence qui est reproduite dans *Eugénique et sélection*. Il s'y montre relativement discret et mesuré : certaines énormités n'oseraient tout de même pas s'affirmer ou s'exprimer dans un discours public.

Je me hâte d'ajouter que beaucoup d'eugénistes repoussent telle ou telle des mesures qu'on vient de lire. Même aux États-Unis, où, çà et là, l'interdiction du mariage ou la castration sont plus ou moins autorisées et même imposées, on n'oserait sans doute pas tolérer ou prescrire légalement l'infanticide, fût-ce des cacogéniques. On estime que pour protéger la souche anglo-saxonne des premiers *pilgrims* (pèlerins), des « purs », contre l'envahissement, la submersion des hybrides descendants des populations immigrées, il est d'autres moyens moins révoltants.

La castration et l'interdiction légale du mariage se heurtent, jusque chez les eugénistes, à une forte opposition. L'expérience de tous les jours ne montre-t-elle pas que les pronostics d'une prétendue science sur les cas d'hérédité sont souvent démentis par les faits ? C'est ce qu'on lit même dans *Eugénique et sélection*, p. 172-188.

Finalement, la plupart des eugénistes, ne voulant pas aller trop vite, se bornent à demander que la loi, *sans comporter de sanctions*, impose « à tout candidat au mariage un examen médical préalable ». Beaucoup d'honnêtes gens, pense-t-on, reculeraient devant le mariage, s'ils savaient qu'ils sont comme voués à mettre au monde des tarés et des malheureux.

Interviewé par un rédacteur de l'*Écho de Paris*, 19 août 1924, un docteur eugéniste disait :

— Il faut songer beaucoup plus à des conseils éclairés qu'à des lois et à des obligations absolues; on peut songer à une eugénique qui serait plutôt une hygiène du mariage. Il est certain, par exemple, que le mariage de deux tuberculeux avérés est dangereux, qu'on ne saurait trop déconseiller de tels mariages, et, si on ne pouvait les empêcher, qu'on ne saurait trop conseiller aux conjoints de se soigner avant toute chose.

— Ainsi, vous remettez au médecin le soin de dire si un mariage est désirable ?

— C'est cela même. Il me semble qu'on ne devrait jamais se marier sans un certificat de son médecin.

— Mais certains eugénistes exigent que la décision du médecin soit légalement obligatoire.

— C'est sans doute excessif, d'autant plus que le médecin rendrait rarement un verdict absolu, mais il serait peut-être loyal que le certificat de chaque conjoint fut communiqué à l'autre. En tout cas, le certificat ferait réfléchir le fiancé dangereux, et, en cas de complications, il pourrait servir à celui qui a été trompé, si je puis m'exprimer ainsi, sur la qualité, physiologique au moins, de son conjoint.

Le praticien s'anime et continue :

— Comment! nous établissons des livres généalogiques pour les chevaux, les bœufs, les chiens et bien d'autres animaux, et, pour l'animal supérieur, celui qui nous intéresse le plus, l'homme, nous ne réclamons rien!

— C'est, en effet, assez singulier.

— D'autant plus qu'à défaut de l'obligation, il y a de multiples manières de parvenir à donner d'utiles conseils à tous ceux qui se marient...

D'une eugénique ainsi comprise on pourrait jusqu'à un certain point s'accommoder. L'Église exigera

toujours qu'on ait pour la pudeur, la pureté, la liberté de ses enfants, quels qu'ils soient, le respect et les égards auxquels ils ont droit. Qu'on ne parle point pour eux d'élevage : ils ne sont pas un vil bétail! Mais elle n'a cessé et ne cessera de recommander, avant et pendant le mariage, la pratique des vertus qui influent heureusement sur la procréation des enfants. Bien plus, s'il fallait conseiller à celui-ci ou à celle-là le célibat ou la continence, elle a une doctrine, une histoire, des ressources morales et religieuses qui lui permettent de le faire avec succès.

Que les eugénistes modérés et loyaux aident l'Église à accomplir sa tâche de moralisation : il n'est pas de moyen plus urgent et plus efficace pour atteindre, autant qu'il est humainement possible, le but qu'ils poursuivent.

J. Bricout.

EULALIE de Barcelone ET EULALIE de Mérida. — Ces deux noms soulèvent un problème hagiographique qui est loin d'être résolu. Sans doute le martyrologe romain est très explicite à leur sujet; il leur consacre une mention, au 12 février pour la première, au 10 décembre pour la seconde, qui permet de les distinguer. Sans doute aussi la présence des deux Eulalie dans tous les documents de la liturgie mozarabe donne à réfléchir, mais ces documents ne remontent pas plus haut que le VI^e^ siècle; et nos martyrologes historiques du Moyen Age nous montrent la fête d'Eulalie de Barcelone fixée d'abord au 10 décembre, puis, apparaissant au 12 février seulement au IX^e^ siècle. D'où cette conclusion : sur la vie, sur les honneurs liturgiques, sur la date de la fête d'Eulalie de Barcelone nous ne possédons aucun détail qui n'ait été emprunté à l'histoire ou au culte d'Eulalie de Mérida. Pour Eulalie de Barcelone, son nom n'est cité dans aucun écrit antérieur au VII^e^ siècle; pour Eulalie de Mérida, son existence est attestée à partir du IV^e^ siècle (le poète Prudence, etc.).

A part les nuances que l'on trouve dans les mentions du martyrologe romain, l'exposé qui suit convient aux deux Eulalie : Eulalie était née de parents chrétiens, elle s'adonna dès l'enfance aux pratiques de la piété. Lorsque parurent les édits de persécution lancés contre les chrétiens, elle brûla d'un saint désir de verser son sang pour Jésus-Christ. Elle sortit secrètement de la maison de ses parents, alla confesser le nom de Jésus-Christ devant le tribunal du préfet qui la fit arrêter, lui infligea divers tourments, la fit mettre en croix sur le chevalet et la fit périr sur le bûcher (304).

Tillemont et dom Ruinart s'accordent à dire que, si les deux martyres sont différentes, il faut au moins reconnaître qu'on a confondu leurs actions. Peut-être vaut-il mieux ne rien décider. Tel n'est pas cependant le sentiment de nos contemporains : l'Espagnol F. Fita ne veut pas qu'on mette en doute l'existence de deux Eulalies, martyres; H. Moretus ne voit aucune raison d'admettre l'existence d'Eulalie de Barcelone.

Pour ceux de nos lecteurs qui voudraient étudier le problème, voici quelques références : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 712; Dom T. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Paris, 1689, p. 496; F. Fita, de nombreux articles dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, Madrid, 1900-1093, t. XXV, XXXVII, XLI, XLIII, et l'article *Eulalia of Barcelona* dans *The Catholic Encyclopedia*, t. V, p. 603; H. Moretus, *Les saintes Eulalies*, dans *Revue des Questions historiques*, 1911, t. LXXXIX, p. 85 (un compte rendu dans *Analecta Bollandiana*, 1911, t. XXX, p. 480); P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. IV, p. 442; *id.*, *Les persécutions en Espagne*, dans *Rev. Quest. hist.*, t. XXXIX, p. 39, etc.

J. Baudot.

EULOGE (*Eulogius*). — D'une des premières familles de Cordoue, Euloge devint prêtre et dirigea la célèbre école de sa ville natale. Pendant la persécution des Maures, il visita souvent les chrétiens pour les encourager à demeurer fermes dans la foi. Durant sa première captivité, il composa une Exhortation au martyre. Lorsque mourut l'archevêque de Tolède en 858, Euloge fut élu à sa place. Arrêté de nouveau pour avoir encouragé la jeune vierge Léocritie à rester fidèle, il fut décapité le 11 mars 859. Avant son martyre il avait laissé par écrit, dans son Mémorial des Saints, l'éloge de ceux qui souffrirent durant la même persécution.

J. Baudot.

EUPHÉMIE (*Euphemia*). — Originaire de Chalcédoine, Euphémie voua à Dieu sa virginité. Sous l'empereur Galère, le gouverneur Priscus la fit arrêter; elle confessa généreusement sa foi, endura des tourments inouïs et fut condamnée à être brûlée vive (307). Un tableau de la grande église de Chalcédoine représentait les divers épisodes de son martyre. (C'est dans cette église que se tint le IV^e^ concile œcuménique où fut condamné Eutychès.) Les reliques de la sainte martyre furent transférées à Sainte-Sophie de Constantinople : on put les soustraire au VIII^e^ siècle à la fureur de Constantin Copronyme : elles furent en grande vénération jusqu'à l'arrivée des Turcs en 1453.

J. Baudot.

EUPHORISTIQUES. — Ce terme, encore peu répandu, désigne certaines substances dangereuses auxquelles nous demandons bien-être et plaisir (c'est de ces effets que pareille appellation, dérivée du grec, leur est venue). On les appelle plus communément anesthésiques, narcotiques, stupéfiants, etc., et ces diverses expressions répondent aussi à l'une ou l'autre de leurs propriétés.

Il a été dit dans ce dictionnaire (voir Anesthésiques) à quelles conditions leur usage est légitime en médecine et contre la douleur physique. Maintenant, nous ajoutons qu'on ne peut en abuser pour se procurer la satisfaction (*euphorie*) qu'elles produisent. Nous avons déjà parlé des méfaits de l'alcool (voir ce mot); il n'en sera plus question ici et l'on se bornera aux autres substances euphoristiques qui sont généralement connues : l'opium, la morphine, l'éther, la cocaïne, le choral, le hachisch et... le tabac.

Ces intoxications — car c'est bien d'empoisonnement lent, chronique, qu'il s'agit — « constituent, pour l'individu et pour la société, un péril d'une gravité extrême et croissante : péril pour l'individu, qu'elles stérilisent au point de vue psychique, dont elles diminuent, puis suppriment la valeur et le rendement, dont elles font un dégénéré, un malade et un infirme et qu'elles tuent ensuite; péril pour la société, dont elles altèrent les sources actives, dont elles troublent le fonctionnement régulier et progressif, qu'elles minent et détruisent plus ou moins rapidement. On peut dire, continue le D^r^ Grasset, *Devoirs et périls biologiques*, Paris, 1917, p. 126-190, que nous citons et résumons, on peut dire que le péril social créé par ces intoxications euphoristiques est encore plus grand que celui créé par les suicides, parce que le nombre de ces intoxications est beaucoup plus considérable que celui des suicides, que ce nombre croît plus rapidement que celui des suicides dans les conditions actuelles de la société et que, pour des motifs faciles à comprendre, ces intoxications, aussi agréables dans leurs effets immédiats que dangereuses dans leurs conséquences tardives, n'inspirent pas la même répugnance et le même répulsion que le suicide brutal au grand public instruit et intelligent. »

Les injections de morphine sont plus répandues encore que les fumeries d'opium, et on dit que l'éther, moins cher et plus facile à se procurer chez les dro-

guistes et les pharmaciens, fait plus de ravage que la morphine elle-même. Sans doute, « l'intoxication par l'éther seul n'entraîne pas habituellement la déchéance physique et psychique qui menace et atteint si souvent les alcooliques et les opiomanes. » Mais l'ivresse, que l'éther, consommé en inhalation ou en boisson ou de l'une et l'autre manière à la fois, produit tout d'abord, est plus rapide à se manifester que celle de l'alcool; « les songes et les hallucinations provoqués sont plus riants et plus légers »; l'ivresse de l'éther dure moins longtemps, « et, au réveil, on ne ressent ni le mal de tête ni l'empâtement de la bouche que produit l'ivresse alcoolique. » Dès lors, pour toutes ces raisons, on est tenté de dépasser la mesure et de récidiver fréquemment. Or toutes les fonctions et la nutrition sont gravement attaquées par l'ivresse éthérée : « l'éthéromane se cachectise rapidement et est atteint fatalement, dans un délai très court, de troubles nerveux et de troubles cérébraux. » Sans compter que, assez souvent, l'éther anesthésiant et endormant, on continue à l'inhaler sans le vouloir, et c'est la mort.

Dieu a créé ces substances pour notre bien; ce sont des médicaments qui anesthésient comme le chloroforme (éther, cocaïne, etc.) ou qui procurent le sommeil (chloral, etc.). Et nous en abusons, de telle sorte que nous y trouvons, finalement, une dépression voisine de la stupeur et notre ruine.

Il n'est pas jusqu'au tabac qui ne puisse nous nuire. Assurément, le tabac ne doit pas être mis sur le pied des autres poisons euphoristiques. Mais sa nocivité n'est pas douteuse, même s'il ne s'agit pas du tabac *prisé* ou *chiqué* (plus dangereux théoriquement), s'il s'agit simplement du tabac *fumé*. Une cigarette fumée pour se distraire, ou quand on est en compagnie, ne fait généralement pas grand mal; mais c'est à la condition qu'on n'y reviendra pas à tout instant et, aussi, qu'on ne sera pas déjà victime de l'arthritisme, de l'alcoolisme, que l'état de la nutrition et de la circulation sera satisfaisant (tous les organismes ne sont pas dans les mêmes conditions et ne résistent pas également au même poison). Sinon, le tabagisme chronique fera son œuvre délétère, et ce sera l'artériosclérose, avec toutes ses suites. Bien des gens qui se plaignent de la cherté de la vie et de la gêne qu'ils éprouvent, feraient mieux de gaspiller un peu moins en fumée de tabac : leur porte-monnaie et leur santé n'en iraient que moins mal l'un et l'autre.

On peut, quoi que beaucoup disent, se corriger d'une mauvaise habitude. Pour le tabac surtout, mais même pour les autres euphoristiques.

Pierre Guisanne, professeur de physiologie au Jardin des Plantes, raconte M. Léon Daudet dans son roman : *La lutte*, Paris, 1907, est atteint de la tuberculose pulmonaire. Il faudrait « lutter » contre le mal. Mais Pierre se pique à la morphine et se laisse aller à diverses liaisons et rencontres voluptueuses. Heureusement, Blanche, la nièce du grand docteur Coutrat, un ami de Guisanne, s'intéresse à lui. C'est une noble et gentille cornélienne :

Sors vainqueur d'un combat dont Chimène est le prix,

lui dit-elle. Pierre se ressaisit, il « lutte », se guérit de la morphinomanie, prie, triomphe de la tuberculose. C'est une résurrection physique et morale.

Que de malheureux, si l'on arrivait à leur donner ou à renouveler en eux le sentiment religieux et moral, le sentiment du devoir et de leur dignité, pourraient s'arrêter sur la pente fatale, où par curiosité, par faiblesse, ils se sont imprudemment engagés, pour, ensuite, remonter aux cimes ensoleillées et bienfaisantes! On a dit de la pipe ou de la seringue des opiomanes et des morphinomanes, que ce sont des « femmes tyranniques, exigeant de continuels hommages » : hélas! oui, la plupart de leurs adorateurs s'en font les humbles esclaves; mais, Dieu merci, il en est qui, avec l'aide de quelque personne aimée, savent briser de si monstrueuses idoles.

Qu'on ne vienne pas nous répéter que cette toxicomanie est le produit fatal de la civilisation. Est-ce que, par hasard, les Chinois et même certains yankees, est-ce que surtout les demi-mondaines, les oisifs et les rêveurs, chez qui l'abus des euphoristiques sévit de préférence, seraient des spécimens de la civilisation ? Comme l'écrit très justement le Dr Grasset, « ces effets fâcheux de la civilisation ne tiennent pas au fait même de la civilisation, mais à la manière dont cette civilisation se développe sans morale ni religion. »

Que la Société des Nations et les pouvoirs publics poursuivent de plus en plus sévèrement les trafiquants et les consommateurs de ces poisons; qu'ils empêchent, par exemple, que l'on achète l'éther aussi aisément que le pétrole ou le sucre, rien de mieux. Mais, avant tout, qu'on réapprenne aux intellectuels comme aux gens du peuple que la conquête du plaisir n'est pas le but de notre vie humaine; que nous n'avons pas le droit, pour une sensation agréable ou voluptueuse, de nous nuire à nous-mêmes et de nuire, du même coup, à la société dont nous sommes les membres; que nous aurons à rendre compte à Dieu de l'abus des biens qu'il a mis si royalement à notre disposition. Sans ces convictions, « la lutte » contre les intoxications euphoristiques n'a pas chance de réussir Avec elles, le triomphe est presque assuré. « La piété, a dit saint Paul, I Tim., IV, 8, est utile à tout » : la piété, et, au même titre, la foi religieuse qui l'inspire.

J. Brico t.

EUPHRASIE (*Euphrasia*). — Euphrasie eut pour père Antigone, proche parent de Théodose le Grand; elle naquit à Constantinople l'an 480. Le père mourut l'année suivante : la jeune mère, nommée également Euphrasie, emmena son enfant en Égypte pour vivre dans le voisinage d'un couvent de religieuses qui faisaient l'édification de la contrée. L'enfant fut fiancée dès l'âge de cinq ans à un jeune seigneur, mais admise à visiter les religieuses, elle manifesta clairement sa volonté de se consacrer à Dieu pour vivre au milieu d'elles. A la mort d'Euphrasie la mère, l'empereur Théodose voulut que l'on procédât au mariage; mais résolue plus que jamais à quitter le monde, la jeune fille demanda à l'empereur aide et protection pour exécuter son dessein. Elle mourut en 410 et fut honorée du don des miracles après sa mort comme pendant sa vie.

J. Baudot.

1. EUSÈBE (*Eusebius*). — Eusèbe, prêtre romain, rempli de zèle et possédant dans un degré éminent l'esprit de prière, s'attira la haine des païens en raison des conversions qu'il opérait. Dénoncé, il fut arrêté avant même que les édits de persécution de Dioclétien eussent été publiés. Le préfet Maxence ne put l'amener à sacrifier aux idoles et le fit étendre sur le chevalet pendant que les bourreaux déchiraient son corps avec des ongles de fer. Témoin du calme et de la joie de sa victime, le préfet l'eût épargnée ; Maximien lui-même auquel le fait fut rapporté manifesta les mêmes dispositions. Mais Eusèbe demeura ferme dans la foi du Christ et eut la tête tranchée. — Un autre prêtre romain nommé Eusèbe, fut condamné par l'empereur arien Constance à mourir dans sa maison : il y passa sept mois dans une prière continuelle et mourut vers 359. Les deux sont honorés le 14 août.

J. Baudot.

2. EUSÈBE DE CÉSARÉE, dit l'*historien*, est un des écrivains dont il est fait le plus sounent mention par les historiens de l'Église des premiers siècles.

I. Vie. — Eusèbe est né probablement à Césarée de Palestine même, vers l'an 265. Il y suivit les leçons d'exégèse du prêtre Dorothée et, devenu prêtre à son tour, se lia intimement avec l'admirateur d'Origène, Pamphile. Ensemble, ils fouillèrent la bibliothèque de Césarée et l'enrichirent de nouveaux manuscrits. La persécution de Dioclétien interrompit leurs travaux. Pamphile mourut martyr en 309. Eusèbe survécut et, en 313 ou peu après, fut élu évêque de Césarée. Jusqu'en 325, sa vie fut celle d'un chercheur et d'un savant dont on ne pouvait qu'admirer l'érudition. La crise arienne en changea le caractère. Sans se prononcer aussi nettement qu'Arius, Eusèbe, au fond, partageait ses idées. L'arianisme ayant été condamné à Nicée (325), Eusèbe parut d'abord se soumettre; mais il ne tarda pas à s'associer à toutes les démarches et à toutes les intrigues du parti vaincu pour anéantir l'œuvre du concile. En 330, 335, 336, il se déclare contre saint Athanase et ses amis. Il conserve cependant les bonnes grâces de Constantin, et continue quelques années encore à écrire. Sa mort se place en 339 ou 340 au plus tard.

II. Œuvres. — Les écrits d'Eusèbe ont été très nombreux, et il serait fort long de les énumérer tous. Nous mentionnerons seulement les plus connus et les plus importants. Ils se rapportent surtout à deux branches de la science sacrée, l'histoire et l'apologie.

1° *Histoire.* — 1. L'ouvrage capital d'Eusèbe, le plus cité, est son *Histoire ecclésiastique*, en dix livres, qui raconte les principales vicissitudes qu'a traversées l'Église, mentionne les évêques des grands sièges qui l'ont gouvernée, les docteurs et écrivains qui l'ont illustrée, les persécutions et les hérésies qui l'ont combattue, les martyrs qui l'ont glorifiée, enfin les secours divins qui l'ont fait triompher, depuis la naissance de Notre-Seigneur jusqu'à l'an 324. Pour se renseigner, Eusèbe avait à sa disposition les deux plus grandes collections de documents existant alors, celle de Jérusalem formée par l'évêque Alexandre, et celle de Césarée formée par Origène. Il en a profité abondamment et a souvent copié ses sources. Cette circonstance donne un peu à sa composition l'aspect d'une mosaïque. Le récit n'est pas assez fondu; et il était d'ailleurs difficile qu'il le fût, Eusèbe voulant mener de front l'histoire de toute l'Église, d'Orient et d'Occident à la fois, et devant passer continuellement d'une région à l'autre. Mais, en somme, le procédé est assez heureux pour nous, à qui il met sous les yeux les pièces authentiques où l'auteur a puisé. Tel qu'il est, son ouvrage a pour la science une valeur incalculable. Comme tous les historiens postérieurs l'ont utilisé, on peut dire que nous ne saurions pas grand'chose des trois premiers siècles de l'Église, si Eusèbe n'avait pas écrit son *Histoire*. — 2. Après l'*Histoire* d'Eusèbe, il faut mentionner sa *Chronique*, relatant à leur date tous les grands événements du monde connu alors depuis la naissance d'Abraham jusqu'en 325 après Jésus-Christ. Le texte original en est perdu, mais on en a une traduction latine faite et complétée par saint Jérôme. — Enfin signalons la relation très édifiante *Sur les martyrs de la Palestine* pendant la persécution de Dioclétien (303-311). Cette relation se trouve insérée généralement après le livre VIII ou à la fin de l'*Histoire ecclésiastique*.

2° *Apologie.* — En même temps qu'historien, Eusèbe a été apologiste, ou plutôt, et bien que la postérité ait retenu surtout sa qualité d'historien, on peut dire qu'il a été surtout apologiste, car l'histoire n'était pour lui qu'un moyen de justifier la croyance chrétienne et le foi de l'Église. Son œuvre principale ici comprend les deux traités, qui se complètent mutuellement, de la *Préparation évangélique* et de la *Démonstration évangélique*. Le premier, en quinze livres, dirigé contre les païens, montre combien le paganisme est inférieur au judaïsme au point de vue spéculatif et moral. Le second, en vingt livres dont il ne subsiste plus que dix, prouve, à son tour, que le judaïsme n'était qu'une religion provisoire qui devait, d'après les prophéties, céder la place à l'économie chrétienne. Les deux ouvrages datent de la période 315-325.

III. Caractère. Appréciation. — On n'aurait guère que du bien à dire d'Eusèbe, s'il avait su rester dans l'orthodoxie et accepter loyalement les décisions du concile de Nicée. C'était un homme de bonne société, d'humeur douce, essentiellement modéré, ennemi des opinions et des mesures extrêmes. Il oubliait seulement que, en matière de foi, il faut savoir trancher, et que les complaisances ici sont une prévarication, surtout dans un évêque. Son excuse, s'il peut en avoir une, est sans doute dans la nature de son esprit et le caractère même de ses études. Entièrement tourné du côté des recherches, des lectures multiples, de l'érudition à outrance, il pense plus à entasser les renseignements qu'à approfondir les idées et à en vérifier le contenu exact. Sa métaphysique est superficielle, sa théologie ne va pas au delà d'un certain convenu évident. On le voit bien dans ses deux traités contre Marcel d'Ancyre, où il a tant de peine à formuler clairement ses propres idées sur la personnalité du Verbe. C'est, avec un style terne et sans grande vie, le côté faible d'Eusèbe. Mais il prend sa revanche dès qu'il s'agit de connaissances proprement positives et scientifiques. « Il savait tout, dit Mgr Duchesne, l'histoire biblique, l'histoire profane, les lettres anciennes, la philosophie, la géographie, le comput, l'exégèse. » Rien ne lui était étranger de ce qui rentrait dans le cadre ecclésiastique. Cette érudition n'était pas sans doute parfaitement digérée; il ne dominait pas absolument ses connaissances et n'a pas su toujours mettre en œuvre les matériaux qu'il avait amassés; mais ces matériaux sont généralement de bon aloi et il en a usé d'une façon sincère. Eusèbe était un laborieux, et un laborieux qui a préféré, en somme, les joies du travail à la satisfaction qu'aurait pu lui donner une situation plus élevée, puisqu'il a refusé le siège d'Antioche, qu'on lui a offert, pour rester près de sa bibliothèque de Césarée.

Eusèbe était fort apprécié de son temps, et l'on sait que Constantin faisait de lui une estime particulière. L'Église grecque cependant lui a tenu rigueur de son attitude dans la question arienne, et de l'appui que ses récits fournirent plus tard aux iconoclastes contre les saintes images. Photius l'a jugé fort sévèrement. L'Église latine lui a été plus indulgente en considération des immenses services que ses ouvrages ont rendus à la religion en général. Ni son *Histoire* ni sa *Chronique* ne sont mentionnées dans le décret prohibitif dit de Gélase, et son nom se trouve inscrit comme celui d'un saint dans plusieurs martyrologes. Le martyrologe romain lui-même l'a longtemps porté jusqu'à la réforme sous Grégoire XIII. Le martyrologe syriaque met sa mémoire au 31 mai.

Les œuvres d'Eusèbe sont dans Migne, *P. G.*, t. xix-xxiv. Une très utile édition de l'*Histoire ecclésiastique* présentant le texte grec et une traduction française a été donnée par E. Grapin, *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, Paris, 1905-1913, collect. *Textes et documents*. On peut voir au tome iii de cette édition, une notice sur Eusèbe et son Histoire. La meilleure étude d'ensemble est le magistral article de l'anglican Lightfoot, dans le *Dictionary of christian biography*, t. ii.

J. Tixeront.

EUSTACHE (*Eustachius*). — Ce saint martyr, que les grecs nomment *Eustase*, portait le nom de Placide avant sa conversion. Ce changement de nom fit qu'on ne put le trouver sous Trajan, tandis qu'on le cherchait

pour lui confier le commandement de troupes envoyées contre les barbares. Il avait distribué tous ses biens aux pauvres et pratiquait fidèlement sa religion quand, sous le même Trajan ou sous Adrien, on l'arrêta avec toute sa famille, Théopiste sa femme, Théopiste et Agape ses deux fils. Comme les bêtes auxquelles ils furent exposés ne leur firent aucun mal, on enferma ces quatre chrétiens dans un bœuf d'airain, sous lequel on alluma un grand feu. Ceci se passa à Rome, vers 118. Au XII^e siècle, une partie des reliques de saint Eustache fut donnée à Saint-Denis, d'où elle passa à l'église de Saint-Eustache de Paris.

J. Baudot.

EUSTASE (*Eustasius*). — D'une noble famille de Bourgogne, Eustase fut élevé dans la piété et les sciences par Miget son oncle, évêque de Langres. Sa vocation le conduisit à Luxeuil, où il se fit moine sous la direction de saint Colomban. Lorsque celui-ci fut exilé par Thierry en 610, Eustase fut jugé digne de lui succéder dans le gouvernement de Luxeuil. Chargé par Clotaire II d'aller à Bobbio pour en ramener Colomban, Eustase n'y put réussir et rentra à Luxeuil; il sortait parfois de son abbaye pour prêcher l'Évangile aux habitants de la Franche-Comté. Il mourut en 625. Au XIII^e siècle son corps fut porté à Vergaville, où fut fondé un hôpital sous le vocable de Saint-Eustase.

J. Baudot.

EUSTATHE, évêque d'Antioche, né à Side en Pamphylie vers l'an 275, devint d'abord évêque de Bérée, puis, par le choix unanime du clergé et du peuple, fut transféré à Antioche quelque temps avant le concile de Nicée (325). A ce concile, il se prononça énergiquement contre l'arianisme et, après le concile, agit non moins énergiquement contre les clercs de son diocèse qui n'acceptèrent pas entièrement et loyalement ses décisions. Cette conduite ne pouvait que lui attirer la haine des ariens. Un complot se forma contre lui, dirigé par les deux Eusèbe, de Césarée et de Nicomédie. Ils réunirent à Antioche même, à la fin de 330 ou au commencement de 331, un concile de ses ennemis et, sur des accusations absurdes et calomnieuses, le déposèrent. L'empereur Constantin, circonvenu, approuva la mesure et l'exila à Trajanopolis d'abord, puis à Philippes où il mourut en 337. Son corps fut rapporté avec honneur à Antioche, sous le patriarche Calandion, vers l'an 482.

Eustathe a été très admiré de ses contemporains orthodoxes pour son éloquence et sa vertu. On lui attribue une parole mâle, de forme un peu archaïque, mais puissante et forte. Saint Athanase le regardait comme un des meilleurs soutiens de l'orthodoxie, et Théodoret lui décerne l'épithète de *Grand*. Il avait beaucoup écrit; mais un seul de ses ouvrages a subsisté en entier, *De la pythonisse contre Origène*. Dans cet ouvrage, où l'allégorisme d'Origène est violemment attaqué, on retrouve déjà tous les traits qui distingueront plus tard l'exégèse littérale de l'école d'Antioche. Eustathe en est comme le premier représentant. Il est inscrit au martyrologe romain le 15 juillet, au calendrier grec le 21 février.

Ce qui reste de ses œuvres est dans Migne, *P. G.*, t. XVIII. Voir F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.

J. Tixeront.

1. EUSTELLE. — Née d'un chef païen de Saintes, Eustelle, qui figure au propre de La Rochelle et dans le martyrologe de France, fut baptisée par saint Eutrope (voir ce mot), qu'elle ensevelit après son martyre, et fut bientôt martyrisée elle-même par son père.

J. Baudot.

2. EUSTELLE HARPAIN (*Eustella*). — Marie-Eustelle Harpain, née à Saintes le 19 avril 1814, manifesta au moment de sa première communion un grand amour pour la sainte Eucharistie, et, après quelques années de relâchement, mena dans le monde une vie tellement détachée et recueillie en Dieu qu'on l'appelait par dérision « la petite dévote ». N'ayant pu rester chez les sœurs de Notre-Dame de Charité du Refuge à la Rochelle où elle se croyait appelée à la vie religieuse, elle rentra dans sa famille, mena une vie pauvre, fit en 1837 le vœu de virginité perpétuelle, puis celui de pauvreté. Ses trois dernières années furent une suite de cruelles souffrances. Elle mourut le 12 juin 1842, avec la réputation d'une sainte. Après sa mort, on l'honora comme l'ange de l'Eucharistie; par son inspiration fut retrouvé à Saintes le corps de saint Eutrope et fut fondée à Toulouse la Société de Jésus-Hostie. Sa cause a été introduite à Rome le 12 janvier 1921.

L. Poivert, *Vie et vertus de Marie-Eustelle Harpain, dite l'ange de l'Eucharistie*, Paris, 1920.

J. Baudot.

EUTHANASIE. — Ce mot, dérivé du grec, veut dire belle mort, bonne ou douce mort. Il est employé surtout par les athées ou les matérialistes qui ont peur des souffrances et des humiliations dont la vie est semée ou dont la mort est souvent précédée. Pourquoi se résigner à souffrir, à tomber dans la décrépitude et l'enfance, à être à charge à ses proches, sans profit ni espoir pour soi-même ? Quand on n'a plus à attendre de la vie que peines de toute sorte, le mieux n'est-il pas de la quitter volontairement et le moins péniblement qu'il est possible ? Pourquoi même ne rendrait-on pas ce service aux personnes qui nous sont chères ? Des volumes ont été écrits pour indiquer le poison ou les poisons à utiliser, et l'on rêve de *maisons d'euthanasie* où les désespérés pourraient se rendre le cas échéant. Mgr Benson, dans le *Maître de la terre*, a décrit ces officines de suicide et d'homicide. Inutile d'ajouter que la morale chrétienne condamne sans réserve toute tentative criminelle de cette nature.

Belle mort! Sans tomber, Dieu merci, dans les abominables errements que l'on vient de dire, il est beaucoup de croyants irréfléchis, surtout de demi-croyants, qui souhaitent mourir subitement, sans être cloué sur un lit de vaines souffrances, sans avoir même le temps de se reconnaître et de se ressaisir. Or l'Église nous fait demander à Dieu de nous préserver de la mort subite et imprévue : *A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*. Il est vrai que la mort peut être subite sans être imprévue, et qu'on peut se tenir toujours prêt à paraître devant le souverain juge. Mais est-ce le cas des croyants irréfléchis et des demi-croyants dont je parle ? Et puis, vraiment, il y a mieux à souhaiter et à faire.

Les chrétiens sérieux s'appliquent à utiliser, à surélever, à sanctifier la souffrance et la mort en faisant d'elles un noble sacrifice d'obéissance, de justice et d'amour, à l'exemple de Notre-Seigneur et de tous les saints. Sacrifice d'obéissance : c'est une loi portée par Dieu, je m'y soumets, j'accepte docilement de peiner, de me décomposer, etc. Sacrifice de justice : que mes souffrances et que ma mort soient accueillies de Dieu en expiation de mes péchés. Sacrifice d'amour : ô Dieu, je suis heureux de pouvoir joindre mon calice d'amertume à celui de votre divin Fils, et je vous l'offre pour les âmes, pour ma paroisse, pour la France, pour l'Église. Ainsi comprises et acceptées, la douleur et la mort sont comme des vaincues : *Ubi est, mors, victoria tua ?* pouvons-nous dire avec le grand Apôtre. Si nous ne pouvons aller au-devant de la souffrance et la souhaiter pour une fin supérieure, résignons-nous, tout au moins, devant l'inévitable. Et n'oublions pas que, pour cette loi de

la douleur et de la mort comme pour les autres, on ne commande qu'en obéissant d'abord : *Imperat parendo.*

Le mot de M. Bieil que j'ai cité ailleurs, me revient à la mémoire. On lui demandait, dans sa dernière maladie, s'il souffrait beaucoup. « Pas assez », répondit-il. De tels chrétiens, qui se sont pénétrés des sentiments exprimés dans le chapitre de l'*Imitation* : *De regia via sanctæ crucis*, laissent bien loin derrière eux les lâches partisans de l'euthanasie. — Voir ANESTHÉSIQUES.

J. BRICOUT.

EUTROPE (*Eutropius*). — La tradition donne Eutrope comme l'un des compagnons de saint Denys, envoyés de Rome en Gaule (Ier ou IIIe siècle) pour l'évangélisation de ce pays. Eutrope aurait été le premier évêque de Saintes : il y versa son sang pour la foi. D'après saint Grégoire de Tours, Pallade, l'un des successeurs d'Eutrope sur le siège de Saintes, fit bâtir au VIe siècle une église en l'honneur du premier apôtre du pays et y fit la translation du corps d'Eutrope. On dit que ce corps fut profané à l'époque des guerres de religion. Nous avons vu que, par une inspiration d'Eustelle Harpain, des fouilles ont été faites récemment : elles ont permis de retrouver les précieux restes sous l'emplacement de l'ancien autel de la crypte de l'église de Saint-Eutrope.

Abbé Briand, *Recueil des lettres et écrits de Marie Eustelle*, Saintes, 1843.

J. BAUDOT.

EUVERTE (*Evertius* ou *Evortius*). — Euverte, sous-diacre de l'Église romaine, fut désigné miraculeusement par une colombe pour être évêque de l'église d'Orléans : on ignore les détails de sa vie et l'on a quelque peine à déterminer l'époque où se produisit le fait miraculeux qui vient d'être signalé. Dans les actes du concile tenu à Valence en 374, on trouve un *Eortius* au nombre des signataires : il se peut que ce soit notre Euverte évêque d'Orléans. Dans ce cas, sa mort arriva en 391, et il eut pour successeur saint Agnan (*Anianus*). Les reliques d'Euverte furent transférées à l'abbaye qui porta son nom à Orléans : son culte était autrefois très célèbre.

J. BAUDOT.

ÉVANGÉLIAIRES. — Les évangéliaires sont les livres contenant le texte des évangiles destinés à être lus à toutes les messes de l'année. Ils ont été fréquemment présentés sous les formes les plus artistiques. Dès les premiers siècles du Moyen Age, les moines se plurent à en faire des merveilles de calligraphie, de miniature, d'enluminure; et ils sont restés des documents inappréciables. On connaît l'évangéliaire exécuté pour Charlemagne par le moine Godescalcq; ceux dont les Anglo-Saxons ornaient les grandes majuscules de monstres et d'entrelacs; ceux du Mont Cassin, etc.

Les boîtes ou les reliures qui protégeaient ces livres précieux étaient d'orfèvrerie, d'émaillerie, d'ivoire sculpté; quelquefois elles atteignaient des dimensions relativement importantes, telle la reliure d'évangéliaire de l'archevêque Aribert, œuvre du XIe siècle conservée au dôme de Milan et qui n'a pas moins de 45 centimètres sur 38. Le plat inférieur, en argent repoussé et doré, est divisé en deux parties. Dans le haut, le Christ assis entre la Vierge et saint Jean qui présente l'archevêque; dans le bas, saint Ambroise entre saint Gervais et saint Protais. Sur la face principale, un Christ d'or repoussé, jupon court et nimbe émaillés et gemmés, est placé sur une large croix d'émail vert translucide, bordée de cabochons, autour de laquelle des plaques émaillées se groupent symétriquement. Dans les bordures, des pierreries alternent avec des chatons émaillés aux couleurs riches et d'un travail extrêmement fin. Il faut citer les évangéliaires de la Bibliothèque nationale, à Paris, parmi lesquels celui de Charles le Chauve. La Bibliothèque du Vatican en possède un, qui, écrit en lettres d'or sur vélin teint de pourpre, est enfermé dans une reliure dont le dessus est fait de cinq plaques d'ivoire sculpté remarquables et très caractéristiques de l'art byzantin.

Carletta DUBAC.

ÉVANGILE dans la liturgie. — I. Évangéliaires. II. Lecture de l'évangile. III. Honneurs rendus à l'évangile.

I. ÉVANGÉLIAIRES. — De tous les livres liturgiques, le livre des évangiles, ou évangéliaire, fut de tout temps le plus vénéré. Cette vénération, dont nous citerons plus loin divers témoignages, s'exprima aussi par le luxe des manuscrits évangéliques. Dans l'art. *Évangéliaires* du *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, dom Leclercq a décrit 170 évangéliaires datant du VIe au Xe siècle. Le *Liber Pontificalis* nous parle souvent de ces évangéliaires offerts aux églises par des papes ou des empereurs. Voir ÉVANGÉLIAIRES.

II. LECTURE DE L'ÉVANGILE. — 1. *L'évangile lu à la messe et à l'office.* — Dans la plus ancienne description que nous ayons de la messe, celle de la première *Apologie* de saint Justin, nous apprenons qu'on lisait avant l'eucharistie « les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes ». Or un autre passage de l'*Apologie* cite ces « mémoires des apôtres qu'on appelle aussi évangiles ». On lisait donc les évangiles à la messe au milieu du IIe siècle.

La pèlerine Éthérie, dans sa *Peregrinatio*, décrit l'office du dimanche à Jérusalem vers la fin du IVe siècle. Ce jour-là, les psaumes et les oraisons qui suivent le chant du coq étant terminés, « on apporte des brûle-parfums à l'intérieur de l'Anastasis, si bien que toute la basilique de l'Anastasis est remplie d'odeurs. Et alors l'évêque debout derrière la balustrade (qui sépare l'abside de la nef) prend l'évangile, s'approche de la porte (qui donne de l'abside dans la nef), et il lit lui-même, l'évêque, la résurrection du Seigneur. » Voyez art. BRÉVIAIRE, II. De même, la *Règle* de saint Benoît prévoit pour l'office du dimanche, que l'abbé lira la leçon de l'évangile, après le quatrième répons et le *Te Deum*.

Nos lectures d'évangile à la messe et à l'office remontent donc aux origines liturgiques.

2. *Par qui est faite la lecture de l'évangile.* — Nous venons de voir, à l'office, la lecture de l'évangile faite par l'évêque et l'abbé. Cet usage ne s'est généralement pas conservé. C'est un lecteur qui lit maintenant l'évangile; le premier du chœur lit la dernière leçon.

En revanche, tandis que le lecteur avait lu tout d'abord l'évangile à la messe, cet honneur lui a été enlevé et réservé au diacre seul. Le second concile de Vaison, en 529, suppose l'usage nouveau déjà existant, car pour autoriser les diacres à lire en forme de sermon les homélies des Pères quand le prêtre ne peut prêcher, il raisonne ainsi : « Si les diacres sont dignes de lire ce que le Christ a dit dans l'évangile, comment les jugerait-on indignes de réciter en public les expositions des saints Pères ? » Harduin, *Acta Conciliorum*, II, col. 1105. Annoncer ainsi l'évangile au peuple se dit *évangéliser*. Le *Liber Pontificalis*, au début de la notice du pape Hadrien, rappelle que promu diacre par Étienne III « il prit grand soin d'évangéliser au peuple, avec sollicitude et à voix claire, les paroles divines et évangéliques. » Cette fonction confiée exclusivement au diacre introduisit une cérémonie nouvelle dans la consécration du diacre : la collation du livre des Évangiles, avec une formule appropriée.

3. *L'ambon de l'évangile.* — Le même esprit de religion qui réserve au diacre seul la lecture de l'évangile, fit dresser dans les églises un ambon spécial pour cette lecture. Cet ambon apparaît au VIe siècle; la notice

de Pélage II (571-590) au *Liber Pontificalis* nous dit que ce pape érigea, dans la basilique de Saint-Pierre, « un ambon de marbre pour chanter l'évangile ». Il y eut désormais deux ambons dans le chœur des basiliques, l'un pour le chant des leçons prophétiques, l'autre pour le chant de l'évangile. Ce dernier se dressait à gauche en montant la nef vers l'autel, du côté que nous appelons maintenant côté de l'évangile; il était plus précieusement travaillé et ordinairement plus élevé que l'ambon de l'épître. Les deux basiliques romaines de Saint-Clément et de Saint-Laurent hors les murs ont gardé leurs ambons du IXe et du XIIe siècle. On trouve aussi des ambons dans certaines cathédrales de France. C'est le lieu tout indiqué pour chanter l'évangile.

4. *Distribution du texte entre les lectures liturgiques.* — A l'origine on lisait les évangiles à la suite, et l'évêque en donnait un commentaire suivi. De bonne heure cependant certains jours eurent leurs lectures propres, en harmonie avec le temps ou la fête : on voit saint Augustin interrompre ses homélies sur l'évangile de saint Jean pour laisser place aux lectures déjà traditionnelles. Il se formera ainsi tout un système de lectures évangéliques. Dom Godu consacre à peu près exclusivement à l'étude de ce système dans les divers témoins de la liturgie antique son article *Évangile* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

5. *Cérémonial de la lecture de l'évangile.* — *Dans l'ancienne liturgie gallicane.* Nous signalons seulement les particularités intéressantes. A la procession qui se dirige vers l'ambon, le diacre porteur de l'évangile est accompagné de sept porte-flambeaux; pendant cette procession le chœur chante l'*Aius* (analogue à notre *Agios o theos* du vendredi saint). Au retour de la procession de l'évangile, le chœur chante : *Sanctus.*

Dans l'ancienne liturgie romaine. L'Ordo romanus I décrit ainsi la cérémonie de l'évangile. Avant la messe, un sous-diacre est venu solennellement reposer le livre des évangiles sur l'autel. Au moment opportun, le diacre va baiser les pieds du pontife, qui lui dit : Que le Seigneur soit en ton cœur et sur tes lèvres. Le diacre monte à l'autel, prend le livre, et le tenant levé, se dirige vers l'ambon. Deux acolytes portant des flambeaux marchent devant, puis deux sous-diacres dont l'un tient l'encensoir. C'est la procession de l'évangile. Le diacre gravit les degrés de l'ambon, et lit l'évangile; ceux qui lui font cortège demeurent debout au bas des degrés. L'évangile achevé, le sous-diacre fait baiser le livre au clergé, puis le remet dans la *capsa* ou coffret.

Développement de ce cérémonial. Au VIIIe siècle et dans la suite, des cérémonies secondaires apparaissent. Le diacre et l'assistance se signeront, d'abord d'un seul signe de croix au front, geste indiqué par Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, III, XVIII; puis viendront les signes de croix sur les lèvres et le cœur, que connaît Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, II, XLIII. Rites expressifs et qu'il serait vain de commenter; ils parlent d'eux-mêmes. — Au XIe siècle au plus tard, le livre sera encensé avant la lecture. Jean d'Avranches en témoigne, *De ecclesiasticis officiis*, édit. Delamare, p. 12. Le même auteur note aussi l'encensement du prêtre après l'évangile. — Au Xe et au XIe siècle apparaîtra l'usage assez singulier de faire chanter l'évangile par le diacre tourné non plus vers le peuple, mais vers le côté du nord, où il n'y a personne ou presque dans l'église. Il semble bien qu'une raison symbolique ait dicté cet usage; mais laquelle ? Des explications diverses proposées par les liturgistes symbolistes du Moyen Age, retenons encore celle de Jean d'Avranches : « Le diacre lit l'évangile tourné vçrs l'aquilon; par l'aquilon en effet sont désignées les nations infidèles, à qui les apôtres enflammés par le feu de l'Esprit saint annoncent l'évangile. » *Ibidem.* — Le rite de la croix portée à la procession de l'évangile est attesté par Durand de Mende, *Rational*, IV, XXIV; ce rite ne s'est pas conservé. Nous l'avons gardé pour le chant de l'*Exultet*, si semblable au chant de l'évangile.

Cérémonial actuel. En somme le cérémonial actuel est toujours celui de l'*Ordo romanus I*, avec les additions que nous venons de signaler. La procession de l'évangile doit toujours se dérouler, les deux acolytes allant devant avec les cierges, puis le cérémoniaire et le thuriféraire; suivent le sous-diacre et diacre portant le livre. Il importe beaucoup de garder et d'exécuter solennellement ce rite, si propre à inspirer le respect de l'évangile.

6. *Attitude du clergé et du peuple.* — La *Règle* de saint Benoît prescrit qu'à la lecture de l'évangile par l'abbé, tous se tiennent « debout en respect et crainte ». L'*Ordo* romain de Saint-Amand, signale qu'avant la messe le sous-diacre porte l'évangile à l'autel en passant par le presbyterium, et ajoute : « Que personne ne présume de demeurer assis quand ils verront ainsi le sous-diacre passer. » Amalaire note sur la lecture de l'évangile : « Jusqu'à cet office nous étions appuyés sur nos bâtons; maintenant, comme il convient à des serviteurs devant leur Maître, nous nous tenons humblement debout, mettant de côté notre bâton. » *Texte cité.*

Même respect dans l'Église grecque. Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique*, VII, XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477, écrit avec une nuance de scandale : « Un usage singulier existe chez les Alexandrins. A la lecture de l'évangile, l'évêque ne se lève pas; ce que je n'ai vu nulle part ailleurs, ni entendu dire. » Aujourd'hui encore dans la liturgie grecque, le prêtre, quand s'ébranle la procession de l'évangile, avertit le peuple : « La Sagesse. Debout! »

Il faut garder fidèlement ces traditions. Tout le chœur doit se lever quand passe l'évangile.

7. *Le baiser à l'évangile.* — Nous avons vu la rubrique de l'*Ordo romanus I*; il ne nous en est resté que le baiser de l'officiant. L'*Ordo II* romain-gallican, prescrit que le livre soit présenté à baiser non seulement à l'évêque et au clergé, mais au peuple, c'est-à-dire sans doute aux premiers personnages. Nous ne connaissons plus qu'un seul personnage laïc qui jouisse maintenant d'un tel honneur; c'est le consul de France assistant solennellement à la messe, à Jérusalem et en Orient. Geste magnifique vraiment que ce baiser de la France au Christ! Si dans la désastreuse paix qui a suivi la victoire cet antique privilège devait sombrer à son tour, faisons en sorte que, le symbole disparu, la réalité demeure.

III. HONNEURS RENDUS A L'ÉVANGILE. — Nous voulons dire un mot de certains honneurs rendus à l'évangile en dehors de la lecture publique.

1. *L'évangile symbole du Verbe.* — Nous avons noté à l'article DÉDICACE, le rôle rempli par l'évangile, symbole du Verbe, lors de la dédicace de la basilique Sainte-Sophie de Constantinople. On peut rapprocher de ce fait la place donnée à l'évangile dans plusieurs conciles, que l'évangile semble présider. Nous rattacherons à cet ordre d'idées le rite, introduit au Moyen Age dans le pontifical de la consécration de l'évêque, qui consiste à imposer l'évangile sur la tête et les épaules de l'élu, pour appeler, semble-t-il, sur lui la vertu du Verbe.

2. *L'évangile symbole du Christ triomphant et souffrant.* — Notons ici d'antiques usages qui ont disparu. L'*Ordo romanus XII*, du début du XIIIe siècle, demande que le jour des Rameaux « on prépare un brancard honorable, sur lequel on place le saint évangile, en qui on entend le Christ... Des diacres soutiennent le dit brancard avec l'évangile, portant en grande exultation

le doux joug du Christ, et l'eau bénite précède avec des flambeaux et des encensoirs, la foule des laïcs se portant bien en avant avec les bannières. » Ainsi la procession se dirige vers le Latran, pour figurer l'entrée du Christ à Jérusalem. *Ordo XII*, IX. — D'autres églises connaissaient cet usage, et aussi celui de figurer l'ensevelissement du Christ, le vendredi saint, en portant l'évangile sur une civière.

3. *Le serment sur l'évangile.* — On prêta de bonne heure serment sur l'évangile. Le pape Pélage Ier est faussement accusé d'avoir, étant diacre du pape Vigile, desservi son maître : il monte à l'ambon de Saint-Pierre, et devant tout le peuple, jure sur l'évangile qu'il est innocent. *Liber Pontificalis*, notice de Pélage. — La *Passio Martini* contient un trait touchant : l'illustre Martin Ier, arraché de Rome, emmené à Constantinople, traduit devant un tribunal de comédie, voit ses accusateurs, avant de porter faux témoignage contre lui, prêter serment sur les évangiles; il demande à ses juges de recevoir les témoignages sans serment pour éviter la perte des âmes. *P. L.*, t. LXXXVII, col. 113.

Pierre PARIS.

2. ÉVANGILES (en général). — Les seuls Évangiles canoniques sont ceux de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Dans l'article consacré à chacun de ces écrits nous étudierons tout ce qui intéresse leur authenticité, leur contenu, leur valeur historique, la date et le lieu de leur composition. La question de leurs rapports mutuels sera traitée aux articles JEAN et SYNOPTIQUES. Ici, il suffira d'indiquer : I. La signification du mot « Évangile »; II. Les caractères généraux des Évangiles canoniques.

I. LE MOT « ÉVANGILE ». — 1° Ce mot dérive d'un nom grec qui signifie, chez les plus anciens *écrivains profanes*, le cadeau donné au porteur d'une bonne nouvelle ou le sacrifice offert à l'occasion d'une bonne nouvelle. Plus tard seulement on l'employa pour désigner la bonne nouvelle elle-même, l'annonce d'un heureux événement. — 2° Cette dernière acception est celle des *écrivains du Nouveau Testament*. Pour eux, l'Évangile est la bonne nouvelle par excellence, l'annonce du salut apporté au monde par Jésus-Christ, Marc., I, 15, et prêché par les apôtres, Marc., XIII, 10. C'est aussi, en un sens dérivé, l'objet direct de cette prédication, la doctrine même de Jésus-Christ, I Cor., XV, 1. Le plus souvent un déterminatif précise la signification du mot « Évangile » : c'est l'Évangile de Dieu, celui dont Dieu est l'auteur, Rom., I, 1; c'est l'Évangile du royaume, Matth., IV, 23, l'Évangile du Christ, Gal., I, 7, parce qu'il a pour objet le royaume de Dieu et le chef de ce royaume, Jésus, Fils de Dieu. Saint Paul fait encore parfois mention de son Évangile, Rom., XVI, 25, c'est-à-dire de la forme spéciale que prenait sa prédication dans les milieux païens. Il parle aussi de l'Évangile des circoncis ou des incirconcis, Gal., II, 7, lorsqu'il en veut marquer les destinataires. Mais, en somme, dans le Nouveau Testament, le mot « Évangile » désigne toujours la prédication orale. — 3° Par l'emploi d'une métaphore courante, *les plus anciens écrivains ecclésiastiques* ont ensuite appelé Évangiles les écrits où étaient consignés, avec la bonne nouvelle du salut, l'enseignement et l'histoire du Sauveur, *Didachè*, XI, 3; S. Justin, *I Apol.*, LXVI, 3. C'est aujourd'hui l'acception la plus commune.

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DES ÉVANGILES CANONIQUES. — 1° *Ce sont des reproductions de la catéchèse apostolique.* L'Évangile a été prêché avant d'être écrit. La prédication des apôtres insistait, sans indications chronologiques détaillées, sur les principaux événements de la vie de Jésus, faits et discours les plus propres à produire la foi dans les âmes, Act., X, 34-43. Il n'y avait qu'un Évangile sous des formes diverses. Lorsque cette histoire fut fixée par écrit, il n'y eut encore pour les chrétiens que le seul Évangile du Seigneur, mais avec des notations variées, suivant qu'il était rédigé par saint Matthieu, saint Marc, saint Luc ou saint Jean. C'est ce qu'attestent les formules très anciennes : Évangile selon saint Matthieu, selon saint Marc, etc. Aussi bien, ces évangiles écrits reproduisent précisément la tradition vivante, la prédication primitive des apôtres, leur enseignement catéchistique et populaire. Il ne faut donc pas y chercher une biographie, une histoire complète de la vie du Sauveur. Ils nous donnent plutôt un portrait, mais réellement inimitable. — 2° *Ce sont des mémoires fidèles.* Composés par des apôtres (saint Matthieu, saint Jean) ou par des auteurs en relations étroites avec des témoins de Jésus (saint Marc, saint Luc), ces modestes écrits gardent un caractère de simplicité et un ton de franchise qui inspirent tout naturellement confiance. Cette impression première est pleinement confirmée par un examen plus attentif : détails vivants et concrets qui ne peuvent provenir que de gens qui ont vu et entendu ce qu'ils racontent; renseignements caractéristiques qui doivent émaner d'écrivains sincères, soucieux de ne rien cacher, ni les traits de faiblesse des apôtres, ni les plus humbles conditions de l'existence de Jésus. Des auteurs aussi bien documentés et aussi consciencieux sont absolument dignes de foi. — 3° *Ce sont des livres incomparables.* Écrits divinement inspirés, ils renferment à la fois la plus merveilleuse histoire et la doctrine la plus sublime. Lecture instructive, mais non moins sanctifiante. Quels que soient notre âge, notre condition sociale, notre valeur morale, nous pouvons tous y trouver lumière et force pour la bonne direction de notre vie. Les premiers chrétiens avaient pour les saints Évangiles le plus grand respect. Ils les lisaient et méditaient souvent; il les apprenaient par cœur; ils les citaient sans cesse; ils les portaient sur eux. C'est là pour nous un bel exemple.

Léon VAGANAY.

ÉVARISTE (*Evaristus*). — Évariste, grec d'origine, succéda à saint Anaclet (ou peut-être à saint Clément) sur le siège de saint Pierre. Vu l'incertitude qui règne dans la chronologie des premiers papes, l'époque de son pontificat se place, soit entre 96 et 102, soit entre 103 et 112 et même 112-121. L'Église durant ce temps fut attaquée au dehors par les persécuteurs, au dedans par des hérétiques comme les gnostiques et les docètes. Des documents le donnent comme martyr, et c'est sur ces documents que se sont appuyés les martyrologes : cependant la vérification sur ce point n'est guère possible. Saint Irénée ne connaît d'autre pape martyr que saint Télesphore dans cette première série; d'après le canon de la messe, on ne peut refuser ce titre de martyr à Lin, Clet, Clément, mais le nom d'Évariste ne figure pas au canon. Il fut enterré au Vatican et il a sa fête au 26 octobre.

J. BAUDOT.

1. ÉVÊQUES, successeurs des Apôtres dans le gouvernement des diocèses. — I. Doctrine de l'Église. II. Principe de l'épiscopat : l'autorité du corps apostolique. III. Développement historique de l'épiscopat. IV. Théologie du pouvoir épiscopal.

I. DOCTRINE DE L'ÉGLISE. — « Évêque » et « épiscopat » se rattachent à la racine grecque ἐπισκοπεῖν, qui veut dire surveiller.

Le terme abstrait se lit dans Act., I, 20, d'après Ps. CIX, 8, au sens général de fonction, que connaissait déjà la langue profane. De même le terme concret, qui s'appliquait aux chefs, voire même aux dieux gardiens et protecteurs de la cité, désigne d'une façon indéterminée, dans le Nouveau Testament, par exemple Act., XX, 20; Philip., I, 1; I Tim., III, 2; Tit., I, 7, les détenteurs de l'autorité ecclésiastique, et c'est avec

la même nuance que l' « épiscopat » lui est naturellement coordonné, I Tim., III, 1. Longtemps les chefs des Églises portèrent le nom de *sacerdotes* ou autres équivalents. Mais peu à peu le titre d'évêques leur fut réservé, en même temps que leur dignité s'appelait définitivement l'épiscopat.

Quel que soit le mot qui les désigne, les évêques forment un élément constitutif de la hiérarchie ecclésiastique. Seul le protestantisme, hostile à toute autorité religieuse, leur a dénié ce titre. Les premiers réformateurs professaient l'égalité de tous les chrétiens, sans autre distinction que celle que pouvaient mettre entre eux les dons éphémères de l'Esprit ou la désignation populaire faite en vue du bon ordre des communautés. Mais cette démocratie spirituelle n'a survécu que dans les Églises d'inspiration calviniste ou dans les sectes dissidentes. Au contraire, dans les Églises luthériennes, l'épiscopat fut conservé par le pouvoir civil à titre de fonction administrative et l'Église anglicane l'admet comme une autorité de droit divin.

L'erreur protestante n'en fournit pas moins à l'Église catholique l'occasion de promulguer sa doctrine sur ce point. Après avoir affirmé l'existence d'une hiérarchie dans l'Église, le concile de Trente déclare qu'en plus des autres ordres « les évêques, qui ont pris la place des Apôtres, y tiennent le rang principal... et qu'ils sont supérieurs aux prêtres. » Sess. XXIII, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 960. Cf. *ibid.*, can. 6 et 7, n. 966-967.

De même qu'elle a défini le principe dogmatique de l'épiscopat, l'Église devait en revendiquer l'origine apostolique. C'est pourquoi Pie X a condamné les conclusions de la critique moderniste condensées dans la proposition suivante : « Les anciens, qui étaient chargés de la surveillance dans les assemblées des chrétiens, ont été établis par les Apôtres prêtres ou évêques en vue de pourvoir à l'organisation nécessaire des communautés croissantes, et non pas précisément pour perpétuer la mission et le pouvoir des Apôtres. » Décret *Lamentabili*, n. 50, Denzinger-Bannwart, n. 2050.

II. Principe de l'épiscopat : l'autorité du corps apostolique. — Tout le dogme épiscopal tient dans le principe, touché en passant par le concile de Trente et toujours retenu par la théologie, que les évêques sont les successeurs des Apôtres. C'est, par conséquent, dans l'autorité du corps apostolique qu'il faut chercher le germe de l'épiscopat.

Même dans les conceptions les plus radicales de l'Évangile, il reste acquis à l'histoire que, parmi la foule qui le suivait, Jésus avait distingué un petit groupe de disciples choisis, qui recevaient ses confidences et collaboraient à sa prédication. Tous les Synoptiques en ont retenu la liste, Marc., III, 14-19 et par., ainsi que, pour les principaux du moins, les circonstances de leur vocation. Il n'est pas jusqu'au nombre douze, consacré par la tradition judaïque la plus ancienne, qui n'indique de la part du Maître la volonté de fonder sur eux le nouveau peuple d'Israël. Et cela seul suffisait à les désigner pour être, après la mort de Jésus, les continuateurs de son œuvre.

Rien n'autorise d'ailleurs, en bonne critique, à suspecter les instructions qu'ils reçoivent dans ce sens et les pouvoirs qui leur sont dévolus à cet effet. Tout en devant suivre les exemples d'humilité que leur donne le Fils de l'homme, Matth., XX, 25-28, ils ont charge de porter au monde le message évangélique, *ibid.*, X, 5-28, et XXVIII, 18-20, avec une suprême autorité qu'accréditeront des signes surnaturels, Marc., VI, 7; XVI, 15-18, et dont Dieu même ratifiera au ciel les décisions, Matth., XVIII, 18. Parce qu'associés au ministère de Jésus, ils seront en quelque sorte associés à sa personne. Matth., X, 25 et 40; Luc., X, 16; cf. Joa., XVII, 18, et XX, 21.

De fait, c'est autour des Apôtres, par leurs soins et sous leur direction, que s'organise l'Église naissante. Les premiers chapitres des Actes des Apôtres nous les montrent à Jérusalem qui prêchent et baptisent, qui président aux réunions liturgiques et à l'administration temporelle de la communauté, qui s'adjoignent, le moment venu, Act., VI, 2-6, un premier noyau de coopérateurs. Quand l'Évangile commence à se répandre en Samarie, ce sont les Apôtres qui délèguent deux des leurs pour donner le Saint-Esprit aux néophytes, VIII, 15. Il est vrai que, dans ces chrétientés au régime familial, les fidèles prenaient une part active à tous les événements, I, 21-23; VI, 2, 3, 5; XI, 2, 3, 18; XV, 4, mais sans détriment pour l'autorité dirigeante des Apôtres, qui, au dedans comme au dehors, font figure de chefs.

Nous sommes particulièrement renseignés sur l'activité de saint Paul. Malgré sa vocation surnaturelle, il prend contact avec les « colonnes » de l'Église, Gal., II, 6-10. Puis il commence la série de ses missions, au cours desquelles il fonde des Églises, dont il confie la direction à des représentants par lui désignés, Act., XIV, 23. De loin d'ailleurs, par ses lettres et, au besoin, par des émissaires spéciaux, il assure la durée de son ministère et tranche les difficultés qui peuvent survenir. Les Épîtres donnent l'impression vécue d'un immense diocèse auquel préside l'Apôtre avec son petit état-major de collaborateurs immédiats. C'est évidemment sur ce type qu'il faut se représenter l'action, malheureusement inconnue, des autres membres du corps apostolique. Et quand surgissent des problèmes intéressant l'Église entière, ce sont encore les Apôtres qui en délibèrent et avisent en commun aux mesures à prendre, Act., XV, 6-41.

Cette autorité incontestable n'est d'ailleurs pas le fruit d'une initiative personnelle ou d'une délégation populaire. Elle tient au mandat qu'ils ont reçu du Christ, II Cor., V, 20. Saint Paul fut souvent discuté par ses adversaires parce qu'il semblait être, à cet égard, dans une situation inférieure, et il dut établir qu'il avait bien, lui aussi, « vu le Christ », I Cor., IX, 1 et XV, 8. Ce privilège mit toujours une distinction entre les vrais Apôtres et les autres prédicateurs ou messagers de l'Évangile, qui, au sens large, en recevaient parfois le nom. I Cor., XII, 29; Eph., II, 20.

On a voulu, pour effacer le relief de l'apostolat, arguer des dons exceptionnels que l'Esprit-Saint répandait dans les communautés primitives. I Cor., XII; Rom., XII, 6-8; Eph., IV, 11. Mais, outre que ces charismes ne furent peut-être pas universels, ils demeuraient toujours soumis à l'autorité régulière de l'Apôtre et saint Paul qui les décrit n'en parle que pour les réglementer. C'est aux Apôtres, et à eux seuls ou à leurs délégués, que revient le droit de se dire « constitués par le Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu », Act., XX, 28.

III. Développement historique de l'épiscopat. — A cet apostolat, que tout le Nouveau Testament nous montre comme une institution de plein exercice, l'épiscopat se rattache par un légitime développement.

« Les Apôtres, écrivait saint Clément de Rome à la fin du I^er^ siècle, ont prêché dans les pays, dans les cités, et ils ont, après les avoir éprouvés par l'Esprit Saint, institué leurs premiers évêques et diacres... Ils ont réglé que, ces premiers étant morts, d'autres devraient recueillir leur ministère après avoir été dûment éprouvés. » *I Cor.*, XLII, 2, 4. Paroles qui énoncent nettement l'idée de la succession apostolique, mais qui laissent entendre que les Églises, pendant un temps donné, eurent à leur tête un gouvernement collectif. D'autres témoignages contemporains don-

nent, à première vue, la même impression. Il n'est cependant pas impossible de rattacher aux origines le régime monarchique auquel l'Église s'est depuis longtemps ralliée.

Pour préciser la forme primitive de l'épiscopat, on ne peut pas s'appuyer sur les termes qui le désignent. Car les mots d' « évêque » et de « prêtre » sont synonymes dans le Nouveau Testament, voir Act., xx, 17 et 28; Tit., i, 5-7, et le resteront longtemps encore. Quelques faits permettent néanmoins de saisir dès l'âge apostolique un commencement de gouvernement unitaire.

Ainsi l'Église de Jérusalem, après la dispersion des Apôtres, apparaît dirigée par un conseil d' « anciens », Act., xi, 30 et xv, 22, dont Jacques, frère du Seigneur, tient la tête, *ibid.*, xii, 17; xv, 13 et xxi, 18; cf. Gal., i, 19 et ii, 12. La mission de Tite et de Timothée, bien qu'elle ne soit peut-être que temporaire, est une véritable délégation de l'autorité apostolique sur un territoire restreint. Enfin il est assez probable et de plus en plus admis que l' « ange » des sept Églises auxquelles s'adresse l'Apocalypse désigne en termes figurés l'évêque de la ville. Sans être absolument décisifs, ces faits sont à retenir comme les premiers indices d'une organisation qui allait rapidement se développer. Puisque l'épiscopat représente la succession des Apôtres, il ne devait normalement apparaître qu'après leur mort.

Or on le trouve formellement attesté, dès les premières années du IIe siècle, dans les lettres de saint Ignace. Il se donne lui-même comme l'évêque d'Antioche et il rencontre des évêques dans les chrétientés de la côte d'Asie Mineure. A toutes il recommande d'être unies à l'évêque, au presbytérium et aux diacres, v. g., *Philadelph.*, viii, 4 : ce qui suppose la distinction déjà bien acquise des trois rangs de la hiérarchie. A la même époque, son ami Polycarpe est « évêque de l'Église des Smyrniotes » et des évêques existent semblablement dans tous les confins de l'univers. *Ad Eph.*, iii. Vers le milieu du IIe siècle, ils se trouvent, en effet, mentionnés dans toutes les Églises sur lesquelles l'histoire nous fournit quelques renseignements.

Bien loin d'être une nouveauté, cette institution se présente comme traditionnelle, puisque, au moins dans les principales Églises, on connaît la série des évêques à partir du fondateur apostolique. Eusèbe nous a conservé, d'après Hégésippe, les listes épiscopales de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Ces dynasties représentaient dès lors une donnée assez ferme et assez connue dans l'Église pour servir à dater les événements.

Pour expliquer ce fait, les adversaires ont parlé quelquefois d'une usurpation au détriment de l'oligarchie primitive. Supposition gratuite et d'ailleurs parfaitement inadmissible quand il s'agit, comme ici, d'une institution attestée simultanément partout et qui fonctionne sans soulever de protestations. On ne peut pas davantage songer à un emprunt fait à la synagogue ou aux collèges religieux du paganisme, qui n'avaient que des présidents éphémères et que les chrétiens ne songeaient aucunement à imiter. Il reste que l'épiscopat monarchique soit la forme normale du gouvernement des Églises, où il détient, par voie de légitime succession, l'autorité des Apôtres.

Rien n'oblige d'ailleurs nécessairement à recourir à l'hypothèse théologique d'une période de transition où tous les « anciens » qui présidaient aux Églises auraient possédé le caractère épiscopal. On conçoit que les premiers textes puissent parler de « prêtres » ou d' « évêques » au pluriel, comme nous disons aujourd'hui le clergé d'une paroisse, sans pour cela méconnaître la préséance hiérarchique de l'un d'entre eux. D'autant qu'en ces périodes patriarcales le prestige extérieur de l'épiscopat était certainement moins accusé. Les listes épiscopales qui nous sont restées indiquent, en effet, que le collège presbytéral eut toujours un chef. Indication confirmée par d'autres faits contemporains. Ainsi la lettre de l'Église de Rome aux Corinthiens est rédigée d'une façon collective : cependant l'évêque Denys témoigne qu'on la lisait à Corinthe sous le nom du pape Clément. De même, dans le *Pasteur* Hermas ne mentionne à Rome que des « prêtres », alors qu'il était, d'après le canon de Muratori, le propre frère du pape Pie Ier.

L'histoire autorise donc à rattacher le corps épiscopal du IIe siècle au corps apostolique du Ier par voie de filiation directe. Il est d'ailleurs probable qu'au début les sièges épiscopaux furent moins nombreux, les diocèses devant résulter de la segmentation progressive du vaste domaine que le fondateur apostolique avait lui-même directement gouverné. L'essentiel est de maintenir la continuité entre le pouvoir des évêques et celui que les Apôtres reçurent du Christ pour le transmettre à leurs successeurs.

IV. Théologie du pouvoir épiscopal. — Ce qui caractérise l'évêque et le distingue essentiellement du simple prêtre, c'est le fait de posséder la plénitude du sacerdoce. De là découle la supériorité de ses pouvoirs en matière, non seulement d'ordre, (voir ce mot), mais aussi de juridiction. Tous les droits dont le Christ a investi son Église sont entre ses mains, sauf qu'il les exerce uniquement dans les bornes de son diocèse et, par conséquent, sous la dépendance de l'autorité suprême qui veille aux intérêts de l'Église entière.

A cet égard un double écueil est à éviter : celui de trop exalter les évêques par rapport à l'autorité centrale, ou de les diminuer à l'excès. La première tendance a produit le système épiscopalien des anglicans et des grecs schismatiques; dans l'Église même, elle a donné naissance aux prétentions du gallicanisme. Selon le plan divin, les évêques ne sont que des chefs subalternes et, par conséquent, à compétence limitée; mais à ce titre ils ont un pouvoir ordinaire et ne sont pas assimilables à de simples délégués du Saint-Siège.

L'Église a toujours eu souci de se tenir dans ce juste milieu. D'une part, elle a condamné les erreurs du synode de Pistoie, qui menaçaient la supériorité nécessaire du pape, Denzinger-Bannwart, n. 1506-1508; mais de l'autre, en définissant la primauté pontificale, le concile de Vatican a voulu noter expressément qu'elle ne nuit pas à la juridiction des évêques, « en vertu de laquelle, établis par le Saint-Esprit à la place des Apôtres, ils remplissent la fonction de véritables pasteurs pour paître et régir chacun le troupeau respectif qui leur est assigné. » Const. *Pastor æternus*, c. iii, *ibid.*, n. 1828. Voir également l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII, *ibid.*, n. 1962 : « De même que les Pontifes romains revendiquent leur puissance..., ainsi ont-ils pris et prendront-ils toujours soin de garantir aux évêques leur autorité. Bien plus, tout l'honneur, tout le respect qu'on témoigne aux évêques, c'est à eux-mêmes qu'ils le tiennent pour témoigné. »

Sur l'origine de cette juridiction deux opinions sont en présence. Pour les uns, l'évêque la tient immédiatement du Christ, encore qu'elle reste liée jusqu'à l'institution canonique qui la vient appliquer à un territoire; pour les autres, elle est conférée par le pape dans et par l'acte même de l'institution canonique. Les gallicans tenaient beaucoup à la première, tandis que la seconde eut toujours les préférences des théologiens favorables au Saint-Siège et s'est de plus en plus accréditée depuis le concile du Vatican. Mais l'Église n'a jamais tranché cette question d'école. Il suffit de retenir que le pouvoir épiscopal a sa source surnaturelle en Dieu par Jésus-Christ, mais qu'il se

transmet par le canal de l'Église et donc par l'intermédiaire plus ou moins lointain du pape son chef.

Dans son diocèse, l'évêque possède de plein droit, dans les limites de la foi et de la discipline ecclésiastique, l'autorité enseignante, administrative, législative et judiciaire qui entre dans les fins de l'Église. A ses décisions les fidèles doivent obéissance et respect, sous réserve du recours à l'autorité supérieure. Les évêques d'une même région peuvent se réunir en conciles en vue des intérêts qui leur sont communs. Enfin ils concourent à la marche de l'Église universelle, non seulement par leur ministère dispersé, mais par les avis qu'ils peuvent donner au pape et la participation aux conciles généraux.

J. Bainvel, art. *Apôtres*, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 1647-1660; F. Prat et E. Valton, art. *Évêques*, *ibid.*, t. V, col. 1656-1725; A. Michiels, *Les origines de l'épiscopat*, Louvain, 1900; P. Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920, p. 225-280; A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 2e édit., 1909.

J. Rivière.

2. ÉVÊQUES (Droit canonique). — Les évêques sont les successeurs des Apôtres. Ils sont placés, d'institution divine, à la tête d'églises particulières et les gouvernent avec pouvoir ordinaire sous l'autorité du Pontife Romain. C. 329, § 1. — I. Nomination. II. Provision ou institution canonique. III. Consécration épiscopale. IV. Prise de possession. V. Pouvoirs. VI. Devoirs. VII. Privilèges. Droits utiles et honorifiques. VIII. Cessation des fonctions.

I. Nomination. — 1° *Qui peut être nommé.* — Avant que quelqu'un ne soit élevé à l'épiscopat, son aptitude doit avoir été constatée suivant le mode déterminé par le Saint-Siège. C. 330.

Pour être apte à l'épiscopat, il faut : 1. être né d'un mariage légitime : la légitimation par le mariage subséquent des parents (voir Enfants légitimes et illégitimes) ne suffirait pas; 2. être âgé d'au moins trente ans; 3. être prêtre depuis au moins cinq ans; 4. posséder les bonnes mœurs, la piété, le zèle des âmes, et les autres qualités nécessaires pour pouvoir bien gouverner non pas un diocèse en général, mais le diocèse qu'il s'agit de pourvoir; 5. avoir obtenu le doctorat ou du moins la licence en théologie ou en droit canon, d'une Faculté ou Institut approuvé par le Saint-Siège, ou du moins être vraiment instruit dans ces sciences. Si le candidat appartient à un ordre ou congrégation religieuse, il faut qu'il ait de ses supérieurs majeurs soit un titre équivalent, soit du moins une attestation qu'il est vraiment instruit. C. 331, § 1.

Doivent posséder ces aptitudes ainsi déterminées même ceux qui seraient élus, présentés, ou désignés de quelque manière que ce soit par ceux qui — en vertu d'un privilège accordé par le Saint-Siège — jouissent du droit d'élire, de présenter, ou de désigner. C. 331, § 2.

Il n'appartient qu'au Saint-Siège de juger si un candidat est apte à l'épiscopat. C. 331, § 3.

2° *Comment se fait la nomination.* — En principe, le pape nomme librement les évêques. C. 329, § 2. Il exerce ce droit de libre collation par l'intermédiaire de la Consistoriale, dans les pays de droit commun, sous réserve des droits de la Secrétairerie d'État pour les pays qui entretiennent avec le pape des relations diplomatiques, et par l'intermédiaire de la Propagande dans les pays de mission. Voir Curie Romaine.

Cependant, si la libre collation par le pape est le mode normal de nomination, le droit d'*élire* les évêques appartient encore à quelques chapitres (Salzbourg, Olmutz, Bâle, Saint-Gall, Coire, etc.). Dans ce cas, la majorité absolue des suffrages, sans tenir compte des suffrages nuls, est requise à la validité de l'élection; de droit particulier, un plus grand nombre de suffrages peut même être exigé. C. 329, § 3 et 321. Dans la plupart des pays de langue anglaise (Irlande, États-Unis, Angleterre, Écosse), et aussi en Hollande, au Canada, en Australie et dans certains pays de mission, le pape nomme mais en choisissant sur une liste de candidats qui lui ont été *recommandés* par le clergé et les évêques. Ailleurs (dans plusieurs républiques de l'Amérique latine) la recommandation émane du pouvoir civil. Enfin, dans plusieurs concordats, le droit de *nomination* est encore accordé au chef de l'État, comme il l'était en France jusqu'en 1905, alors que d'autres ne conservent que le *droit de regard* pour écarter les candidats qui déplairaient au pouvoir civil.

II. Provision ou institution canonique. — Tous ceux qui doivent être promus à l'épiscopat, même s'ils ont été élus, présentés ou désignés même par un gouvernement civil, doivent nécessairement être canoniquement pourvus ou institués. C'est cette provision ou institution canonique qui constitue évêque du diocèse vacant : seul le souverain pontife peut la leur donner. C. 332, § 1. Voir Bénéfices.

Avant la provision ou institution canonique, le candidat doit faire, par lui-même et non par procureur, en présence d'un délégué du Saint-Siège, la profession de foi suivant la formule établie et approuvée par Rome. C. 1406-1408. Voir c. 2403. Il doit aussi prêter, suivant la formule approuvée, le serment de fidélité au Saint-Siège. C. 332, § 2. Cette obligation concerne non seulement les évêques résidentiels, mais aussi les évêques titulaires. On appelle évêques *résidentiels* ceux qui sont placés à la tête de diocèses pour les gouverner, et qui dès lors sont tenus d'y résider. Les évêques *titulaires* reçoivent en titre un ancien diocèse, actuellement situé en pays de mission, et dans lequel ils ne peuvent ni résider, ni exercer aucune juridiction. Jusqu'en 1882, on les appelait évêques *in partibus* (infidelium.)

III. Consécration épiscopale. — A moins d'empêchement légitime, celui qui a été promu à l'épiscopat, même si c'est un cardinal de la sainte Église Romaine, doit recevoir la consécration épiscopale dans les trois mois qui suivent la réception de ses bulles. C. 333. Celui qui ne remplirait pas cette obligation ne ferait pas siens les fruits de son bénéfice et devrait les appliquer à la fabrique de l'église cathédrale; et s'il persistait encore trois autres mois dans la même négligence, il serait privé *ipso jure* de l'épiscopat. C. 2398.

La consécration épiscopale doit être conférée pendant la messe, un dimanche ou un jour de fête natalice d'apôtres. C. 1006, § 1. Elle est en principe réservée au souverain pontife, de sorte qu'aucun évêque ne peut la donner s'il n'en a reçu mandat du pape. C. 953. De là, la première question posée par le prélat consécrateur à l'évêque assistant lui demandant de procéder au sacre : « Avez-vous le mandat apostolique ? — Nous l'avons. — Qu'on le lise. » Faute d'avoir le mandat apostolique, le prélat consécrateur, ses assistants, et le nouveau consacré seraient suspens *ipso jure*, jusqu'à ce que le Saint-Siège les en dispense. C. 2370.

Dans la consécration d'un évêque, le prélat consécrateur doit se choisir deux autres évêques assistants, à moins que le Saint-Siège n'ait dispensé de cette prescription, comme il le fait parfois (v. g. en pays de mission) en permettant de remplacer les deux évêques assistants par deux prêtres constitués en dignité ou non. C. 954.

Le nouvel évêque doit se rendre dans son diocèse dans les quatre mois qui suivent la réception de ses

bulles. C. 333. Cette obligation ne vise évidemment que les évêques résidentiels et non les évêques titulaires.

IV. Prise de possession. — Les évêques résidentiels sont pasteurs ordinaires et immédiats dans les diocèses qui leur ont été confiés. Ils ne doivent cependant pas, ni par eux-mêmes, ni par d'autres, ni sous aucun titre, s'ingérer dans le gouvernement du diocèse avant d'en avoir canoniquement pris possession. Toutefois si, avant leur désignation à l'épiscopat, ils avaient été nommés vicaires capitulaires, officiaux, économes dudit diocèse, ils peuvent, après leur désignation, conserver ces offices et les exercer. Les évêques résidentiels prennent canoniquement possession du diocèse, par le fait même que dans ledit diocèse, soit par eux-mêmes, soit par procureur, ils montrent leurs bulles au chapitre de l'Église cathédrale, en présence du secrétaire du chapitre ou du chancelier de l'évêché, qui en dressera l'acte. C. 334.

V. Pouvoirs. — 1° *Pouvoir de gouverner.* — Aussitôt après cette prise de possession, ils ont le droit et le devoir de *gouverner le diocèse*, soit au spirituel soit au temporel, et jouissent du triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, qu'ils doivent exercer en conformité des règles canoniques. C. 335, § 1. Les lois épiscopales commencent à obliger aussitôt après leur promulgation, à moins qu'elles ne renferment une indication contraire. Mais c'est à l'évêque lui-même de déterminer le mode de leur promulgation, c. 335, § 2, par exemple, par l'insertion dans la partie officielle de la *Semaine Religieuse*.

Les évêques doivent *faire observer les lois* ecclésiastiques. Ils ne peuvent dispenser du droit commun, même dans un cas particulier, que s'ils en ont reçu explicitement ou implicitement le pouvoir (soit par un texte de loi, soit par un indult), ou encore dans les cas urgents, lorsqu'il s'agit d'une dispense que le Saint-Siège a coutume d'accorder. Il y a cas urgent lorsque le recours à Rome est difficile et qu'il y a en même temps « péril dans la demeure » (danger d'un grave dommage à attendre la réponse de Rome). C. 336, § 1 et 81. Nous avons vu ou nous verrons ailleurs les pouvoirs des évêques pour dispenser de l'abstinence et du jeûne, des empêchements de mariage, des irrégularités, de l'observation des dimanches et fêtes, etc. Ils ne peuvent dispenser des lois portées par un concile plénier ou provincial que dans des cas particuliers et pour un juste motif. C. 291, § 2.

Ils doivent veiller à ce que des *abus* ne s'introduisent pas dans la discipline ecclésiastique, surtout en ce qui concerne l'administration des sacrements et des sacramentaux, le culte de Dieu et des saints, la prédication de la parole de Dieu, les indulgences, l'accomplissement des pieuses volontés; ils doivent avoir soin que la pureté de la foi et des mœurs se conserve dans le clergé et le peuple, que l'on enseigne aux fidèles, surtout aux enfants et aux simples, la doctrine chrétienne, que dans les écoles on donne une éducation conforme aux principes de la religion catholique. C. 336, § 2.

2° *Pouvoir doctrinal.* — Les évêques, sous l'autorité du pontife romain, sont les vrais docteurs et maîtres des fidèles qui leur sont confiés, bien que pris individuellement, ou même réunis en conciles particuliers, ils ne soient pas infaillibles. C. 1326.

Comme c'est à eux principalement qu'est confiée la mission de *prêcher* la foi catholique dans leurs diocèses, ils doivent prêcher par eux-mêmes l'Évangile, à moins d'empêchement légitime; et de plus, ils doivent se faire aider dans l'accomplissement de ce devoir, non seulement par les curés, mais aussi par d'autres prédicateurs capables de s'acquitter utilement de cette mission. C. 1327. Ils ont aussi à régler tout ce qui concerne, dans leur diocèse, l'enseignement du catéchisme, la prédication, les missions, l'éducation chrétienne des enfants dans les écoles, etc. De leur autorité doctrinale relève encore la censure préalable des livres, la condamnation des publications dangereuses, etc.

3° *Pouvoirs d'ordre.* — L'évêque est le ministre ordinaire des sacrements de confirmation et d'ordre (voir ces mots), comme aussi des consécrations (églises, autels, calices, etc.). Beaucoup de bénédictions lui sont aussi réservées par le droit, c. 1147.

L'évêque peut, dans tout son diocèse, sans en excepter même les lieux exempts, *exercer les fonctions pontificales.* Hors de son diocèse, il ne le peut pas sans le consentement exprès ou du moins raisonnablement présumé de l'Ordinaire du lieu, et, s'il s'agit d'une église exempte, avec le consentement du supérieur religieux. Les fonctions pontificales dont il s'agit ici sont celles pour lesquelles la liturgie exige les insignes pontificaux, c'est-à-dire la crosse et la mitre. L'évêque qui accorde la permission d'exercer les fonctions pontificales sur son territoire, peut aussi permettre l'usage du trône avec baldaquin. C. 337.

VI. Devoirs. — 1° *La résidence.* — Même si les évêques ont un coadjuteur, ils sont tenus de *résider* personnellement dans leur diocèse. Cependant, en plus de l'absence motivée par la visite *ad limina*, par l'assistance obligatoire aux conciles, par un office civil légitimement attaché à leurs églises (v. g. les fonctions de sénateur), ils peuvent s'absenter pour un motif légitime, mais pas plus de deux, ou au maximum trois mois, continus ou divisés, chaque année, et à condition que toutes précautions soient prises pour que le diocèse ne souffre pas de leur absence. Le temps de ces vacances ne doit pourtant pas suivre ou précéder immédiatement le temps d'absence qui leur est accordé à l'occasion de leur promotion, ou de la visite *ad limina*, ou de l'assistance aux conciles, ni être joint aux vacances de l'année suivante. Le droit ne permet pas aux évêques de s'éloigner de leur église cathédrale pendant l'Avent ou le Carême, ni les jours de Pâques, Pentecôte, Fête-Dieu, Noël, à moins d'une raison grave et urgente. Si un évêque s'absentait illégitimement de son diocèse pendant plus de six mois, il devrait être dénoncé au Saint-Siège par son métropolitain, ou, s'il s'agit du métropolitain lui-même, par le plus ancien suffragant résidant de la province. C. 338.

2° *Messe pro populo.* — Les évêques doivent aussi, à partir de leur prise de possession, *appliquer la Messe pour tout le peuple* qui leur est confié, tous les dimanches et autres jours de fête même supprimés. Aucune excuse (modicité des revenus ou autre) et aucune exception n'est admise par le droit. Nous avons donné à l'article Curés la liste des jours où devait être dite la messe *pro populo*. Le jour de Noël, comme aussi toutes les fois qu'un jour de fête coïncide avec le dimanche, il leur suffit d'appliquer une seule messe *pro populo*. Si la fête est transférée de telle sorte qu'au jour de la translation soit reportée, non seulement l'office et la messe de la fête, mais aussi l'obligation d'entendre la messe et de s'abstenir des œuvres serviles, l'obligation de la messe *pro populo* est elle aussi reportée à ce jour; autrement, elle resterait attachée au jour d'incidence. Aux jours fixés, l'évêque doit appliquer par lui-même la messe *pro populo*, à moins qu'il ne soit légitimement empêché de célébrer : dans ce cas, il fera appliquer cette messe par un autre. S'il ne le peut pas, il appliquera la messe un autre jour, le plus tôt possible, soit par lui-même, soit par un autre. Même si un évêque a deux ou plusieurs diocèses à gouverner — que ces diocèses soient unis d'une union également principale, ou que l'évêque, en plus de son propre diocèse, en ait un ou plusieurs autres à admi-

nistrer — il satisfait à son obligation en ne célébrant et en n'appliquant qu'une seule messe pour tout le peuple qui lui est confié. L'évêque qui omettrait d'appliquer les messes *pro populo* devrait y suppléer le plus tôt possible, en appliquant autant de messes qu'il en aurait omises. C. 339.

3° *Rapport quinquennal au Saint-Siège et visite ad limina.* — Chaque cinq ans, tous les évêques sont tenus de faire au souverain pontife un rapport sur l'état du diocèse qui leur est confié, en répondant au formulaire établi par le Saint-Siège. Ces périodes de cinq années ont été fixées pour tous les évêques d'un même pays. Les années dont le millésime se termine par 1 ou 6 (1926, 1931), ce sont les évêques d'Italie, de Corse, de Sardaigne, de Sicile, de Malte, et autres petites îles adjacentes, qui présentent leur rapport; l'année suivante (1927, 1932...), ceux d'Espagne, de Portugal, de France, de Belgique, de Hollande, d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, avec les îles adjacentes; en 1928, 1933..., les autres évêques d'Europe, avec les îles adjacentes; en 1929, 1934..., ceux de toute l'Amérique et des îles adjacentes; enfin en 1930, 1935... les évêques d'Afrique, d'Asie et d'Australie, et des îles adjacentes à ces parties du monde. Si, l'année fixée pour le rapport quinquennal, l'évêque administre son diocèse depuis moins de deux ans, il est dispensé pour cette fois de faire son rapport et de le présenter. C. 340.

L'année où il doit remettre son rapport, l'évêque doit venir à Rome, faire sa visite *ad limina Apostolorum*, c'est-à-dire vénérer les tombeaux de saint Pierre et de saint Paul, et se présenter au souverain pontife. Toutefois les évêques qui habitent hors de Rome sont autorisés à ne venir qu'une fois sur deux, c'est-à-dire tous les 10 ans. L'évêque doit venir lui-même, ou envoyer son coadjuteur s'il en a un, ou, pour de justes motifs qui doivent être approuvés par le Saint-Siège, envoyer un prêtre capable résidant dans le diocèse dudit évêque. C. 341 et 342.

4° *Visite pastorale.* — Chaque année, les évêques sont tenus de faire la visite de leur diocèse, en tout ou en partie, de sorte que, au moins tous les cinq ans, le diocèse entier ait été visité soit par l'évêque personnellement, soit, s'il en est légitimement empêché, par un vicaire général ou par un autre. Le but de cette visite est de conserver la saine et orthodoxe doctrine, de défendre les bonnes mœurs, de corriger les vices, de promouvoir dans le clergé et dans le peuple la paix, l'innocence, la piété et la discipline, et de prendre toutes les mesures demandées par les circonstances pour le bien de la religion.

Dans cette visite, l'évêque peut se faire accompagner et aider de deux clercs, choisis librement par lui comme il l'entend, même parmi les membres d'un chapitre cathédral ou collégial. Tout privilège et toute coutume contraire à l'exercice de ce droit est réprouvé. C. 343, § 1, 2.

L'évêque qui manquerait gravement à l'obligation de la visite pastorale devrait être dénoncé à Rome, par son métropolitain; nous avons vu ailleurs (voir Archevêque) que ce dernier — à certaines conditions — peut lui-même faire la visite du diocèse que son suffragant aurait négligé de faire. C. 274, n. 4, 5.

Sont soumis à la visite faite par l'évêque en vertu de ses pouvoirs ordinaires les personnes, les choses, et les lieux pieux, même exempts, qui se trouvent dans les limites du diocèse, à moins qu'on ne puisse prouver qu'une exemption spéciale de cette visite leur a été accordée par le Saint-Siège. Pour ce qui est des religieux exempts, l'évêque ne peut les visiter que dans les cas prévus par le droit. C. 344.

L'évêque (ou celui qui visite en son nom) doit procéder « paterna forma » et non en législateur ou en juge, en tout ce qui regarde l'objet et la fin de la visite : les recours contre ses préceptes et ses décisions ne sont pas suspensifs, mais seulement dévolutifs. Dans les autres causes, même en temps de visite, l'évêque est tenu de procéder selon les règles du droit. C. 345.

Les évêques doivent apporter tout le soin convenable à cette visite, mais l'achever rapidement et ne pas la prolonger par des retards inutiles; ils doivent aussi veiller à n'être pas à charge à ceux qu'ils visitent et ne pas leur occasionner des frais superflus. Ni eux-mêmes ni leurs compagnons ne doivent rien demander, ni recevoir aucun don d'aucune sorte pour eux ou pour les leurs, en raison de la visite : toute coutume contraire est réprouvée. Pour les frais d'entretien et de voyage, on s'en tiendra à la légitime coutume des lieux. C. 346.

N. B. — Les évêques *titulaires* ne peuvent exercer aucun pouvoir dans leur diocèse, et ils n'en prennent pas possession. Il convient toutefois, sans qu'ils y soient obligés, que, par charité, ils appliquent de temps en temps la messe pour leur diocèse. C. 348.

VII. Privilèges. Droits utiles et honorifiques. — 1° Sur son territoire, l'évêque a la *préséance* sur tous les archevêques et évêques, à l'exception des cardinaux, des légats du Saint-Siège et de son propre métropolitain. C. 347. Hors de son territoire, on s'en tiendra aux règles générales de préséance. (Voir Hiérarchie.)

2° Dès qu'ils ont reçu *notification authentique de leur promotion canonique à l'épiscopat*, les évêques soit résidentiels, soit titulaires, ont le droit de porter les *insignes* épiscopaux en se conformant aux règles liturgiques. Ils jouissent aussi de nombreux *privilèges* énumérés çà et là dans le Code : ils peuvent, par exemple, se choisir, pour eux et leurs familiers, un confesseur qui, s'il n'a pas juridiction, l'obtient par le fait même avec des pouvoirs très étendus; ils peuvent prêcher partout la parole de Dieu, avec le consentement au moins présumé de l'Ordinaire du lieu; ils peuvent célébrer ou faire célébrer devant eux une messe le jeudi saint et trois messes dans la nuit de Noël, pourvu qu'ils ne soient pas tenus de célébrer dans leur cathédrale; en employant les rites prescrits par l'Église, ils peuvent bénir les rosaires et autres chapelets, les croix, les médailles, les statues, en leur attachant toutes les indulgences que le Saint-Siège a coutume d'accorder; bénir et imposer les scapulaires, ériger des chemins de croix, attacher à des crucifix les indulgences du chemin de la croix, etc. Ils ont, dans les mêmes conditions que les cardinaux, le privilège de l'autel portatif et de l'autel privilégié personnel quotidien; celui de célébrer sur mer, de dire la messe conforme à leur *Ordo*, de gagner dans leurs propres chapelles les indulgences qui requièrent la visite d'une église, de bénir le peuple. Voir Cardinaux, t. I, col. 1092, n. 2-12.

Ils ne sont pas soumis aux lois positives de l'Index. C. 1401. Appelés comme témoins en justice, ils peuvent choisir eux-mêmes le lieu où ils seront entendus, et en préviendront le juge, sans avoir à se rendre au siège du tribunal. C. 1770, § 1. Les injures réelles contre leurs personnes sont punies d'une excommunication *ipso facto* spécialement réservée au Saint-Siège. C. 2343, § 3. S'ils ne sont pas nommés expressément, ils n'encourent pas les suspenses et les interdits portés par une loi pénale. C. 2227, § 2. Seul le souverain pontife peut les juger au criminel. C. 1557, § 1, n. 3. Au civil, les causes qui les concernent sont réservées aux tribunaux du Saint-Siège, c. 1557, § 2, n. 1, à moins qu'il ne s'agisse de leurs droits ou biens temporels : dans ce cas le conflit serait jugé soit, avec leur consentement, par un tribunal diocésain collégial

composé de l'official et des deux plus anciens juges synodaux, soit par le juge immédiatement supérieur, c. 1572, § 2. Pour les citer devant une juridiction laïque, il faut une permission du Saint-Siège. C. 120, § 2. Celui qui contreviendrait à cette règle, encourrait une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège, s'il s'agit de son propre évêque, ou simplement réservée au Saint-Siège, s'il s'agit d'un autre évêque, même titulaire. C. 2341.

3° *A partir de la prise de possessoin* de leur siège, les évêques résidentiels ont le droit : de percevoir les revenus de la mense épiscopale; d'accorder cinquante jours d'indulgences dans les lieux soumis à leur juridiction; d'avoir un trône avec baldaquin dans toutes les églises de leurs diocèses. C. 349.

Les évêques peuvent donner dans leur diocèse la bénédiction papale avec indulgence plénière, selon la formule prescrite, deux fois par an : le jour de Pâques, et un autre jour de fête solennelle à leur choix, même s'ils ne font qu'assister à la messe. C. 914.

VIII. Cessation des fonctions. — La juridiction épiscopale cesse, comme tout office, par la démission, la privation, la translation, ou la mort du titulaire. Voir Bénéfices, t. I, col. 734-736. Nous verrons ailleurs (art. Vicaire capitulaire) comment est administré le diocèse pendant la vacance. Un mot seulement sur le cas de mort.

C'est aux chanoines et dignités, suivant l'ordre de préséance, que revient le droit et le devoir d'administrer aux évêques les derniers sacrements et de faire leurs funérailles. C. 397, n. 3. Ils peuvent être enterrés dans une église. C. 1205, § 2. Les reliques de la vraie croix que renfermerait leur croix pectorale appartiennent, à leur mort, à l'église cathédrale, qui les doit transmettre à l'évêque successeur. C. 1288. D'autres canons règlent ce qui concerne le testament et la succession des évêques. C. 1298-1301.

F. Cimetier.

ÉVOLUTIONNISME. — I. Évolutionnisme en général. II. Évolution biologique ou Transformisme.

I. Évolutionnisme en général. — L'évolutionnisme est à la fois une méthode et une doctrine; il doit être successivement envisagé sous ces deux aspects réellement distincts et trop souvent confondus.

1. *La méthode évolutionniste ou génétique.* — Elle vise à dépasser, dans l'étude d'un objet quelconque, le point de vue statique, pour s'élever au point de vue dynamique. En biologie, par exemple, aussi bien qu'en esthétique, en morale ou en sociologie, au lieu de décrire simplement des formes achevées et définitives, on insistera sur le développement graduel et progressif de leurs antécédents. Qu'il s'agisse, en effet, de comprendre un être vivant, une école d'art, une loi ou une institution, il est du plus haut intérêt, pour mieux saisir leurs caractères essentiels, de poursuivre leurs attaches dans le passé, en un mot de découvrir leur genèse. En soi, le procédé est donc parfaitement légitime, mais il expose à un danger. A force de chercher entre des êtres différents des liens de continuité, on risque de prendre une continuité de succession dans le temps pour une continuité causale, une parenté idéale pour une parenté réelle. De là à s'imaginer que l'évolution « comme telle » est la dernière et la plus profonde explication de toutes choses, il n'y a qu'un pas. Les philosophes évolutionnistes le franchissent aisément et aboutissent ainsi aux plus graves et aux plus pernicieuses erreurs.

2. *Doctrine évolutionniste. Notion générale et critique.* — Ce système tend à considérer l'ensemble de l'univers comme un tout en perpétuelle transformation dans lequel les êtres seraient tous reliés, sans hiatus ni coupures, par une sorte de loi générale de naissance : de la matière inorganique on passerait ainsi, par une transition naturelle, à la matière organisée et vivante; de la vie simplement végétative, telle qu'elle est réalisée dans les plantes, à la vie sensitive des animaux pour aboutir à la vie humaine considérée comme le plus haut degré auquel ait atteint jusqu'à présent l'évolution. Poussé à ses limites extrêmes, le système soutient que cette évolution est autonome, qu'elle se suffit pleinement à elle-même et qu'il est superflu de chercher en dehors d'elle un Auteur et un Ordonnateur de la nature. Toute réalité existante est englobée dans le flux mouvant du devenir universel. Ainsi définie, la doctrine de l'évolution est l'exacte antithèse du théisme créationniste qui est à la base de la conception chrétienne, c'est dire que le dogme catholique la réprouve et la condamne de la façon la plus absolue.

En restant sur le terrain philosophique, il est aisé de montrer que cette doctrine est rationnellement inacceptable. Ses partisans ne sauraient échapper aux conclusions erronées auxquelles les mènent fatalement leurs principes fondamentaux. De deux choses l'une, en effet : ou bien ils se prononcent pour l'existence de différences essentielles entre les êtres divers du monde cosmique ou ils les nient. Dans le premier cas, ils se heurtent au principe de raison suffisante : des êtres essentiellement plus parfaits ne peuvent pas provenir de l'évolution naturelle et spontanée d'êtres d'ordre inférieur : le plus ne peut pas sortir par lui-même du moins qui ne peut pas être sa raison suffisante adéquate. Dans la seconde alternative, en affirmant l'identité foncière de tous les êtres existants, les évolutionnistes sont en contradiction avec l'expérience qui nous révèle des réalités irréductibles les unes aux autres, hétérogènes et situées à des niveaux très différents de perfection ontologique. Ils aboutissent à l'une ou à l'autre des formes du monisme : matérialiste, panpsychiste, idéaliste ou phénoméniste et, s'ils ajoutent que cet univers changeant est la totalité de l'être, ils identifient des contradictoires : l'absolu et le relatif, le contingent et le nécessaire. Un monde changeant, se suffisant à lui-même, présente en effet à l'esprit des notes qui se détruisent les unes les autres et forment par suite un objet essentiellement inconcevable. (Cf. art. Dieu; Monisme).

L'échec manifeste auquel aboutit la philosophie de l'Évolution quand il s'agit de fonder une morale, ayant une valeur normative absolue pour régler la conduite humaine, est un des signes les plus caractéristiques de son insuffisance foncière. Nier l'ordre moral, l'évidente distinction du bien et du mal, la responsabilité, c'est faire violence à des données qui, pour ne pas être biologiques, ne s'imposent pas moins à l'esprit humain avec une évidente nécessité. Les philosophes qui se piquent de partir de l'expérience positive n'ont pas le droit de limiter cette expérience au domaine relativement restreint de l'observation et de l'expérimentation scientifique, au sens restreint de ce mot : il faut, si l'on veut être loyalement objectif, accepter l'intégralité de tout le donné humain. On y découvrira ces notions de liberté, d'obligation, de loi morale, absolument comme on trouve, dans l'expérience sensible, les notions qui nous servent à édifier toutes les sciences relatives au monde physique. Une philosophie de l'Univers et de l'Être, qui fait volontairement le sacrifice d'une partie du donné se condamne elle-même à n'être qu'une interprétation fantaisiste et fausse de la réalité. La philosophie de l'Évolution qui traite la morale comme un simple chapitre de l'hygiène est dès lors jugée et condamnée. L'Homme est tout autre chose que le « bon Gorille » dont parlait Renan et, quand il va à la vérité avec toute son âme, il ne peut avoir que de l'aversion et du mépris pour les doctrines qui prétendent le ravaler au rang de l'animalité.

3. *Aperçu historique.* — Associé à des mythes religieux, l'évolutionnisme sous une forme assez vague peut être découvert dans les spéculations de la philosophie indienne. Du sein de Brahma sortent toutes les réalités du monde, puis, après le cycle de leurs transformations successives, elles s'y replongent pour réapparaître ensuite, et ainsi indéfiniment. La même métaphysique nuageuse inspire un grand nombre de cosmogonies grecques. Hésiode et les physiologues ioniens concevaient l'univers comme une sorte d'immense organisme dans lequel tous les êtres seraient reliés les uns aux autres par un même courant vital. Anaximandre attribuait l'origine des astres, de la terre, des plantes, des animaux et de l'homme à une émanation provenant de l'infini, source de toute réalité. Pour Héraclite, c'est le flux continuel du devenir qui est le fond même de tout le monde physique et psychique : point de substance stable et par conséquent point de distinction essentielle entre les divers degrés de l'être. Les pythagoriciens soutenaient qu'un vaste mouvement ascensionnel vers le mieux entraînait le cosmos et, pour eux, ce mouvement progressif se suffisait à lui-même, sans aucun recours à un principe directeur externe. Platon au contraire et Aristote, en réaction contre les écoles précédentes, soutenaient la réalité et la distinction des espèces. Pour les péripatéticiens, la matière est distincte de la forme et les corps vivants sont constitués par deux principes irréductibles. Les changements s'expliquent par des successions de formes, mais ces changements ont leur raison d'être dans des causes actives extérieures à l'être qui les subit. Revenant à une conception moniste, les stoïciens voient dans la réalité cosmique un tout continu à évolution cyclique. Il est donc bien peu de formes de l'évolutionnisme, développées par les philosophes dans les siècles suivants, qui ne puissent trouver des attaches dans la pensée grecque.

Pendant toute l'époque patristique et médiévale, le rationalisme chrétien en pleine efflorescence refoule les tendances monistes et panthéistes : si on trouve des traces d'évolutionnisme chez les auteurs antiscolastiques, leurs idées restent isolées et sans grande influence. Les philosophes de la Renaissance s'attachent au contraire à un naturalisme unitaire qui prépare et annonce les conceptions des Encyclopédistes. Le transformisme biologique qu'a entrevu Buffon commence à pénétrer dans le monde scientifique; il reçoit dans les ouvrages de Lamarck une forme déjà très généralisée et sert désormais à tous les philosophes de la nature de point de départ pour arriver aux grandes synthèses monistes du XIX^{e} siècle.

Plus métaphysique que scientifique chez Hegel, le monisme se présente comme une théorie synthétique affirmant l'évolution logique, nécessaire, de l'Idée qui absorbe toute la réalité. Volontariste chez Schopenhauer, la philosophie de l'évolution reste encore dans le domaine de la spéculation pure. Avec von Hartmann, dans la *Philosophie de l'Inconscient*, elle descend davantage dans l'étude de la réalité concrète et très particulièrement dans celle de la Vie. Ce philosophe a eu l'incontestable mérite, bien avant M. Bergson, de réfuter d'une manière décisive le mécanisme antifinaliste, mais il n'est pas arrivé à construire une synthèse satisfaisante, parce qu'il n'a pas vu qu'une Intelligence consciente était postulée par l'ordre réalisé d'une manière inconsciente dans le monde de la Vie. Sous l'influence des biologistes transformistes, parmi lesquels Darwin occupe le premier rang, Huxley, Hæckel, Spencer édifiaient une synthèse moniste à laquelle a adhéré et adhère encore aujourd'hui tout le mouvement de pensée du scientisme antifinaliste. Il faudrait citer un nombre très considérable de savants et de philosophes qui n'ont pas dépassé cette manière de voir et qui estiment qu'elle est le dernier mot du savoir humain. Un biologiste vulgarisateur, qui n'a guère servi la science pure, Le Dantec, s'est fait en France l'apôtre convaincu, logique et loyal de ce radicalisme matérialiste. La lecture de ses ouvrages est peut-être le meilleur antidote qui se puisse trouver contre les doctrines subversives dont il se fait l'éloquent avocat. Les absurdités manifestes, auxquelles il aboutit par des raisonnements clairs et en général solides, démontrent à l'évidence la fausseté des principes d'où il part. Quand on en est réduit, comme lui, à expliquer le psychisme humain, avec toutes ses splendides productions esthétiques, scientifiques, philosophiques et religieuses, par la combinaison fortuite des psychismes élémentaires dont jouissent, paraît-il, les atomes d'hydrogène, d'oxygène, d'azote, etc., qui composent matériellement notre cerveau, on avoue équivalemment que le moniste matérialiste aurait tout intérêt, quand il s'agit de donner du monde de la pensée une explication simplement vraisemblable, à garder modestement le silence.

La philosophie bergsonienne de *L'Évolution créatrice* a marqué en France une réaction heureuse contre le mécanisme scientiste et, si l'on s'en tenait à la partie négative de cet ouvrage, on pourrait en tirer une excellente réfutation du transformisme darwiniste; il est regrettable que, dans sa partie constructive, les déficits de la philosophie de l'Intuition se fassent si fâcheusement sentir. Le moins que l'on puisse dire c'est que les griefs de M. Bergson contre l'Intelligence et le Concept sont très injustifiés. Ce qu'il a écrit, avec plus de charme littéraire que de clarté, sur *l'élan vital* ne donne aucune envie aux esprits amis de la rigueur et de la précision, de substituer les intuitions de l'instinct à l'abstraction qui seule nous rend la réalité intelligible. (Cf. art. BERGSON.)

II. Évolution biologique. Transformisme. — I. Position du problème : principales solutions. II. Preuves du transformisme : exposé et critique. III. Le transformisme anthropologique. IV. Histoire du transformisme : théories de l'évolution.

I. POSITION DU PROBLÈME. PRINCIPALES SOLUTIONS. — Un fait certain domine la question de l'origine des espèces vivantes actuelles. Ces espèces n'ont pas toujours existé sur la terre : elles y ont fait leur apparition à des moments divers, succédant à des formes plus anciennes qui, dans leur ensemble, en diffèrent d'autant plus que l'on remonte davantage dans le passé. Quatre explications principales de ce fait ont été proposées et ont encore aujourd'hui leurs partisans : le transformisme universel progressif moniste, le transformisme généralisé théiste, le transformisme restreint et le fixisme créationniste. Réduits à leur traits essentiels, ces divers systèmes peuvent être caractérisés de la manière suivante :

1. *Transformisme universel progressif moniste.* — Tous les êtres vivants actuels, en y comprenant l'homme dans sa réalité physique et psychique, proviendraient, par voie d'évolution naturelle, d'êtres vivants rudimentaires formés par génération spontanée. Ce transformisme est monophylétique s'il admet une seule catégorie d'êtres vivants initiaux, polyphylétique s'il en admet plusieurs. Il exclut toute intervention d'une Cause extracosmique pour expliquer l'origine et l'évolution des êtres vivants. Cette forme de transformisme est celle à laquelle se rallient en très grande majorité les biologistes contemporains, à cause de leurs opinions philosophiques. Yves Delage l'a noté très justement : « Je suis absolument convaincu, écrivait-il, *La structure du protoplasme et l'hérédité*, p. 204, qu'on est ou n'est pas transformiste, non pour des raisons tirées de l'histoire naturelle,

mais en raison de ses opinions philosophiques. S'il existait une hypothèse scientifique, autre que la descendance, pour expliquer l'origine des espèces, nombre de transformistes abandonneraient leur opinion comme insuffisamment démontrée. En dehors d'elle, il n'y a d'autre hypothèse que celle de la génération spontanée de toutes les espèces même supérieures et celle de leur création par une puissance divine quelconque. Ces deux hypothèses sont aussi extra-scientifiques l'une que l'autre, et nous ne perdrons pas plus notre temps à les discuter que ne ferait un physicien pour une théorie basée sur la non-conservation de l'énergie. » — « Que les espèces soient nées les unes des autres, ce n'est pas là seulement une déduction qui s'appuie sur des faits, car les faits peuvent être contestés ou interprétés d'une façon différente, mais une notion qui s'impose à notre esprit comme la seule acceptable, dès le moment où nous avons abandonné la théorie de la création surnaturelle. » Y. Delage et M. Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, p. 4.

2. *Transformisme généralisé théiste.* — D'après cette théorie, les natures, créées par Dieu, auraient été douées par lui de forces évolutives qui expliqueraient d'abord le passage de l'état inorganique à celui d'être organisé, puis, par des séries de transformations successives naturelles, l'apparition de tous les êtres vivants. L'organisme humain n'échapperait pas à cette loi universelle. Lui aussi serait le produit de l'évolution. Si l'âme humaine, à cause de sa nature spirituelle, requiert une intervention spéciale du Créateur, cette intervention ne s'est produite pour la première fois que lorsqu'un organisme, préparé par une longue série de transformations ascendantes, réalisait un type très voisin de l'Homme. Cette forme de transformisme généralisé se trouve exposée dans les ouvrages du paléontologiste Gaudry : « J'ai de la peine à me représenter l'Auteur du monde comme une force intermittente qui tour à tour agit et se repose; un tel mode d'opération est bon pour nous pauvres humains que le travail d'un jour épuise; j'aime mieux me représenter un Dieu qui ne connaît ni nuits ni réveils et développe toute la nature d'une manière continue, de même que sous nos yeux il fait sortir lentement d'une humble graine un arbre magnifique. » *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques*, t. I, p. 25. De nos jours, un autre paléontologiste, M. Teilhard de Chardin, s'est fait l'ardent défenseur de cette doctrine. D'après lui, le transformisme réduit à son essence, c'est-à-dire à une *loi de naissance* d'après laquelle tout organisme est nécessairement relié par une filiation naturelle à des organismes antérieurs, n'est pas une hypothèse, mais l'expression d'une évidente vérité. « Quand bien même les fixistes arriveraient à préciser d'une façon non arbitraire le nombre et la place des coupures créatrices (quand même ils ne demanderaient qu'une seule coupure), ils se heurteraient à une difficulté fondamentale : l'impossibilité où se trouve notre esprit de concevoir, *dans l'ordre des phénomènes*, un début absolu. Essayez de vous représenter ce que pourrait être, dans la nature, l'apparition intrusive d'un être qui ne « naîtrait » pas d'un ensemble de circonstances physiques préexistantes. Ou bien vous n'avez jamais étudié un objet réel, ou bien vous renoncerez à une tentative dont vous verrez positivement la vanité. Dans notre univers, tout être par son organisation matérielle est solidaire de tout un passé. Il est essentiellement une histoire. Et par cette histoire, par cette chaîne d'antécédences qui l'on préparé et introduit, il rejoint sans coupure le milieu au sein duquel il nous apparaît. La moindre exception à cette règle bouleverserait l'édifice entier de notre expérience. » *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, dans les *Études*, t. CLXVII, p. 543. Et ailleurs : « Peu importe au transformisme actuel le nombre des phylums animaux et l'importance des coupures qui les séparent. Une seule chose le révolterait, c'est qu'un seul de ces phylums, remonté jusqu'à ses origines, ne se prolonge par rien en arrière; c'est qu'une seule de ces continuités n'obéisse pas dans son existence et dans sa grandeur à des conditions physiques déterminables... On n'a donc jamais été plus loin que maintenant de l'ancien créationnisme qui représentait les êtres comme apparaissant tout formés au milieu d'un cadre indifférent à les recevoir. » *Le paradoxe du transformisme*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. LXXXVII, p. 79. « Pour le transformisme chrétien, note le même auteur, l'action créatrice de Dieu n'est plus conçue comme poussant intrusivement ses œuvres au milieu des êtres préexistants, mais comme faisant naître au sein des choses les termes successifs de son ouvrage. Elle n'en est ni moins essentielle, ni moins universelle, ni moins intime pour cela. » *Ibid.*, p. 80.

3. *Transformisme restreint.* — Les partisans de cette doctrine estiment que le transformisme généralisé progressif est tout au plus une hypothèse plausible et que les faits, interprétés d'une manière critique, n'établissent avec certitude qu'un transformisme assez limité et simplement différenciateur d'un certain nombre de types dont la parenté n'est pas actuellement démontrée scientifiquement. Quelques biologistes se tiennent dans cette attitude réservée, et se contentent de nier la valeur probante des arguments tendant à prouver le transformisme universel; d'autres, posant d'une manière plus complète le problème des origines, admettent comme vraisemblable la création par Dieu d'un certain nombre de types, qui ont pu ne pas être tous à des degrés infimes de complexité; le rôle du transformisme aurait été réduit à différencier ces types primitifs et à en faire sortir par voie d'évolution naturelle les espèces qui ont successivement apparu à la surface de la terre.

Les partisans de ce transformisme restreint, admettant la création par Dieu de toute âme humaine, ne voient pas d'impossibilité scientifique à ce que l'organisme humain ait été précisément un de ces types dus directement à l'intervention divine, tout en admettant d'ailleurs que cette intervention a pu être une action transformante s'exerçant sur de la matière déjà organisée. Mais, dans cette hypothèse, l'organisme humain ne descendrait pas simplement *par voie de filiation naturelle* d'une souche animale, l'action de Dieu aurait été nécessaire pour la réalisation de ce type particulier.

4. *Fixisme créationniste.* — Les espèces devraient leur origine, d'après cette théorie, à une intervention du Créateur répétée pour chacune d'elles. C'était la manière de voir de Linné : *Species tot sunt diversæ, quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens.* Les transformations possibles ne dépasseraient pas les limites immuables de l'espèce; seules des variétés ou des races auraient pu se produire dans le cours des temps. Le fixisme, qui a eu d'illustres et savants défenseurs au cours du XIX^e^ siècle (Godron, Agassiz, de Quatrefages, etc.) ne compte, semble-t-il, aujourd'hui presqu'aucun partisan parmi les naturalistes ayant quelque valeur.

Réfutation du transformisme progressif moniste. — Des préjugés philosophiques faisant rejeter *a priori* aux partisans de ce système la possibilité d'une intervention créatrice de Dieu, il y aurait lieu, avant toute discussion sur le terrain scientifique, d'établir que la création, non seulement n'implique pas contradiction, mais qu'elle s'impose avec une nécessité logique inéluctable pour expliquer l'origine du monde, celle de la vie et celle de l'âme humaine. (Cf. art. DIEU, VIE

Ame humaine.) Ce point une fois acquis, il convient d'examiner si les faits parlent en faveur de ce transformisme généralisé, ou d'un transformisme restreint, ou même du fixisme.

Notons que les théistes qui admettent un acte initial du Créateur pour expliquer l'origine première du monde et d'autres créations pour les âmes humaines individuelles, seraient illogiques s'ils refusaient d'envisager l'hypothèse de créations multipliées ayant produit un certain nombre de types initiaux plus ou moins hautement différenciés, comme l'admet le transformisme restreint. Dans ce cas, ces phylums qui ne se prolongeraient par rien en arrière, ne seraient pas «suspendus en l'air »; ils n'auraient pas non plus été « extraits » du néant (pas plus que le monde à son début), mais ils proviendraient d'un acte de la Toute-Puissance divine.

Transformisme et dogme. — Si l'on fait abstraction de l'origine de l'Homme, dont il sera question plus loin, de l'aveu de tous aujourd'hui, les théories transformistes sont sur un terrain étranger au dogme. Il y a un demi-siècle, des exégètes, attachés à un littéralisme et à un concordisme trop étroits, s'appuyaient sur le texte de la Genèse pour défendre le fixisme. « Remarquons, écrivait Lavaud de Lestrade, *Transformisme et darwinisme*, p. 275, l'insistance avec laquelle Moïse nous montre Dieu, créant les êtres vivants chacun selon son espèce. Cette expression revient jusqu'à neuf fois dans les six versets où il raconte leur création, etc.» Il n'y a pas lieu d'être trop sévère pour des écrivains qui ne possédaient pas les principes actuellement reçus en exégèse, mais leur exemple est à retenir pour ne point se hâter de condamner au nom du dogme des théories qui sont peut-être compatibles avec lui.

La notion d'espèce. — Les êtres vivants sont répartis par la Systématique en un certain nombre de groupes naturels dont les plus étendus (Règnes, Embranchements, Classes) correspondent à des types généraux d'organisation, tandis que les autres plus restreints (Ordres, Familles, Tribus, Genres, Espèces) divisent ce que l'on peut appeler avec Vialleton les *types formels*. L'espèce systématique comprend l'ensemble des individus qui présentent un maximum de caractères héréditaires communs et ne sont pas reliés par des formes intermédiaires aux individus appartenant à des ensembles voisins de même importance. Dans les espèces où la reproduction se fait par fécondation, les produits des individus appartenant à une même espèce sont indéfiniment féconds entre eux, dans les limites de l'expérience. On a été amené souvent à distinguer, au sein de l'espèce linnéenne appelée grande espèce, des groupements à caractères fixes, nommés petites espèces ou espèces jordaniennes. Dans les théories transformistes, ces petites espèces jouent un rôle important : on les considère comme des espèces en formation.

Le fait du transformisme et les théories explicatives. — La vérité du transformisme pourrait être établie sans que l'on soit en mesure d'assigner les causes qui l'expliquent. La fausseté d'un ou de plusieurs systèmes imaginés pour rendre compte de l'évolution ne prouve donc rien contre le transformisme comme tel et il faudrait se garder de conclure, par exemple, de l'insuffisance du Lamarckisme ou du Darwinisme à la ruine de la théorie de la Descendance.

II. Preuves du transformisme. Exposé et critique.— 1. *Paléontologie.* — Cette preuve, capitale pour le transformisme, est de nature à entraîner la conviction et à établir la fausseté du fixisme; mais, dès que l'on regarde les choses d'un peu près, elle est loin de présenter la simplicité schématique que lui donnent les ouvrages élémentaires. — Un premier fait, mis en lumière par la paléontologie, est l'unité du monde vivant : cette science n'a révélé l'existence d'aucun embranchement, d'aucune classe, et même d'aucune sous-classe actuellement non représentés. La similitude de la faune et de la flore avec la faune et la flore actuelles s'accentue à mesure que l'on monte dans les étages géologiques et il est évident que l'hypothèse transformiste rend compte de ce fait fondamental de la manière la plus naturelle. La preuve devient plus précise si l'on suit, pour l'une ou l'autre forme, des *séries généalogiques*. On cite comme exemple classique de ces séries, les ascendants des chevaux qui apparaissent au quaternaire, après avoir été précédés, pendant quelques millions d'années, depuis l'éocène inférieur jusqu'à la fin du pliocène, par des formes (Hyracotherium, Miohippus, Mesohippus, Merichippus, Protohippus, Pliohippus) dans lesquelles on suit une transformation graduelle changeant un membre à cinq doigts fonctionnels en un membre monodactyle présentant des rudiments de doigts latéraux. La belle simplicité des tableaux qui illustrent toutes les géologies ne doit pas d'ailleurs faire illusion. Plusieurs des types intermédiaires sont très insuffisamment connus et les spécialistes sont loin d'être d'accord sur la manière d'agencer les divers rameaux phylétiques aboutissant aux divers équidés actuels. L'Hipparion, par exemple, forme datant du Miocène, a longtemps figuré dans la généalogie du Cheval, puis en a été expulsée pour prendre place dans une branche latérale aujourd'hui sans rejeton, etc. On considère comme passablement établie cependant cette série dans son ensemble; il en va de même de celle qui aligne les ancêtres probables des Mastodontes gigantesques qui habitaient nos régions au Pleistocène; mais, ici encore, on a quatre ou cinq types pour représenter des séries qui ont dû évoluer pendant des millions d'années; on devine les incertitudes dans lesquelles demeurent les savants qui travaillent à établir ces généalogies problématiques. L'évolution des Planorbes de Steinheim est souvent apportée comme une des plus brillantes preuves du transformisme. Les travaux des paléontologistes Hyatt et Miller sont venus néanmoins bouleverser les séries considérées par Hilgendorff comme bien établies. On comprend que les adversaires du transformisme insistent sur ces contradictions pour se rassurer dans leur scepticisme. Il semble néanmoins, à prendre les choses dans leur ensemble, que l'on ne peut se refuser à admettre la valeur de la preuve paléontologique de certaines transformations dans les formes vivantes. Il serait absurde de supposer qu'une fois une espèce éteinte, le Créateur, par une sorte de jeu mimant l'évolution, se soit plu à la remplacer par une espèce légèrement différente, et ainsi dix, vingt, cent fois au cours des nombreux millénaires pendant lesquels ces formes se sont succédé. Nos espèces actuelles ne sont donc pas sorties telles quelles des mains du Créateur, mais, dans leur ensemble (nous ne disons pas sans exception possible), elles proviennent de formes ancestrales différentes.

Un point qui est beaucoup moins clair c'est celui de l'amplitude des transformations réellement démontrées par la Paléontologie. Ici, il faut bien le reconnaître, les documents nous manquent pour établir d'une manière certaine des transitions entre les grandes divisions du monde animal et végétal. Non seulement nous ne possédons aucun fossile qui nous permette de prouver le passage d'un embranchement à l'autre, mais nous ne pouvons pas même démontrer la parenté de types appartenant à des classes différentes. L'Archæopteryx, présenté d'abord comme un intermédiaire entre Reptiles et les Oiseaux, a été classé ensuite parmi les les Oiseaux nettement caractérisés. A plus forte raison sommes-nous complètement dépourvus de preuves paléontologiques pour établir la réalité d'un transformisme généralisé allant des formes les plus simples

aux plus élevées. « En réalité, écrit M. Vialleton, *Membres et ceintures des Vertébrés tétrapodes*, p. 690, les embranchements montrent dès leurs premiers représentants tous leurs caractères essentiels et les modifications qu'ils subissent sont infiniment peu de chose à côté de celles qu'il leur aurait fallu réaliser pour passer de la forme gastruléenne ancestrale aux premiers types formels sous lesquels on peut les reconnaître. Les modifications apportées au type Poisson, par exemple, depuis sa première apparition, sont, relativement à l'organisation et à la structure interne, à peine appréciables... Il y a donc beaucoup moins évolution qu'on est porté à le croire et le mot de diversification peindrait certainement mieux les choses, parce qu'il ne conduirait pas forcément à la nécessité absolue de changements constants et d'une importance en quelque sorte illimitée pourvu que le temps leur soit accordé... Il y a donc dans l'appréciation de l'évolution réellement effectuée une imprécision très grande et une surestimation de sa valeur, résultant de l'idée très anthropomorphique, que les commencements de toute chose sont toujours très humbles et peuvent cependant conduire à des résultats très compliqués et très élevés. » Pour expliquer l'absence de ces formes de transition entre les grandes divisions des êtres vivants, les transformistes supposent qu'elles ont existé avant le Précambrien, mais que le métamorphisme a détruit tout vestige de ces temps reculés. Cette hypothèse ne peut pas être éliminée *a priori*, mais elle est complètement gratuite. D'autre part, comme le note encore M. Vialleton, *ibid.*, p. 691 : « L'évolution des Vertébrés s'est faite, pour ainsi dire, sous nos yeux, puisqu'elle commence avec les premières couches fossilifères. Or tout ce que nous en savons — et c'est beaucoup pour les groupes supérieurs au moins — confirme absolument les vues rapportées ci-dessus. Cette évolution n'a pas commencé par des formes vraiment simples pour passer à des formes plus compliquées; les types d'organisation qu'elle comporte se sont toujours montrés d'emblée avec leurs caractères essentiels. L'évolution réelle géologiquement constatée entre le premier et le dernier représentant d'un type d'organisation est donc en somme très peu de chose et ne permet point de croire à la toute-puissance des transformations. »

2. *Distribution géographique des êtres vivants.* — Cette distribution révèle, dans plusieurs cas, l'existence de transformations graduelles ayant donné lieu, en partant d'un type primitif unique, à un certain nombre de formes spécifiques différentes. Si l'on compare, par exemple, les faunes marines qui se trouvent à l'Est et à l'Ouest de l'isthme de Panama, on compte une centaine d'espèces, constituant des paires géminées, avec une forme pour le Pacifique et l'autre pour l'Atlantique. Cela chez des Poissons, des Mollusques, des Échinodermes, des Crustacés. La seule explication rationnelle de ce fait est la suivante. Avant l'Époque Miocène, l'isthme n'existant pas, une seule faune peuplait ces mers. Après le soulèvement de l'isthme, deux régions légèrement différentes se sont constituées, les descendants de la faune primitive ont évolué dans des sens un peu différents et c'est ce qui permet de les grouper maintenant par séries d'*espèces vicariantes*. Une explication du même genre rend compte d'un autre fait constant : le grand nombre d'espèces endémiques rencontrées dans les territoires insulaires depuis longtemps isolés des continents voisins ou formés au milieu des mers. Ainsi, à l'île Sainte-Hélène on trouve 20 espèces de Mollusques terrestres endémiques, 128 espèces de Coléoptères spéciales. Il est évident que ces espèces ne sont pas arrivées ainsi sur ce petit territoire. Quelques individus, transportés par les bois flottants échoués sur le rivage, ont dû s'y développer et évoluer en donnant sur ce sol nouveau pour eux un plus ou moins grand nombre de formes nouvelles.

3. *Anatomie et physiologie comparée.* — Les divisions naturelles de la Systématique reposent toutes sur l'existence des *organes homologues* chez les êtres vivants. On nomme ainsi des organes présentant, avec des modifications accidentelles, une identité foncière de structure histologique, d'évolution embryologique et de rapports anatomiques. Sont homologues, par exemple, l'aile de l'Oiseau, la patte du Saurien, le membre antérieur du Mammifère. Il n'y a au contraire qu'une analogie de fonction entre l'aile de l'Oiseau par exemple et celle de l'Insecte. De ce fait capital, qui montre l'unité profonde des grandes divisions du monde vivant, deux explications sont possibles : celle du transformisme généralisé, qui interprète l'homologie comme une preuve de *parenté physique;* celle du transformisme restreint, qui envisage l'hypothèse de la réalisation par le Créateur de plusieurs types semblables présentant une unité, ou une *parenté idéale*, sans qu'il y ait entre eux de parenté physique. Un peu de réflexion suffit pour comprendre que cette seconde hypothèse ne peut pas être exclue *a priori*, comme le font trop facilement les transformistes. Nous constatons d'ailleurs dans la nature des homologies à l'intérieur d'un même être vivant, telle par exemple que celle qui existe entre les membres postérieurs et antérieurs chez un Mammifère: cette homologie ne s'explique évidemment pas par la descendance, donc l'homologie « comme telle » n'est pas une preuve rigoureuse de la parenté physique des êtres qui la présentent. Le cas particulier des organes rudimentaires pourrait recevoir de même deux interprétations différentes. Tel organe, moins développé chez un type dans une série, y est rudimentaire par rapport à ce qu'il est chez un autre type. L'appendice iléo-cœcal, par exemple, est beaucoup plus réduit chez l'Homme que chez les Rongeurs. Il ne suit pas de là que l'Homme descende d'un animal chez qui cet organe aurait été plus développé. Les glandes mammaires sont rudimentaires chez le Mammifère mâle; elles ne sont pas cependant le témoin d'un état antérieur où ces glandes auraient été développées comme chez la femelle. Pour qu'un organe rudimentaire prouve quelque chose au point de vue de la descendance, il faut prouver, par d'autres voies, que c'est un organe véritablement *régressif*. La Paléontologie peut l'établir dans certains cas, mais alors la preuve n'est plus exclusivement tirée de l'anatomie comparée.

4. *Embryologie comparée.* — Les transformistes soutiennent que les formes que revêt un être supérieur dans son développement embryogénique rappellent celles qu'a présentées la série de ses ancêtres (de Serres, F. Müller). Ce serait la loi biogénétique fondamentale exprimée par la formule hæckelienne : « L'Ontogénie est la récapitulation abrégée de la Phylogénie. » Comme preuve de cette loi, on apporte de nombreux exemples : passage du squelette par des stades successivement conjonctif, cartilagineux, osseux, rappelant des Vertébrés inférieurs (Amphioxus, Poissons à squelette cartilagineux); formation chez les Mammifères d'arcs branchiaux, rappelant des ancêtres pisciformes; existence chez les embryons de Cétacés de germes dentaires, destinés à s'atrophier sans avoir percé les gencives, souvenir de l'état Cétodonte des ancêtres des animaux actuels, etc. Les nombreuses critiques qu'appelle la prétendue Loi biogénétique n'en ont pas laissé subsister grand'chose. De Baer faisait déjà observer que les formes embryonnaires ne rappellent pas les formes d'animaux inférieurs adultes, mais plutôt d'autres formes embryonnaires, ce qui n'a rien de surprenant. Les processus

évolutifs devant conduire un organisme, d'un état cellulaire très simple à un état complexe, par épigénèse (c'est-à-dire par construction progressive), les stades successifs par lesquels passent ces édifices cellulaires, peuvent se ressembler pour des raisons autres que la descendance. Les comparaisons, d'ailleurs, devraient être établies non pas sur tel ou tel organe isolé, mais sur l'ensemble d'un organisme; dans ce cas, la loi biogénétique est toujours en défaut. Jamais, par exemple, l'embryon d'un mammifère ne passe pas un stade pisciforme. Les arcs branchiaux de ces embryons ne sont nullement porteurs de branchies, ce sont simplement des formations homologues de celles qui aboutissent chez les Poissons à la constitution des arcs branchiaux proprement dits.

5. *Mutations.* — Des faits bien établis prouvent que certaines formes présentant une réelle fixité au moins pour un temps, et différentes des formes qui leur ont donné naissance, peuvent apparaître brusquement, par *mutation* (de Vries), ou *sport* (Darwin). Ainsi s'expliquerait la genèse de certaines variétés stables et de petites espèces, soit végétales, soit animales. Le cas le mieux étudié pour les plantes est celui de l'*Œnothera Lamarkiana* suivie pendant plusieurs années par le botaniste hollandais de Vries. Malgré certaines objections qui ne sont pas toutes négligeables, on peut admettre que c'est bien là une petite espèce dont on a constaté la formation. M. Blaringhem a démontré que des traumatismes, pratiqués sur la tige de certaines plantes, sont capables de provoquer des mutations. Un nombre assez important de formes animales nouvelles semblent aussi avoir apparu brusquement et s'être maintenues fixes depuis leur apparition : moutons ancons, bœufs natos, etc. Il est probable que les mutations ont donc joué un certain rôle dans l'évolution des êtres vivants; mais rien ne nous autorise à affirmer comme un fait prouvé que les changements ainsi obtenus ont été suffisants pour passer d'un Ordre à un autre, ou à plus forte raison d'un Embranchement à un autre, par l'accumulation d'une série de petites variations brusques.

6. *Variation lente. Influence du milieu.* — Presque tous les transformistes admettent que les changements qui se sont effectués dans les êtres vivants, au cours des immenses durées géologiques, ont été, au moins en partie, déterminés par les causes externes dont l'ensemble constitue le milieu. Pour vérifier cette hypothèse, de nombreuses expériences ont été faites (transformisme expérimental), dont les résultats n'ont pas été concordants. On obtient assez facilement des transformations individuelles, mais ces caractères rapidement acquis se perdent de même, si bien que quelques biologistes transformistes, comme M. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, p. 346, nient radicalement l'hérédité de tous les caractères acquis. Il semble pourtant qu'un assez grand nombre de faits prouvent que des modifications causées par des changements de milieu se sont transmises pendant quelques générations. Il est vraisemblable que ces influences, s'exerçant pendant de longues périodes, seraient aptes à agir plus efficacement encore sur les cellules germinales et à déterminer ainsi des variations durables. Parmi les faits plaidant pour la transmissibilité des caractères acquis, on peut citer les suivants : des chenilles d'*Ocneria dispar* dont les parents avaient vécu sur le noyer pendant deux générations, nourries elles-mêmes sur le chêne, ont donné des papillons présentant la modification caractéristique de la vie sur le noyer. Deux générations avaient suffi pour déterminer une variation morphologique durable. (Pictet, d'après Rabaud, *Le transformisme et l'expérience*, p. 205.) M. Marchal a démontré qu'une cochenille, le *Lecanium Corni*, qui vit sur le cornouiller et les rosiers, nourrie sur le *Robinia pseudo-acacia* se transforme en une autre variété, le *Lecanium Robiniarum*, etc. L'influence transformante du milieu ne saurait donc être niée; mais nous ne savons rien de l'amplitude des modifications qu'elle peut produire; rien ne nous permet de supposer que cette amplitude soit très considérable et il est assez vraisemblable qu'elle doit se limiter à des transformations relativement peu importantes au sein d'un même type formel. Les êtres vivants sont loin de présenter la souplesse que leur supposent les transformistes et il résulte de l'examen de toutes ces preuves scientifiques que seul un évolutionnisme limité, différenciateur, est rigoureusement établi.

III. Le transformisme anthropologique. — 1. *Le monisme et l'origine de l'homme.* — Logiques avec eux-mêmes, les naturalistes partisans du monisme estimeraient n'avoir rien fait s'ils ne réussissaient pas à expliquer l'origine de l'Homme, et de l'Homme tout entier, par le jeu des forces naturelles qui se révèlent dans l'évolution des êtres organisés. « Depuis que la psychologie a perdu son caractère scolastique pour devenir scientifique, c'est-à-dire physiologique, écrit M. Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 437, la grande barrière qu'elle avait cherché à établir entre l'Homme et les « Bêtes » s'est bien abaissée. Il n'est plus permis de soutenir que les facultés mentales sont essentiellement différentes chez les divers êtres vivants. Il n'y a que des différences de degrés et le mécanisme est partout le même... La raison humaine n'est donc pas une création spéciale, une apparition brusque, elle s'est constituée peu à peu. L'étroite solidarité ancestrale de l'Homme et des autres Primates réapparaît ici dans le domaine spirituel... Nous pouvons dire, en paraphrasant et en complétant la phrase par laquelle Darwin termine son admirable livre sur la *Descendance de l'Homme*, que celui-ci conserve encore dans son système spirituel comme dans son système corporel le cachet indélébile de son origine inférieure... Il faut de toute nécessité, *ibid.*, p. 440, attribuer aux Hommes et aux Singes une origine commune. Les divergences d'opinion ne peuvent s'exercer que sur la manière de comprendre la ramification du tronc commun. » Cet enseignement matérialiste, qui est à la base de presque tout l'enseignement scientifique supérieur officiel en France et dans plusieurs autres pays, est journellement monnayé par les manuels et les cours inspirés par l'esprit positiviste du laïcisme. Cette descendance animale de l'Homme, dans tout son être, est présentée comme un fait indiscutable, définitivement acquis à la Science. Elle est en opposition formelle avec le dogme.

2. *La descendance animale de l'organisme humain.* — Quelques biologistes spiritualistes, soutenant que l'âme humaine est l'œuvre immédiate du Créateur, pensent que les données scientifiques nous obligent à admettre la descendance animale de l'organisme humain. Proposée jadis à titre d'hypothèse défendable, à laquelle il n'adhérait d'ailleurs pas, par le P. Leroy, O. P., *L'évolution des espèces organiques*, p. 333, mais désavouée par lui, le 26 février 1895, — parce que, à Rome, « l'autorité compétente » l'avait « jugée insoutenable » comme « incompatible tant avec les textes de la Sainte Écriture qu'avec les principes d'une saine philosophie » (*Civiltà cattolica*, 1899, série XVI, vol. 5, p. 49), — cette théorie est adoptée aujourd'hui par un certain nombre de naturalistes catholiques, notamment par M. Teilhard de Chardin qui la considère comme l'expression d'un fait indiscutable. « Quoi qu'il en soit, écrit-il, du lieu et du mode d'attache qu'on peut imaginer pour le type humain sur la branche des Primates, que l'Homme s'appuie zoologiquement sur les Tarsidés éocènes (comme

pense Wood Jones) ou sur les Anthropomorphes miocènes (comme veut Gregory), un fait essentiel ressort, en toutes hypothèses, de l'inspection générale des données paléontologiques les mieux assurées et c'est celui que nous avons déjà énoncé plus haut. L'unité de structure (et donc l'unité de processus dans la croissance) qui nous apparaît éclatante, du haut en bas de la série des Primates, nous oblige à admettre un lien matériel (et donc une histoire) reliant leur chaîne tout entière. Non, ce ne saurait être par pur hasard, ni par artifice du Créateur que, regardant l'Homme dans son organisation présente, nous puissions dire de lui comme d'un édifice où se reconnaissent les styles de différentes époques : Ce membre pentadactyle date du Dévonien, ce type triangulaire de dents et peut-être ce développement du cerveau remontent au Crétacé, etc. Quelque chose de contrôlable et de descriptible rejoint assurément les divers stades par lesquels la figure de notre corps a été graduellement réalisée. Nous ne comprenons pas bien la nature de ce lien physique, mais son existence est d'ores et déjà démontrée et les paléontologistes sauront bien un jour lui donner scientifiquement un nom. » *La paléontologie et l'apparition de l'Homme*, dans la *Revue de philosophie*, t. xxx, p. 171. Et ailleurs, *ibid.*, p. 165 : « L'Homme en qui l'organisation des nerfs et donc les puissances psychologiques ont atteint un maximum incontesté, peut être considéré, en bonne science, comme un centre naturel de l'évolution des Primates. Mais s'il apparaît ainsi en achèvement naturel du travail des forces vivantes, c'est donc qu'il fait en quelque manière, corps avec l'édifice entier de leurs productions.»

Cette position est-elle acceptable du point de vue théologique ? On sait que les divers auteurs ne font pas à cette question la même réponse.

Ils s'accordent assez généralement pour reconnaître qu'un transformisme improprement dit, d'après lequel Dieu aurait emprunté la matière du corps du premier homme à un organisme, en le transformant, n'est pas en contradiction avec les données de la Révélation. Celle-ci ne nous dit rien sur la nature de la matière que la première âme humaine a informée.

C'est au sujet du transformisme proprement dit, le seul qui puisse intéresser les naturalistes, que les opinions divergent. La très grande majorité des auteurs juge cette thèse avec sévérité. Pour Mazzella, *De Deo creante*, p. 340, elle est contraire à la foi catholique. On connaît, dans le même sens la déclaration du concile provincial de Cologne (1860), tit. IV, c. xiv : *Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturæ sacræ fideique plane adversantem declaramus eorum sententiam qui asserere non verentur spontanea naturæ imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus spectas, prodiisse.*

Aucune définition dogmatique n'est venu trancher la question, mais force est bien de reconnaître que jusqu'à présent les évolutionnistes n'ont pas répondu d'une manière bien satisfaisante aux objections des théologiens. Voici quelques-unes des difficultés sur lesquelles ces derniers insistent.

La Bible, interprétée d'une manière uniforme par les Pères, nous présente le corps de la première femme produit dans la dépendance de celui de l'homme. Or aucun transformiste n'admet que seul l'organisme mâle descende de l'animal; tous soutiennent, en restant logiques avec eux-mêmes, que les lois qui ont présidé à la genèse de l'homme sont évidemment valables pour les deux sexes. — Autre difficulté : le monogénisme de toute l'humanité historique est impliqué par le dogme du péché originel. Or, en se plaçant au point de vue transformiste, rien de plus invraisemblable que ce fait d'une mutation se produisant une seule fois pour un seul couple humain. Ce qui est dans la ligne logique de cette théorie, c'est le polygénisme, non seulement de l'humanité préhistorique, mais des diverses races actuelles, l'ensemble constituant non plus une seule espèce, mais un groupe complexe, celui des Hominiens. Si le dogme ne se prononce pas explicitement sur la non-existence d'une humanité douée d'intelligence, antérieure à celle à laquelle nous appartenons et éteinte avant elle, l'enseignement traditionnel admet unanimement que le couple unique, qui est certainement à l'origine de l'humanité actuelle, était aussi le premier couple véritablement humain. — Enfin, insistent les théologiens, comment vous représentez-vous cette transformation d'un animal en homme, par l'infusion d'une âme spirituelle ? Deux hypothèses seulement sont possibles : ou bien cette transformation s'est faite pendant la vie embryonnaire ou après la naissance. Dans les deux cas n'est-il pas évident que l'on aboutit à des conclusions grotesques ? Adam, établi dans l'état surnaturel avec tous les dons qui précédaient la chute, naissant d'une femelle anthropoïde, nourri et élevé par elle, tandis que dans le voisinage le même phénomène se produisait pour Ève sa future compagne! Si l'on préfère l'hypothèse d'un changement d'âme pour ces organismes après la naissance, a-t-on une conception moins absurde ? Au milieu d'une famille animale, de frères et de sœurs semblables à eux par le corps, voici deux individus privilégiés qui brusquement reçoivent une âme spirituelle avec une participation à la vie divine. Quand on est l'ennemi des coupures et des changements à vue on se sent bien plus incliné à admettre la traditionnelle doctrine qui nous montre le Créateur intervenant d'une manière directe et spéciale dans la production des premiers organismes humains.

Ce sont ces motifs et d'autres de même ordre qui déterminent encore actuellement le grand nombre des meilleurs théologiens à taxer de témérité l'opinion transformiste, et leur opinion nous paraît la mieux fondée. Il faut cependant noter que des auteurs, dont l'autorité n'est pas négligeable, se montrent moins sévères et que leur opinion n'a jamais été directement censurée par l'Église. En 1891, au Congrès scientifique catholique, Mgr d'Hulst affirmait que « l'orthodoxie rigoureuse n'impose d'autres limites aux hypothèses transformistes, que le dogme de la création immédiate de chaque âme humaine par Dieu; hors de là, s'il y a des témérités dans ces hypothèses, c'est par des arguments scientifiques qu'il faut les combattre. » *Comptes rendus, Section d'Anthropologie*, p. 213. Depuis, — et bien que le P. Leroy ait dû, en 1895, désavouer publiquement son livre, — d'autres voix se sont fait entendre dans le même sens, mais on peut dire qu'elles sont relativement isolées et qu'il leur manque bien souvent l'autorité théologique requise pour fonder solidement une opinion. Il faudrait, en tout cas, pour que l'on puisse prudemment s'éloigner de l'enseignement traditionnel sur ce point, s'appuyer sur des preuves scientifiques irréfragables. Or il est facile de constater que de telles preuves n'existent pas. Les arguments que font valoir les transformistes seraient suffisants pour étayer une hypothèse plausible, ils ne sauraient établir la descendance animale de l'organisme humain comme un fait positivement certain. Nous allons exposer et critiquer les principaux.

3. *Arguments généraux en faveur du transformisme anthropologique.* — Omettant ceux qui sont d'ordre philosophique (impossibilité de la création, de commencements absolus dans l'ordre des phénomènes, etc.) que nous avons déjà examinés, nous passerons seulement en revue ceux qui sont d'ordre scientifique. Il

sont tirés surtout de l'anatomie, de la physiologie et de l'embryologie comparée. Wiedersheim qui, entre autres, les a fait valoir avec un grand luxe d'exemples, semble avoir épuisé cette source d'argumentation. Il faut reconnaître que si le fait de posséder un membre pentadactyle prouve à l'évidence que nous sommes reliés physiquement à des ancêtres datant du Dévonien, la question est toute tranchée. L'Homme possédant cette structure, caractéristique du type vertébré, devrait, de ce chef, être rattaché physiquement aux poissons de l'époque primaire. « Si quelqu'un écrivait Boveri, trouve qu'entre ces deux termes extrêmes, l'Amphioxus et l'Homme, la liaison n'est pas suffisamment évidente, il n'y a qu'à désespérer de lui. » Si liaison veut dire unité de type, similitude organique foncière, rien de plus exact; mais cette liaison entraîne-t-elle nécessairement la parenté physique, la descendance, toute la question est là et on ne saurait la trancher *a priori*. Les processus compliqués de la division cellulaire par caryocinèse sont homologues dans tout le monde vivant, chez les végétaux comme chez les animaux. Suffit-il que deux êtres présentent à leur début cette similitude très réelle pour que l'on puisse affirmer qu'ils sont physiquement parents ? Était-il impossible au Créateur de réaliser deux, trois, N, types ayant des similitudes organiques, sans les faire descendre les uns des autres ? Pourquoi vouloir imposer à sa Toute-Puissance les limitations de nos propres manières d'agir ? On dira : la nature ne pouvait pas « inventer » deux fois le type anatomique présenté, par exemple, par l'astragale; donc tous les individus qui le possèdent sont parents. Une nature aveugle, passe! (et elle ne serait pas même capable de le réaliser une seule fois, car il dénote une trop évidente finalité), mais une nature créée et gouvernée par la Souveraine Intelligence, on ne saurait le démontrer. Inutile, après ces remarques, d'insister sur le détail des homologies que l'on énumère complaisamment entre l'homme et ses voisins anatomiques, sur les prétendus organes régressifs, sur les anomalies tératologiques; ces arguments n'ont pas plus de valeur pour l'Homme que pour les autres êtres vivants et nous avons déjà dit, à propos du transformisme en général, à quoi elle se réduit. Le fait, par exemple, que certains hommes naissent avec la lèvre supérieure fendue ne prouve pas que nous descendons d'animaux présentant cette disposition, mais il résulte simplement de ce que normalement les lèvres se forment par soudure de deux bourgeons latéraux qui accidentellement n'arrivent pas à se rejoindre sur toute leur longueur. Des considérations analogues rendraient compte des autres difformités rappelant telle ou telle disposition réalisée chez les animaux.

4. *Arguments spéciaux. Les données de la Paléontologie. — a) L'humanité préhistorique.* — Il sera question ailleurs (art. Préhistoriques) de l'ensemble des faits acquis et des problèmes que soulève la préhistoire. Pour la question qui nous occupe, on peut les réduire aux points suivants. La très haute antiquité des premières races humaines ne fait de doute pour personne. L'homme n'est pas connu à l'époque tertiaire, mais dès les premières assises du pleistocène inférieur que l'on peut dater sans crainte d'exagération à plus de cent mille ans, on trouve des pierres taillées intentionnellement par un être intelligent. La mandibule de Mauer a sans doute appartenu à un individu humain *(Homo Heidelbergensis)* vivant à cette époque (période chelléenne). L'absence de menton saillant, la largeur des branches montantes rappellent des dispositions simiennes et n'existent au même degré chez aucune race humaine actuelle. L'homme de Piltdown, connu par des restes importants de deux boîtes craniennes, présente, si ces restes fossiles ont bien l'ancienneté qu'on leur attribue communément (M. Boule la considère seulement comme probable), un type d'humanité primitive dont la capacité cranienne (environ 1300 cc.) ne diffère pas de celle de certaines races actuelles. On a tenté d'associer à ces restes un fragment de mandibule de chimpanzé trouvé dans le même gisement et l'on a ainsi constitué l'*Eoanthropus Dawsoni*. D'après M. Boule c'est là un être composite, et l'on aurait les restes d'un homme authentique et ceux d'un grand anthropoïde vivant à la même époque. L'épaisseur des os des crânes de Piltdown est très supérieure à celle des hommes d'aujourd'hui. Plus tard, à l'époque de l'industrie et de la faune moustiériennes, on trouve les restes maintenant bien connus d'une race humaine primitive *(Homo Neanderthalensis)*, aujourd'hui éteinte, dont les caractères anatomiques, quoique franchement humains, présentent une ressemblance plus accusée avec des caractères simiens que chez aucune race actuelle. La capacité cranienne était considérable, égale à celle de races actuelles. « Le crâne, de forme allongée, est très surbaissé; les arcades orbitaires sont énormes; le front est fuyant; la région occipitale, très saillante et déprimée; la face, longue, se projette en avant; les orbites sont énormes; le nez, séparé du front par une profonde dépression, est court et large; le maxillaire supérieur forme, dans le prolongement des os malaires, une sorte de museau; la mandibule est robuste, épaisse; le menton, rudimentaire. » Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 193. « Les fémurs ont des diaphyses massives, des extrémités volumineuses; ils sont fortement arqués. Ils ressemblent ainsi aux fémurs des Gorilles et des Chimpanzés, tandis que les hommes modernes ont des fémurs à peu près droits, comme ceux des Orangs et des Gibbons. » *Ibid.*, p. 217. « Le membre inférieur de l'Homme de Néanderthal n'était donc pas tout à fait semblable à celui de l'homme moderne. Il en différait beaucoup moins par la présence de caractères nouveaux que par la réunion de traits morphologiques déjà connus mais disséminés dans des populations actuelles qui mènent encore une vie sauvage. » *Ibid.*, p. 223. D'autres découvertes relatives à l'Homme préhistorique inclinent à admettre que, « dès le Paléolitique (du vivant même, peut-être, de l'Homme de Néanderthal), il y avait des Blancs, des Noirs, des Jaunes, ces diverses races occupant déjà en gros la place où nous les voyons aujourd'hui. Ce n'est donc pas seulement le type zoologique humain, c'est l'humanité qui est préhistorique. » Teilhard de Chardin, *Les Hommes fossiles*, dans les *Études*, t. CLXVI, p. 575. — Sans nier l'immense et passionnant intérêt que présentent ces découvertes, et l'appui indéniable qu'elles apportent à des vues transformistes, peut-on affirmer qu'elles fournissent une preuve décisive en faveur de la descendance animale de l'homme ? Nous ne le croyons pas. Il existe actuellement des races humaines qui présentent des caractères morphologiques plus simiens que ceux de la race blanche. On ne saurait tirer de là une démonstration évidente de l'origine animale de l'homme. Pourquoi voudrait-on la déduire du fait que des races humaines aujourd'hui disparues, mais qui n'étaient peut-être pas plus anciennes que des races analogues à la race blanche, ont eu ces caractères simiiformes notablement plus accentués ? Notre conviction est que ces arguments paléontologiques seraient tout au plus de nature à fonder une hypothèse acceptable si nous n'avions, par d'autres voies, aucune donnée certaine sur l'origine de l'homme. Nous dirions donc à leur sujet ce qu'écrivait déjà Lamarck à la fin de sa *Philosophie zoologique*, p. 311 : « Telles seraient les réflexions que l'on pourrait faire si l'Homme... n'était distingué des animaux que par les caractères de son

organisation et si son origine n'était pas différente de la leur. »

b) Les intermédiaires entre l'Homme et les autres Primates. — A leur sujet M. Boule écrit : « Il faut avouer que la paléontologie ne nous a encore révélé aucune forme de passage indiscutable, aucune preuve matérielle d'une filiation allant d'une forme de singe à la forme humaine. » *Les Hommes fossiles*, p. 90. « Les documents paléontologiques relatifs aux Primates supérieurs ne sont pas seulement bien rares, ils sont encore tout à fait misérables. A part le Mésopithèque et le Dolichopithèque, dont nous connaissons à peu près tout le squelette et qui sont relativement peu intéressants... parce que très voisins des singes à queue actuels, nous n'avons que de menus fragments, tout au plus quelques mandibules incomplètes. » *Ibid.*, p. 91. Il est donc permis de dire qu'en se plaçant au seul point de vue paléontologique les séries que l'on admet avoir existé entre les Tarsidés et l'Homme sont de simples vues de l'esprit et qu'elles n'ont guère plus de consistance que les généalogies hæckeliennes. Celui qui suppose le transformisme généralisé prouvé par ailleurs a le droit d'affirmer l'existence de ces séries; mais, si ce présupposé n'est pas admis, il n'y a pas de preuve scientifique directe de la descendance animale de l'Homme.

Le *Pithecanthropus erectus*, découvert à Java par le Dr Dubois, est particulièrement intéressant, car il est le seul représentant un peu connu d'une race de grands Gibbons dont le développement cérébral était intermédiaire entre celui des autres Primates et celui de l'Homme. On s'accorde assez généralement aujourd'hui pour le considérer, non comme un ancêtre de l'homme, mais comme une forme qui a été probablement contemporaine des premiers représentants de l'espèce humaine. Il est néanmoins très remarquable et peut fournir aux transformistes un argument pour appuyer l'hypothèse de l'ascension progressive des Primates vers un développement cérébral de plus en plus considérable; mais de là à considérer le *Pithecanthropus* comme « démontrant » l'origine animale de l'homme, il y a loin.

IV. Histoire du transformisme. Théories de l'évolution. — Pour comprendre les idées actuelles des biologistes sur le fait, l'extension et l'explication des transformations subies par les êtres vivants, il est indispensable de jeter un coup d'œil sur les développements de cette doctrine depuis le début du XIXe siècle.

Le vrai fondateur du transformisme est de Lamarck. Dans son *Discours d'ouverture du cours des animaux sans vertèbres*, il énonce clairement le principe général de la mutabilité des organismes : « On peut assurer que ce que l'on prend pour *espèce* parmi les corps vivants et que toutes les différences spécifiques qui distinguent ces productions naturelles n'ont point de stabilité absolue, mais qu'elles jouissent seulement d'une stabilité relative: ce qu'il importe fortement de considérer afin de régler les limites que nous devons établir dans la détermination de ce que nous devons appeler espèce. » Il affirme la généralité du fait de l'évolution. Les animaux forment d'après lui « une série rameuse, irrégulièrement graduée et qui n'a point de discontinuité dans ses parties ou du moins qui n'en a pas toujours eu, s'il est vrai que, par suite des espèces perdues, il s'en trouve quelque part. Il en résulte que les espèces qui terminent chaque rameau de la série générale tiennent, au moins d'un côté, à d'autres espèces voisines qui se nuancent avec elles. » *Philosophie Zoologique*, ch. III. L'ensemble de sa théorie explicative de l'évolution est, quoi qu'on en ait dit, franchement finaliste. Il la résume lui-même dans les trois principes suivants : 1° tout changement un peu considérable et prolongé amène dans chaque race d'animaux un changement dans les besoins; 2° tout changement dans les besoins entraîne de nouvelles actions et de nouvelles habitudes; 3° tout changement d'habitudes détermine l'emploi et par conséquent le développement plus considérable de certaines parties « que les besoins font naître insensiblement en l'animal par des efforts de son sentiment intérieur. » *Ibid.*, ch. VII. Une difficulté réelle contre le système viendrait de la non-transmissibilité des caractères acquis, mais nous avons dit plus haut que, dans certains cas, il semble bien que l'expérience semble l'établir et, si l'on tient compte des tendances vitales internes orientant l'évolution d'une espèce dans le sens d'une variation adaptative à un nouveau milieu, on est forcé de reconnaître à la théorie lamarckienne une certaine part de vérité. Cette théorie devient au contraire complètement inintelligible si on la transforme, comme le font certains néolamarckiens mécanicistes, en un système où le complexe *organisme* × *milieu* détermine, sans aucune idée directrice et sans but, l'évolution des formes vivantes. Les ensembles harmonieux et ordonnés que représentent plantes et animaux ne peuvent en aucune manière résulter du seul jeu fortuit des forces physico-chimiques laissées à elles-mêmes.

Lorsque Charles Darwin se décida, en 1858, à publier dans son ouvrage sur l'*Origine des espèces* la théorie de la sélection naturelle, découverte à la même époque par Russel Wallace, il la présenta appuyée par un nombre considérable d'observations scientifiques d'une réelle valeur. Voici l'idée maîtresse de son système : de petites variations, ordinairement déterminées par des changements dans le milieu ambiant, modifient certains individus : la lutte pour la vie, favorisant les formes les mieux adaptées, élimine au contraire celles qui le sont moins bien et ainsi s'expliqueraient de proche en proche, par degrés insensibles, toutes les transformations des êtres vivants. Ceux-ci ont l'air de s'adapter activement à de nouvelles conditions de vie; d'après Darwin, c'est là une illusion. L'adaptation est toute passive, elle est le résultat de l'aveugle nécessité et se produit d'une façon automatique par le triage de la sélection. Cet antifinalisme radical était de nature à gagner au darwinisme les sympathies des biologistes contemporains, qui étaient, en grande majorité, séduits par les théories positivistes. Expliquer l'évolution sans aucun recours aux causes finales leur semblait faire au premier chef œuvre scientifique. Darwin lui-même, uniquement naturaliste, ne se piquait point d'être philosophe; il estimait que le problème des premières origines n'était pas du domaine de la science et il ne l'a pas abordé. Il n'était d'ailleurs pas athée; si ses idées sur Dieu manquent de netteté, il ne répugnait pas à l'idée d'un Auteur de la nature, cause première du monde et des êtres vivants.

Ce furent d'autres savants, en tête desquels il convient de placer Huxley et Hæckel, qui, généralisant la doctrine darwinienne, s'en firent une arme contre le spiritualisme finaliste. Elle devint dès lors, dans presque tous les pays, comme la partie centrale du monisme évolutionniste matérialiste. Un biologiste de grande valeur, Alfred Giard, a beaucoup contribué à la faire accepter en France, en la modifiant par des additions d'inspiration lamarckienne, toujours chez lui nettement antifinalistes. Ce n'est pas que dès l'apparition du livre de Darwin les contradicteurs aient négligé de faire valoir leurs objections. Wigand, de Quatrefages, Agassiz, pour ne citer que les plus marquants, signalèrent tout de suite les côtés faibles du système; mais leur voix fut couverte par le concert d'éloges enthousiastes que suscita le darwinisme entre 1870 et 1880. Il a fallu de longues années pour que l'on saisît la réelle portée de ces critiques. Un mouve-

ment de réaction contre l'omnipotence de la sélection naturelle s'est alors dessiné et il a pu être question d'une crise et même d'une faillite du darwinisme. Des évolutionnistes très convaincus ont fini par se rendre compte des absurdités auxquelles on aboutit lorsque l'on s'engage dans les voies ouvertes par le célèbre naturaliste anglais. Un peu de réflexion cependant aurait dû suffire pour faire comprendre que de petites modifications fortuites ne pouvaient pas expliquer les merveilleuses adaptations que le monde vivant présente avec une incroyable richesse. Comment expliquer, par exemple, par la sélection naturelle la formation progressive d'un organe complexe, tel que l'œil des vertébrés? Pour que la sélection puisse avoir prise sur un rudiment d'organe, il faut que celui-ci ait déjà son utilité; or le complexe achevé seul est utile : impossible, par conséquent, d'en expliquer la genèse par la sélection. Les corrections que les Néo-darwinistes, tels que Weismann, ont essayé d'apporter au système n'ont pu le guérir de ce vice originel. Une théorie particulière, celle de la préadaptation, soutenue par Dawenport et Cuénot, malgré son ingéniosité, ne paraît pas en mesure d'expliquer le fait très général de l'adaptation de l'être vivant au milieu dans lequel il se trouve. Suivant ces auteurs, des mutations brusques, produites sans finalité ni direction, amèneraient l'apparition de formes nouvelles. D'après leurs caractères, ces formes se logeraient, comme automatiquement, dans les milieux auxquels elles sont fortuitement préadaptées. Si l'on rencontre dans la faune cavernicole, par exemple, de nombreux animaux dépourvus d'yeux, cela viendrait non d'une adaptation à la vie à l'obscurité, par réduction progressive des organes visuels, mais des animaux aveugles auraient prospéré à l'abri de la lumière parce que, là, leur cécité ne les mettait pas en infériorité vis-à-vis des animaux munis d'organes visuels normaux. Il est possible que tel ou tel fait de ce genre explique certains détails très intéressants du peuplement de la terre, mais cette théorie ne saurait être acceptée comme interprétation générale et universelle de l'évolution. Des critiques analogues pourraient être répétées au sujet du Système des causes actuelles, tel que l'ont soutenu, avec des variantes, Yves Delage, Le Dantec, et plus récemment M. Rabaud.

Se rendant compte de l'insuffisance de toute doctrine antifinaliste, lorsqu'il s'agit de comprendre l'être vivant, d'autres biologistes, allemands pour la plupart, se sont engagés dans une voie toute différente. Ces néovitalistes, tels que Driesch, Wagner, Pauly, etc., admettent que des facteurs internes, tendant à des buts, doivent de toute nécessité intervenir dans une explication satisfaisante de l'évolution de l'espèce, aussi bien que de l'individu. Sur ce point, ils ont pleinement raison contre les antifinalistes et on trouve dans leurs écrits d'excellentes réfutations du darwinisme. Il est regrettable que bon nombre de ces savants se rallient soit à la philosophie de l'Inconscient, soit à l'Idéalisme et c'est là le côté faible de leurs synthèses doctrinales.

Plus heureux, quelques biologistes, partisans du vitalisme créationniste, Reinke, Grasset, le P. Wasmann, le chanoine Grégoire, etc., admettent que dans tout être vivant, il y a, en plus des principes matériels, un principe formel, Psyché, Dominante, Ame (peu importe le nom qu'on lui donne), irréductible à la matière inorganique et doué de tendances naturelles, ordonnées à des fins particulières par le Créateur de l'univers. Rien n'oblige ces biologistes à rester rivés à un fixisme antiscientifique; ils admettent l'évolution des formes vivantes, comme un fait ou comme une hypothèse, suivant l'extension que l'on donne à cette loi, mais cette évolution, ils ne la conçoivent pas comme le résultat du seul jeu des actions physico-chimiques, ils y font intervenir des tendances vers des buts naturels et, comme raison suprême des harmonies que nous présente l'évolution, l'influence d'une Intelligence ordonnatrice.

Seule cette théorie est en mesure de satisfaire pleinement à la fois aux légitimes exigences de la science positive et de la philosophie. Il va sans dire, d'ailleurs, que l'admission des causes finales ne dispense nullement le biologiste, comme semblent le croire les mécanicistes, de la recherche des causes efficientes. La confection d'une œuvre d'art, la construction d'une machine, sont dirigées par des intelligences conscientes et cela n'empêche pas que des moyens matériels doivent être mis en jeu pour réaliser ces fins. Il en va de même dans le monde vivant. Par certains côtés, tout y est l'œuvre des agents physico-chimiques, agissant d'après les lois qui leur sont propres, mais ce déterminisme causal n'est intelligible, dans l'ordre qu'il manifeste, qu'à la condition de le comprendre comme aiguillé, dirigé, dominé par des principes supérieurs à la matière inorganique. Ces principes ne possèdent pas eux-mêmes la connaissance des buts vers lesquels ils tendent, ils sont inconscients; mais la raison dernière de leur activité immanente doit être cherchée dans l'Intelligence de leur Premier Auteur.

Il est à souhaiter que les biologistes de l'avenir, s'affranchissant de la tyrannie du mécanicisme antifinaliste, mettent de plus en plus en lumière cette irréductibilité foncière du monde de la vie à celui de la matière inerte. C'est dans cette direction qu'il faudra s'orienter si l'on veut donner de l'évolution organique et de la genèse des espèces une explication pleinement satisfaisante. Loin dès lors de servir la cause du monisme matérialiste, la doctrine de l'Évolution apportera une preuve de plus aux thèses essentielles du spiritualisme théiste et finaliste.

Conclusions générales. — Elles peuvent être formulées de la façon suivante :

1. Le fixisme rigide est en désaccord avec des faits scientifiquement établis. La réalité d'un certain transformisme est donc hors de doute.

2. Le transformisme généralisé, expliquant par l'évolution la genèse des grandes divisions du monde vivant, n'est qu'une hypothèse, d'autant moins fondée qu'elle s'étend à des groupes plus généraux : ordres, classes, embranchements.

3. La première origine des êtres vivants n'est pas le résultat des transformations spontanées de la matière inorganique.

4. L'Homme dans sa réalité intégrale, spirituelle et corporelle, n'est pas le produit de l'évolution.

5. Aucun argument apodictique ne permet actuellement d'établir la descendance animale naturelle de l'organisme humain.

6. L'évolution des êtres vivants n'est pas l'œuvre d'un hasard aveugle, mais elle suppose l'existence de principes internes agissant avec une finalité spéciale et ordonnés par Dieu, Auteur intelligent du monde.

I. Évolutionnisme en général. — Bergson, 1907, *L'Évolution créatrice;* Fouillée, 1890, *L'évolution des idées-forces;* Von Hartmann, 1877, *Philosophie de l'Inconscient;* Hæckel, 1868, *Histoire de la création des êtres organisés;* Huxley, 1863, *De la place de l'Homme dans la nature;* Le Dantec, 1903, *Traité de biologie*; Spencer, 1860, *Premiers principes;* 1863, *Principes de biologie*; Abbé de Broglie, 1885, *La morale évolutionniste;* Bruneteau, 1910, *La doctrine morale de l'Évolution.*

II. Transformisme. — Agassiz, 1869, *De l'Espèce et de la classification en zoologie;* Blaringhem, 1911, *Les transformations brusques des êtres vivants;* Boule, 1921, *Les Hommes fossiles;* Cuénot, 1921, *La Genèse des espèces animales;* Darwin, 1859, *L'origine des espèces;* 1871, *La descendance de l'Homme;* Delage, 1904, *La structure du protoplasme et*

l'Hérédité; Delage et Goldsmith, 1909, *Les théories de l'Évolution;* Depéret, 1907, *Les transformations du monde animal;* Gaudry, 1883-1895, *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques;* 1896, *Essai de Paléontologie philosophique;* Giard, 1888, *L'Évolution des êtres organisés;* 1904, *Controverses transformistes;* Grasset, 1918, *Le dogme transformiste et la philosophie;* Hæckel, 1877, *Anthropogénie;* 1879, *Les preuves du transformisme;* Le Dantec, 1907, *Éléments de philosophie biologique;* Leroy, 1887, *L'Évolution des espèces organiques;* Rabaud, 1911, *Le transformisme et l'expérience;* De Quatrefages, 1870, *Charles Darwin et ses précurseurs français;* Vialleton, 1908, *Un problème de l'Évolution;* 1924, *Membres et ceintures des Vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme;* Teilhard de Chardin, 1921, *Les Hommes fossiles (Études,* t. CLXVI); 1921, *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme (Études,* t. CLXVII); 1923, *La Paléontologie et l'apparition de l'Homme (Revue de Philosophie,* t. XXX); 1925, *Le paradoxe transformiste (Revue des questions scientifiques,* t. LXXXVII).

R. DE SINÉTY.

ÉVRARD ou **ÉBERHARD** *(Ebehrardus).* — Évrard, originaire de Souabe, entra dans l'état ecclésiastique et fut prévôt de la cathédrale de Strasbourg. En 934, il alla rejoindre dans la solitude son ami Bennon, qui vivait en ermite dans un désert de la Suisse où Meinrad avait commencé un monastère. Des disciples nombreux vinrent à la suite d'Évrard; celui-ci consacra sa fortune à terminer l'édifice dont il fut le premier abbé. Il fit construire également l'église qui est devenue célèbre sous le titre de Notre-Dame des Ermites. En 942, une famine désola l'Alsace, la Bourgogne et la haute Allemagne : Évrard vint en aide aux malheureux; après un abbatiat d'environ vingt-trois ans, il mourut le 14 août 958. Quelques calendriers lui donnent le titre de bienheureux; il a sa fête le 11 mars à Einsielden.

J. BAUDOT.

EXPÉDIT *(Expeditus).* — Un saint de ce nom figure au martyrologe romain à la date du 19 avril. Avec Hermogène, etc., il est dit avoir reçu la couronne du martyre à Mélitène en Arménie. L'emprunt est fait au martyrologe hiéronymien; mais avant de l'accepter comme tel, les bollandistes ont constaté que le cas était assez embrouillé, soit en ce qui touche à la détermination de date, soit en ce qui concerne le nom même d'*Expédit.* Ils ne sont pas éloignés de penser que quelque copiste aura écrit *Expeditus* au lieu d'*Elpidius* qui se lit en plusieurs manuscrits. C'est pourtant sur cette base assez fragile, comme on le voit, qu'on a affirmé l'existence d'un martyr du nom d'*Expédit;* on a prétendu ensuite que l'antiquité lui avait rendu un culte légitime; enfin on est venu de nos jours à lui construire une légende et à le présenter comme l'avocat et le patron des *causes urgentes,* une grâce urgente s'obtenant plus facilement d'un saint qui porte le nom d'*Expédit* que de tout autre. En somme ce culte est plutôt vicié dans son origine; il est d'ailleurs d'importation récente soit en Allemagne, soit surtout en France.

H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques,* Bruxelles, 1905; *id., Saint Expédit et le martyrologe hiéronymien,* dans *Analecta Bollandiana,* 1906, t. XXV, p. 90.

J. BAUDOT.

1. EXPÉRIENCE. — I. Notion. II. Expérience interne. III. Expérience externe.

I. NOTION. — Dans le langage courant, le mot *Expérience* évoque l'idée d'un savoir concret, acquis par la pratique, l'épreuve personnelle, le contact avec la réalité, les faits, les hommes et les choses. Ce dont on a l'expérience, on l'a vu, ressenti, essayé, observé soi-même; et l'on oppose ce genre de connaissances à celles qui seraient uniquement fondées sur le témoignage et l'autorité, ou encore sur une étude purement abstraite, spéculation *a priori,* conjecture ou déduction. C'est en ce sens que l'on parlera de l'expérience du monde, de l'expérience des affaires, d'un homme d'expérience.

L'expérience ainsi entendue résulte aussi bien de contacts involontaires avec la réalité que de contacts volontaires. Or il arrive fréquemment que, soit nécessité de se renseigner sur des personnes, des objets ou des phénomènes qui nous intéressent plus particulièrement, soit désir de vérifier la valeur d'une hypothèse, d'un procédé, on aura recours délibérément à des observations plus ou moins méthodiques, on se livrera à des essais, à des tentatives réglées. On les appellera *des expériences.*

C'est à ces deux sens, comme on s'en rend compte, tout à fait voisins, du mot expérience dans le langage courant que se rattachent ses acceptions plus spécialement philosophiques.

1° En *Philosophie générale,* on entendra par *l'Expérience,* l'acquis, l'enrichissement, le perfectionnement des facultés dû à leur exercice et d'une manière générale au mouvement de la vie. C'est ainsi que l'on parlera de l'expérience individuelle, de l'expérience ancestrale, de l'expérience de l'espèce transmise par l'éducation, le langage, l'exemple, l'hérédité. Bien qu'il ne puisse être question d'expérience que chez des êtres doués, ou que l'on suppose doués, d'une certaine conscience, la signification du mot dépasse le pur point de vue de la connaissance au sens strict. Des modifications fonctionnelles, des habitudes, des adaptations, des savoir-faire passés à l'état de réflexes interviendront dans ce que l'on appellera l'expérience. Par ailleurs le mot emporte la nuance d'acquisition, de progrès, d'avantage pour le sujet. Des phénomènes passagers, très réellement éprouvés, mais qui auraient disparu sans laisser de traces; des oublis, des tares, des régressions n'entreraient pas dans la constitution de l'expérience.

2° Dans la *Théorie de la connaissance,* le terme a une signification plus restreinte, mais toujours apparentée aux précédentes. *L'Expérience,* c'est l'exercice même de nos facultés de connaissance en tant que nous fournissant des présentations d'objets ou de phénomènes comme actuellement donnés. L'expérience s'oppose par là aux présentations par simple mémoire, imagination, spéculation rationnelle. Elle implique un certain donné; mais aussi une part d'élaboration perceptive due au travail de nos facultés. Quelle est la part du donné ? Quelle est la part de l'esprit ? C'est ce qui divise les philosophies de la connaissance : empirisme, innéisme, criticisme, idéalisme, variétés du réalisme.

Dans cette acception, l'expérience se divise en *expérience externe (perception extérieure)* et *expérience interne (conscience).*

3° En *Logique des sciences* et *Méthodologie,* on entend par *une expérience,* la provocation dans des conditions déterminées d'une observation propre à renseigner sur la nature ou la loi d'un phénomène étudié. Ce sont les expériences auxquelles ont recours les sciences dites précisément expérimentales, telles que la Physique, la Chimie, la Biologie...

On discute sur la question de savoir en quoi exactement une expérience au sens strict diffère d'une simple observation. Suffit-il qu'il y ait intervention de l'expérimentateur dans la provocation du phénomène et la détermination de ses conditions, ou faut-il exiger une intention formelle de vérification, à tout le moins d'élaboration précise d'une hypothèse ?

Insister sur le rôle de l'expérience dans ses différents sens paraît superflu. On trouvera aux articles : INDUCTION ET MÉTHODE INDUCTIVE, MÉTHODE ET MÉTHODES les explications utiles sur l'emploi et la valeur de l'expérience en méthodologie. Les articles:

Ame humaine, Criticisme, Empirisme, Idéalisme, Idée, Jugement et premiers principes, Monde extérieur, Rationalisme, Relativisme, contiennent l'étude critique et métaphysique des conditions et de la valeur de l'expérience externe et de l'expérience interne, au sens de la théorie de la connaissance. Notre tâche se bornera ici à exposer à grands traits leurs caractères; à étudier leurs conditions dans la mesure où ces conditions tombent sous l'observation psychologique; à indiquer les problèmes les plus importants soulevés par l'existence et la constitution de ces deux catégories d'expérience.

II. Expérience interne. — A s'en tenir à un point de vue purement empirique, il ne peut être contesté que l'ensemble des données de notre expérience totale se répartit en deux *domaines* ou deux *mondes*, que distinguent quelques caractères facilement assignables. En effet, d'une part certaines réalités qui me sont manifestées dans l'expérience — ce paysage, ces arbres, ces maisons, ces complexes que j'aperçois : choses, bêtes et gens — m'apparaissent, à tort ou à raison, mais invinciblement, comme ayant un *en soi*, distinct et indépendant de la réalité du *moi*, au point que ma disparition ou ma modification ne me semblent pas devoir entraîner la leur et vice-versa. De plus ces réalités ne relèvent pas que de ma propre expérience; mais, à titre égal, de l'expérience actuelle ou possible d'un nombre indéterminé d'observateurs différents de moi. Au contraire, d'autres réalités : sensations internes, images, idées, souvenirs, émotions, appétits, vouloirs... m'apparaissent comme tellement identifiées avec le « moi », constitutives du « moi », que toute modification chez elles est modification du « moi »; que concevoir la disparition du moi, c'est concevoir leur disparition. En outre elles relèvent de ma connaissance à un titre absolument privilégié, exclusif, incommunicable. Les autres ou n'en ont aucune connaissance ou sont réduits à une connaissance indirecte fondée sur l'observation de quelques signes, de quelques indices, qu'ils interprètent par analogie en se reportant à l'expérience de ce qui se passe chez eux. Le premier domaine est celui de l'expérience *externe*; le second, celui de l'expérience *interne*. Le procédé de connaissance dans le premier cas est celui de la *perception extérieure;* dans le second, essentiellement celui de la connaissance par *conscience*. Nous disons essentiellement; en effet rentrent dans notre expérience interne, non seulement la *conscience* de toutes nos sensations, même externes en tant qu'elles sont nos *opérations;* mais un certain nombre de *sensata* ou *choses senties* par sensation interne : toucher interne, sens kinesthésique ou des mouvements de nos organes, cénesthésie ou sensibilité organique générale... Le mécanisme de ces sensations en réalité n'est pas différent de celui des sensations externes; mais les organes en sont situés à l'intérieur de notre corps et elles nous renseignent sur ses modifications profondes. Aussi ce genre de connaissances nous est-il absolument réservé, comme ce que nous révèle la conscience elle-même. Comment ces données *perceptives*, à raison de cet exclusivisme, de leur inséparabilité des données de conscience qu'elles accompagnent toujours, de leur dépendance étroite de nos volontés de mouvements, de leur tonalité surtout affective, sont-elles agrégées au noyau de connaissance du moi fourni par la conscience proprement dite : c'est ce qui sera expliqué à l'article Moi *(idée du)*. Il n'en reste pas moins que ce qui assure à l'expérience interne son caractère essentiel, c'est ce que nous révèle en propre la conscience psychologique.

Nous étudierons donc successivement : 1° les caractères généraux de la conscience psychologique, 2° sa nature, 3° les notions d'inconscient et de subconscient.

1° *Caractères généraux de la conscience psychologique.* — Il est impossible de donner de la conscience psychologique une définition rigoureuse. Nous nous trouvons là en présence d'une notion primitive et fondamentale, impliquée dans toute idée de connaissance. Tout essai de définition stricte violerait donc inévitablement la règle qui défend de réintroduire subrepticement la notion à définir dans la définition elle-même. On peut la décrire comme « le don de voir en soi-même, de se sentir penser, agir et vivre »; comme une sorte de « transparence de l'esprit à lui-même »; comme « l'intuition plus ou moins complète, plus ou moins claire qu'a l'esprit de ses états et de ses actes »; ou, selon la formule originale du philosophe anglais Baldwin, cité par Ladd, comme « ce qui disparaît progressivement à mesure que nous nous enfonçons dans un sommeil sans rêve, et ce qui réapparaît progressivement lorsque le bruit doucement nous éveille. »

La vie consciente se révèle à l'observation comme une réalité singulièrement complexe, qu'il est très difficile d'analyser sans la fausser, à certains égards presque antinomique.

a) Elle est assurément *multiplicité;* car quelle diversité d'états et de manifestations la conscience n'enveloppe-t-elle pas déjà à un moment donné, dans l'étendue de ce que l'on a appelé le *champ de la conscience ?* Je vois, et au même instant j'entends, je touche, je pense, je souffre, je désire ou je veux. Elle est *une* cependant; car tous ces états, tous ces phénomènes ne se présentent nullement comme des atomes isolés ou même agglutinés du dehors comme par un ciment qui leur serait étranger. Ils sont centrés autour d'un *je* unique qui se les attribue, les synthétise, les pénètre, leur est immanent à tous. Ils réagissent, influent les uns sur les autres, forment un contexte où chacun prend sa vraie valeur, qui serait différente si les éléments qui accompagnent étaient différents eux-mêmes. Le passage de la joie à la tristesse ne modifie-t-il pas le ton de la même pensée ?

b) Une et multiple, la vie consciente apparaît encore d'une part comme essentiellement *fluente*, emportée dans un mouvement incessant de *perpétuelle transformation*. C'est une succession de sensations, de souvenirs, d'idées, d'images, d'impressions, de désirs, de vouloirs, d'émotions changeantes. L'immobilité paraît impossible à la conscience. Il semble que pour elle, être c'est devenir. Les impressions produites par les mêmes objets ne sont jamais rigoureusement identiques. Nous ne passons jamais deux fois exactement par le même état. On a comparé cet écoulement perpétuel au cours d'un fleuve et on l'a dénommé très heureusement le *courant de la conscience*. Par ailleurs, les éléments de *permanence*, de *durée* ne font pas défaut à la vie consciente. Je change; mais c'est moi qui change. J'apprécie le changement; c'est moi qui passe par divers états; je sens dans mon identité leur écoulement. Il y a donc en moi un quelque chose qui ne passe pas et qui, précisément en synthétisant les états successifs, me donne le sentiment, l'impression du changement. J'apprécie d'ailleurs aussi par comparaison les durées différentes des états eux-mêmes, qui ne passent pas tous avec la même vitesse : les uns relativement stables et lents, que pour cela on appelle quelquefois états *substantifs*, comme une image, une douleur, une joie, un ennui marqués; d'autres extrêmement rapides, subtils, presque insaisissables que l'on a appelés états *transitifs*, comme une foule de conceptions, d'affirmations, de doutes, de reconnaissances, de raisonnements implicites qui se succèdent en éclair. Si ces états ont des durées différentes, ils ont donc une durée. L'instant psychologique n'est pas un instant mathématique. Enfin élément de permanence encore : ce qui est passé ne disparaît jamais complètement. Il

laisse des traces dans le souvenir et par là le passé enrichit le présent. A défaut même de souvenir le passé commande en partie le présent; car tout ce qui a précédé a exercé son influence sur mon caractère et de mon caractère dépendent en partie mes réactions présentes : le présent, a-t-on dit, est fonction du passé.

c) Dans ma vie consciente, je puis observer encore un mélange d'*activité* et de *passivité*. Non seulement certains états, certaines attitudes mentales dépendent nettement de mon initiative et de ma volonté délibérée; mais je ne puis me défendre de voir dans mes opérations des activités et des activités jaillissant du moi, d'un dynamisme, d'un fond de spontanéité qui me constitue. Par ailleurs combien d'états me sont imposés! Je me trouve tel ou tel sans pouvoir y rien faire; que cela me déplaise ou non. Le déclenchement même de ces opérations dans lesquelles je me sens actif est souvent fatal, indépendant de ma volonté. Bref, j'agis et je suis agi : actif et passif.

d) Inutile d'insister sur les oppositions et les degrés d'*ombre* et de *clarté* à l'intérieur de la conscience; nous y reviendrons à propos de la subconscience. Mais une dernière caractéristique de la vie consciente reste à signaler : c'est la *personnalité*. Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, tous nos états sont les états d'un *je*, sa propriété; ils portent sa marque. Ce *je* apparaît comme principe interne d'unité, de synthèse à travers le temps; comme quelque chose de clos, d'exclusif, d'incommunicable. Non seulement il s'attribue l'activité; mais il s'estime cause libre et responsable de certains de ses actes. Du fait de la conscience, il existe non seulement *en soi*, mais *pour soi*. Il se suffit à lui-même dans une certaine mesure; il apparaît à certains égards comme un absolu : en un mot, il est une personne.

e) On insiste beaucoup en psychologie, de nos jours, sur la *continuité* de la vie consciente. Cette continuité est incontestable : la conscience ne présente pas d'interruptions, de cassures. Le sommeil lui-même, sans les témoignages extérieurs, ne produit pas cette apparence dans la conscience. La conscience ne se constitue pas non plus par juxtaposition; elle n'est pas un agglomeré. Il était nécessaire de l'affirmer hautement en réaction contre les conceptions artificielles de l'école *associationiste* et de ce que l'on a appelé l'*atomisme psychologique*. Entraînés, comme l'a remarqué M. Bergson, de la même manière que le sens commun vulgaire, par les habitudes et les nécessités du langage, qui porte à prendre pour réalités distinctes tout ce qui s'exprime par des mots distincts, les associationistes — Hume, James et Stuart Mill, Taine et leurs continuateurs... — en étaient venus, dans leurs théories, à traiter la conscience comme une synthèse, un faisceau d'éléments primitifs donnés. Non seulement ils subordonnaient tellement le point de vue de l'unité à celui de la multiplicité qu'en réalité ils le détruisaient; mais encore ils s'attachaient surtout à considérer parmi les états de conscience les états *substantifs*, et n'attribuaient pas leur véritable valeur aux états *transitifs*, aux idées, aux tendances, aux sentiments de passage, à ce qu'il y a de dynamique dans la vie de l'esprit. Rien de plus factice; rien de plus justement démodé que ces conceptions. Mais ne peut-il y avoir excès dans la réaction ? Ne peut-on parfois tellement insister sur la continuité que l'on en arrive, au nom d'un *intuitionnisme* exagéré et d'ailleurs irréalisable, à frapper de suspicion et à considérer comme un *morcellement*, comme un *découpage* artificiel, toute distinction, toute affirmation de multiplicité à l'intérieur de cette unité ? Or la conscience présente nécessairement chez nous deux aspects : conscience *spontanée* : sentiment ininterrompu, plus ou moins indistinct, de ce qui se passe en nous, confondu avec les états eux-mêmes; conscience *réfléchie* : retours attentifs, intellectuels, précis, de l'esprit sur ce qui se passe en lui. Sans doute la conscience réfléchie est intermittente; de plus elle analyse, avive, discerne. Mais d'abord il est impossible de la considérer comme une superfétation, une ajoute de seconde main dans la vie intérieure humaine. Les actes de conscience réfléchie tombent eux-mêmes, à mesure qu'ils sont posés, sous la conscience spontanée; ils s'insèrent dans sa trame, ils la modifient, ils sont point de départ de réactions nouvelles dans l'ordre spontané. Impossible de les séparer, même par la pensée, sans mutiler le tout. Notre vie intérieure serait essentiellement transformée, ne serait plus vie intérieure humaine, sans la conscience réfléchie. De plus si la conscience réfléchie discerne, elle ne crée pas. Si elle distingue, c'est que les données de la conscience spontanée prêtent à distinction. Sans doute il ne s'y trouve pas de cloisons étanches, de séparations radicales; mais il y a cependant des commencements et des fins, des ressemblances, des oppositions, des différences, des choses qui émergent; sans quoi la conscience réfléchie, qui n'est après tout qu'une conscience attentive, ne pourrait s'attacher à rien, n'arriverait à rien discerner. Quant à un découpage, il n'en est pas question, ni en réalité, ni en pensée; sauf peut-être chez les atomistes. Les points de vue de l'unité et de la multiplicité, de la continuité et de la discontinuité ne sont donc nullement à sacrifier totalement l'un à l'autre; mais seulement à harmoniser.

f) Une dernière caractéristique fréquemment proposée de la vie consciente est celle d'être le domaine de la *qualité pure*, à l'exclusion de la *quantité*. N'est-il pas nécessaire ici encore de faire des réserves ? Sans tomber dans certaines exagérations des psycho-physiciens; sans parler d'unités de plaisir, de pensée, de sentiment, ce qui n'offre manifestement aucun sens; tout en reconnaissant que la vie *intellectuelle* proprement dite exclut toute matérialité et par conséquent, selon les doctrines classiques de l'aristotélisme scolastique,la quantité, ne faut-il pas continuer d'admettre, avec la même philosophie, qu'il y a une vie consciente organique, la vie *sensitive*, à laquelle participe la matière unie substantiellement à l'âme et où il y a place par conséquent pour la quantité ? Des philosophes, même absolument étrangers à la philosophie aristotélicienne, n'ont pas cessé de le penser et d'estimer qu'il peut y avoir abus d'une dogmatique de l'hétérogénéité, de la continuité, de la durée, de la qualité pure, tout autant que d'une dogmatique de l'homogénéité, de la discontinuité, du statique, du quantitatif. Avec le sens commun qui ne peut se défendre d'affirmer du plus et du moins dans les sensations; avec les sciences expérimentales qui admettent et mesurent des degrés d'intensité dans les excitants physiques et les processus physiologiques préparatoires à la sensation; avec l'observation introspective capable, semble-t-il, d'apprécier des équivalences de durées rythmiques, des accroissements d'intensité estimés équivalents dans des sensations de sons, de couleurs, de températures, demeurées pour la conscience qualitativement homogènes, il faudrait donc continuer à reconnaître qu'il y a place dans la vie consciente inférieure pour la quantité, pour des mesures directes ou indirectes plus ou moins précises, pour certaines lois mathématiques.

2° *Nature de la conscience psychologique.* — *a*) La conscience n'est pas nécessairement une *faculté distincte* existant à part de tous les états qu'elle manifeste, semblable à un témoin qui contemplerait du dehors les phénomènes psychologiques. Cette théorie de la conscience, qui fut celle des Écossais Reid et Dugald Stewart et des éclectiques français Royer-Collard, Jouffroy, Garnier, est aujourd'hui abandonnée. Cette conscience vide, indéterminée, dis-

tincte des états qu'elle révèle, paraît à bon droit inintelligible. Comment connaîtrait-elle ces états ? Comment se connaîtrait-elle elle-même; et si elle ne se connaît pas, comment est-elle une conscience ?

b) Impossible également d'accepter la théorie de la *conscience-relation* proposée par Bain, Hamilton, Mansel, Spencer en Angleterre; renouvelée en France par Renouvier. Bain et Spencer invoquaient ce prétendu fait que nous ne sommes pas conscients du tout à moins de concevoir une transition, un changement. C'est-à-dire que la conscience naîtrait d'une relation de contraste, d'opposition. « Notre conscience commence, pour ainsi dire, par une différence. Nous ne connaissons aucune chose en elle-même, nous connaissons seulement la différence qui existe entre celle-ci et autre chose. » Bain, *L'esprit et le corps*, p. 85. — « Un état de conscience uniforme est en réalité une non-conscience. Quand les changements cessent dans la conscience, la conscience cesse.... Tant que persiste un état A du sujet pensant, il n'y a pas conscience. Tant que persiste un autre état B, il n'y a pas conscience. Mais quand il y a un changement de l'état A à l'état B, ce changement lui-même constitue un phénomène dans la conscience.... La conscience doit donc être une différenciation continue de ses états constitutifs. » Spencer, *Principes de psychologie*, trad. franç., t. II, p. 303. Tout fait de conscience, affirment d'autre part Hamilton, Mansel, Spencer, Renouvier, est représentatif; et toute représentation implique opposition et relation entre sujet et objet, représentatif et représenté.

Le premier argument allègue un fait certain, mais exagéré. L'uniformité émousse la conscience et l'opposition due au changement l'avive. Mais il est manifeste que nous gardons conscience d'états qui se prolongent. De plus la théorie est inintelligible. Car, ou les états qui diffèrent sont conscients en eux-mêmes et alors il y a conscience indépendamment de la différence et du changement; ou alors d'où naîtra le sentiment de leur opposition? Comment d'une opposition purement matérielle pourrait-on concevoir que naît ce fait d'ordre psychique : la conscience ? — Quant à l'opposition essentielle entre sujet et objet, peut-être se vérifie-t-elle dans l'ordre de la conscience distincte et réfléchie, et la réflexion est en quelque sorte incessante dans la conscience adulte; mais il paraît absolument arbitraire de la supposer dans tout phénomène de conscience, même directe, primitive et spontanée, et dans toute conscience possible. Dans l'analyse de cette opposition nécessaire entre représentatif et représenté, sujet et objet, à l'intérieur de toute conscience, n'est-on pas dupe des mots et des nécessités du langage ? La conscience, dans la mesure où elle est parfaite, à la différence de la perception extérieure, n'impliquerait-elle pas au contraire identité réelle de ce qui, au point de vue expression verbale selon nos habitudes de langage qui se rapportent surtout à l'expérience externe, fait fonction de sujet et fonction d'objet ? De plus, ce sujet, en tant qu'opposé à l'objet, a-t-il de quelque manière conscience de lui-même ? Si non, est-il intelligible encore comme sujet ? Si oui, par quel procédé se saisit-il lui-même pour s'opposer à l'objet ?

c) La conscience n'est pas davantage un simple *épiphénomène*, c'est-à-dire une sorte de phénomène de luxe, sans efficacité propre, surajouté à l'activité cérébrale, conditionné par des circonstances physiologiques, dont il serait une espèce de reflet, d'envers lumineux qui apparaîtrait quand l'organisme et le système nerveux sont suffisamment développés, un peu comme la fleur s'épanouit sur la tige adulte. — C'est là une conception uniquement inspirée par des préoccupations monistes et matérialistes. Il y a une différence de nature entre un fait physiologique et un fait psychologique. Comment la conscience pourrait-elle sortir d'éléments étrangers à son ordre ? La comparaison de la fleur n'est qu'une vaine métaphore. Que serait-ce d'ailleurs que cette réalité sans efficacité propre, simple accompagnement lumineux des processus nerveux ? Ou il faut, en dépit de toute donnée positive, supposer dans la matière la conscience, et en ce cas l'y expliquer; ou se résoudre à avouer que la conscience-épiphénomène est invoquée pour se tirer d'affaire, comme un *deus ex machina*.

d) Ni faculté séparée, ni conscience-relation, ni épiphénomène, la conscience est essentiellement chez nous la propriété que possède l'âme de s'intuitionner. Spirituelle, à la fois intelligente et intelligible, immédiatement présente à elle-même, elle possède par nature cette transparence qui lui permet de se pénétrer par la connaissance. Toutefois, esprit uni à un corps, créée en puissance d'opérations et non parfaitement en acte, ayant besoin pour passer à l'acte des impressions qui lui sont communiquées par les objets sensibles, elle ne s'intuitionne pas d'emblée selon son essence, comme le prétendait Descartes, mais se découvre concrètement, par degrés, à mesure qu'elle s'actue dans ses opérations successives. D'autre part la matière corporelle qui lui est substantiellement unie et qui participe intrinsèquement à certaines de ses opérations forme obstacle à une connaissance adéquate. Les opérations végétatives ne sont pas conscientes; les opérations sensitives, plus élevées, moins étroitement dépendantes de la matière, mais encore dépendantes, ne jouissent en quelque sorte que d'une transparence imparfaite. L'âme ici-bas demeure donc en partie exilée d'elle-même.

3° *L'inconscient et le subconscient.* — Les auteurs ne s'entendent pas parfaitement sur la nuance de ces deux mots. Nous réserverons, avec bon nombre d'entre eux, le mot d'*inconscient* pour caractériser ce qui, étant supposé d'ordre psychique, n'est pas conscient pour un sujet et dans un cas déterminé; qu'il puisse le devenir à d'autres moments et dans d'autres conditions ou qu'il ne puisse le devenir jamais. Nous appellerons *subconscient* ce qui n'est que faiblement conscient, conscient de manière obscure. Faut-il reconnaître en nous du subconscient et de l'inconscient ? Ce que nous avons dit plus haut des degrés de clarté dans la conscience ne permet aucune espèce de doute en ce qui concerne le subconscient. On a invoqué pour défendre l'existence de l'inconscient un certain nombre d'arguments ruineux. J'entends, prétendait par exemple Leibniz et après lui Hamilton et Taine, le mugissement de la mer, le bruissement des arbres de la forêt, un son de 256 vibrations. Or je n'ai pas conscience du bruit que produit chaque goutte d'eau, chaque feuille des arbres, je ne perçois pas chaque vibration. Cependant si je n'en percevais aucune, la somme ou résultante de 0 de sensation ne pourrait être que 0. Je n'entendrais donc rien du tout. On répond à cela que toute partie d'une cause ne produit pas nécessairement une partie de l'effet homogène à l'effet total. Un minimum de conditions synthétiquement réalisées peut être requis pour qu'un effet donné commence à se produire. S'il faut dix hommes pour déplacer une certaine masse, un l'homme seul ne déplacera rien du tout.

On a invoqué d'autres arguments de fait, empruntés à la psychologie normale et pathologique.

Dans la perception, dira-t-on, par exemple, il y a à chaque instant une multitude de sensations données que nous ne remarquons pas et qui sont suivies d'un complet oubli. Dans l'association des idées, nous utilisons souvent des intermédiaires totalement inaperçus dans le moment et que nous pourrons ensuite

retrouver par la réflexion. Nos convictions sont fondées sur une foule d'indices, de motifs, de raisons inanalysées qui ont cependant joué un rôle important. Il y a un travail mental obscur qui précède la découverte scientifique ou la conception artistique et l'on résout parfois des problèmes ardus pendant le sommeil. Les bruits et mouvements auxquels nous sommes accoutumés, par exemple le tic-tac d'une horloge, disparaissent de notre conscience. Ils sont cependant encore perçus, puisque s'ils cessent tout à coup, nous le remarquons... Certains sujets hystériques prétendront sincèrement ne pas voir un objet; ils se montreront insensibles à une piqûre. Or placés en état d'hypnose, ils se rappelleront avoir vu l'objet et senti la piqûre.

La subconscience ou conscience obscure, que nous ne faisons certes aucune difficulté d'admettre, suffit déjà pour interpréter de manière satisfaisante bon nombre des faits allégués et d'autres semblables. Il y eut conscience faible, extrêmement rapide, et oubli immédiat. Nous pouvons aller plus loin. Notre psychisme n'est pas d'ordre purement spirituel, puisque nous ne sommes pas de purs esprits. La matière intervient dans nos opérations sensibles : elle joue un rôle dans la mémoire, l'imagination, l'association, dans nos habitudes et nos savoir-faire. De plus, non seulement nos facultés comme telles et en dehors de leurs opérations ne sont pas conscientes; mais les représentations conservées par la mémoire, les idées acquises et ce qui les conditionne, ne le sont pas davantage jusqu'à ce que nous les rappelions. Il existe donc en nous de l'inconscient ou du transconscient. Si l'on remarque en outre que l'amnésie systématique dans les cas pathologiques joue parfois l'inconscience, et que d'autre part dans les cas normaux notre automatisme dressé en quelque sorte par notre intelligence est capable en bien des cas d'en mimer les opérations élémentaires, il semble que l'on sera capable de rendre compte de l'ensemble des faits. Sans parler donc de l'*Inconscient* métaphysique de la philosophie de Hartmann, qui n'a plus rien à voir avec la psychologie; la conception, défendue surtout par les spirites, d'un inconscient dont l'activité devrait être tenue pour très supérieure à l'activité consciente, ne repose sur aucun fondement. Il y a parfois exaspération de certaines fonctions, mais précisément les plus automatiques, les plus matérielles (acuité visuelle, mémoire, association des idées). Les fonctions supérieures (intelligence, attention volontaire) sont au contraire dans ces circonstances réduites à des opérations tout à fait élémentaires, à des élucubrations puériles, qui ne présentent aucunement les caractères d'une activité véritablement créatrice et féconde.

III. Expérience externe. — On peut décrire l'expérience externe comme l'ensemble des opérations par lesquelles s'élabore peu à peu et s'enrichit perpétuellement notre connaissance des réalités qui constituent pour nous le monde extérieur. Son procédé essentiel est celui de la perception externe. 1° Nous examinerons donc brièvement le mécanisme de cette perception; 2° nous indiquerons ensuite les principaux problèmes qui se posent à son sujet.

1° *Mécanisme de la perception externe.* — Le sens commun vulgaire s'imagine facilement que perception égale sensation. Tout au moins se fait-il une idée de la perception comme d'une opération très simple, à laquelle collaborent sans doute la sensibilité et l'intelligence; mais directe, immédiate, où ne trouvent guère à s'exercer les fonctions d'élaboration. On ouvre les yeux, on écoute, on palpe, on goûte; et l'on acquiert *ipso facto* une représentation sensible et intellectuelle des objets. Cette conception n'est pas exacte. En réalité perception implique sensation, mais n'en est nullement synonyme. Sentir, c'est *éprouver dans la conscience l'impression* provoquée par un certain excitant physique : couleur, son, odeur... qui modifie nos organes. Percevoir, c'est *connaître un objet* qui nous affecte sensiblement; et cette connaissance déborde de tous côtés la pure sensation. La sensation brute est, au point de vue de la connaissance, un phénomène tout à fait élémentaire, qu'il n'est presque plus possible d'observer directement dans une conscience adulte, tant il est indissolublement associé à d'autres qui le compliquent. Lorsque j'aperçois une table, pour peu que j'y prête attention, il s'en faut qu'il ne se produise à ce moment dans ma conscience, relativement à elle, que des phénomènes de vision. Aux sensations visuelles qu'elle me procure s'associent inévitablement d'autres représentations, d'ordre visuel encore, mais qui sont de simples images. Je me la représente par exemple reposant sur quatre pieds, alors que je ne les vois pas tous : je complète ma vision grâce à mon imagination. J'aurai de la table, même à distance, des représentations tactiles : j'éprouve en quelque sorte en imagination son impénétrabilité, le poli ou le rugueux de son contact; j'ai le sentiment confus de son poids, de l'effort qu'il me faudrait faire pour la soulever ou la déplacer, très différent selon qu'il s'agit d'une lourde table ou d'un léger guéridon. J'éprouve des impressions complexes relatives à son équilibre, à sa verticalité, à son horizontalité, à la direction de ses lignes fuyantes. A toutes ces représentations se joignent des notions intellectuelles : elle est un quelque chose qui existe réellement, distinct de moi, qui a une certaine unité, une certaine permanence, une certaine consistance dans l'être. Je sais de quoi elle est faite, quels sont ses usages : d'après sa forme, c'est un bureau, une table de travail. Dans tout cela, à quoi se réduit l'élément sensation ? A une tache colorée de nuance et de forme déterminée, en continuité avec d'autres taches. Les autres éléments qui se pressent en foule dans mon esprit, comme à l'appel de ma sensation et qui semblent faire corps avec elle, sont empruntés à la mémoire, à l'imagination, à l'intelligence, aux connaissances acquises, à une longue expérience peu à peu élaborée. Tout cela joue son rôle dans ma perception actuelle de la table. La perception nous apparaît donc comme une *synthèse* extrêmement complexe de *sensations*, d'*images* et d'*idées*, étroitement associées.

Passons en revue rapidement chacun de ces éléments et voyons comment ils se groupent en une perception.

a) *La sensation.* — Elle est la présentation psychique élémentaire qui se produit dans la conscience comme suite à la modification d'un organe sensoriel par une qualité sensible. Toute sensation, aussi bien les sensations internes dont les organes épanouissent leurs terminaisons dans la profondeur de nos tissus, que les sensations externes dont les organes sont situés à la périphérie du corps, suppose un excitant physico-chimique. Tantôt, semble-t-il, par leurs masses (contacts et pressions), tantôt sous forme d'éléments dilués (goût), tantôt par émission d'effluves et de particules dans l'air (odorat), tantôt par communication de mouvements à travers un milieu vibratoire (ouïe, vue, sens thermique), ces excitants entrent en rapport avec nos organes, essentiellement constitués par l'épanouissement des nerfs sensitifs en une multitude de cellules terminales de forme et de spécificité variées. Ces organes, ils les modifient physico-chimiquement et physiologiquement. Le nerf, organe conducteur, transmet le courant nerveux déterminé par l'excitation de l'organe périphérique et le propage jusqu'aux centres cérébraux. On ne connaît guère la nature de ce courant nerveux. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'étant physiologique et non pas psychique, il ne

doit en aucune façon être confondu avec la sensation elle-même. Celle-ci, qui est sans aucun doute conditionnée d'une manière fort mystérieuse par l'activité cérébrale, est d'un tout autre ordre que l'excitation physiologique. Elle est une présentation psychique, un état de conscience, une connaissance, commandée par l'excitation, dépendante d'elle, mais qui la dépasse et s'en distingue essentiellement. Elle est ce que nous éprouvons lorsque nous voyons, nous entendons, nous goûtons...

Combien possédons-nous de sens et d'ordres de sensations formellement différentes? La division vulgaire en cinq sens est manifestement insuffisante; mais l'accord n'est pas fait sur le nombre de sens qu'il convient de distinguer. Si l'on s'en tient aux distinctions classiques pour la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, on est unanime aujourd'hui à considérer le tact comme un sens complexe ou, pour mieux dire, comme un complexus de divers sens. A ne considérer que les sensations tactiles périphériques ou la sensibilité cutanée superficielle, on est d'accord pour admettre des points spéciaux et distincts de *contact et pression*, de *chaud*, et de *froid*. Les organes du froid peuvent, dans certaines conditions, être excités par un échauffement brusque et considérable et réagir par une sensation de froid *(sensation paradoxale)*. On ne discute plus guère l'existence des points de *douleur* purement physique et qu'il ne faut pas confondre avec le désagréable. Si l'on passe au toucher interne, qui joue un grand rôle dans la perception externe des résistances, des poids, des efforts, des attitudes, équilibres et directions, on parlera de la sensibilité aux *pressions internes et profondes;* du sens *kinesthésique* ou des déformations et mouvements de nos organes *(sensations musculaires, tendineuses, osseuses, articulaires)*; enfin de la *cœnesthésie* où se fondent et se totalisent en une sorte d'impression confuse de bien-être ou de malaise, à caractère beaucoup plus affectif que représentatif, toutes sortes de satisfactions organiques ou au contraire des sentiments de faim, soif, satiété, besoin d'agir, fatigue.... La cœnesthésie n'a guère de rapports directs avec l'expérience externe, mais elle tient une place qui est fort loin d'être négligeable dans l'expérience interne.

On distingue les sensations entre elles sous le rapport de la *qualité :* par exemple, le bleu et le rouge diffèrent qualitativement. A ce point de vue les sensations qualitativement différentes apparaissent à la conscience comme quelque chose de simple, d'original, d'indécomposable en éléments psychologiques distincts; ce qui n'exclut cependant pas des analogies plus ou moins accusées. On distingue entre elles des sensations qualitativement identiques sous le rapport de l'*intensité :* par exemple une même note de violon peut se faire entendre crescendo, puis decrescendo. Il est à noter qu'une sensation déterminée requiert normalement non seulement un excitant approprié, mais encore un certain degré d'intensité dans l'excitation, faute de quoi rien ne se produit dans la conscience. Il existe donc un *minimum de perceptibilité* auquel correspond ce que Fechner a appelé le *seuil primitif de la sensation*. Lorsque l'excitation croît, la sensation croît également, mais non pas avec la même allure. A chaque degré d'excitation initiale correspond, pour chaque ordre de sensation, un *minimum d'accroissement* nécessaire pour qu'il y ait dans la conscience perception d'une différence. A chacun de ces minimums correspond ce que Fechner a dénommé un *seuil différentiel*. Pour une sensation donnée, le rapport entre l'excitation initiale et l'excitation additionnelle minima est sensiblement constant (Loi de Weber). S'il est par exemple de 1/20e pour le poids, à un poids de 100 grammes il faudra ajouter 5 grammes pour percevoir un accroissement.

Les sensations ont une *durée minimum* nécessaire au-dessous de laquelle rien n'est perçu. Certaines sensations sont plus *claires*, sont capables d'atteindre dans la conscience une plus grande précision (visuelles, tactiles externes, sonores); d'autres (sensations internes) sont beaucoup plus vagues, imprécises, *obscures*. Enfin certaines possèdent primitivement ou acquièrent avec le temps une valeur surtout *représentative* ou de connaissance; d'autres une valeur surtout *affective* et émotionnelle (agréable ou désagréable).

b) *Les images.* — Après avoir éprouvé une sensation, on peut ensuite s'en donner, même en l'absence de l'excitant, une représentation affaiblie, plus floue, qui apparaît ou disparaît au commandement de la volonté. C'est une image. Il existe des images correspondant à tous les ordres de sensation. Il nous suffira ici de les caractériser comme des états *faibles* par rapport aux sensations qui sont des états *forts*. Elles en sont comme des vestiges, des réviviscences. Elles s'en distinguent par une moindre intensité, par une sorte de simplification et d'appauvrissement, par le manque de localisation sensorielle et une impression d'irréalité indéfinissable, mais qu'il n'est pas difficile d'expérimenter.

c) *Les idées.* — Ce sont les notions intellectuelles d'être, de substance ou de chose, d'accident ou de manière d'être, de quantité, de qualité, de relation, d'unité, de multiplicité, de nombre, de mesure, de cause, de fin, d'utilité..., leurs combinaisons et leurs variétés. La distinction essentielle de l'idée d'avec la sensation et l'image, la nature spirituelle des idées, leur mode d'acquisition, leur valeur : toutes ces questions de première importance seront étudiées à l'article IDÉE.

d) *La perception.* — Elle est, avons-nous dit, une synthèse ou, si l'on veut, une construction. Si nous en étions réduits à la sensation brute (les animaux eux-mêmes ne le sont nullement, bien qu'ils ne jouissent pas de l'intelligence), il n'existerait dans notre conscience qu'un déroulement de couleurs, de résistances, de sons, d'odeurs, qui nous produirait une impression analogue à celle de ces peintures dont nous n'arrivons pas à saisir la signification faute d'être placés au vrai point de vue. Il serait évidemment chimérique d'essayer de retracer, même à grands traits, les phases d'élaboration de nos connaissances et de perfectionnement de notre perception depuis notre petite enfance. Dans notre donné sensible, d'abord confus et chaotique, mais aussi très restreint; par suite de leur répétition plus fréquente, certaines impressions ou ensembles d'impressions élémentaires durent émerger et s'inscrire d'une manière d'abord très passive dans notre mémoire. Puis l'esprit, essentiellement actif, en prit peu à peu possession de manière de plus en plus formelle et distincte. Ces premières connaissances permirent à l'attention de s'exercer, de se fixer plus facilement, de débrouiller de mieux en mieux le chaos de la sensation, de pousser plus loin les discriminations. Grâce aux associations par contiguïté dans le temps et dans l'espace, aux associations par ressemblance, aux mouvements et déplacements qui respectaient certains ensembles, des groupes relativement stables s'isolaient de plus en plus et le souvenir s'en fixait. En même temps l'intelligence travaillait et acquérait des notions intellectuelles d'abord extrêmement générales, puis plus riches, plus complexes et plus nuancées. Ces idées d'objets familiers, de par leur dépendance originelle des données des sens et les conditions de leur utilisation qui suppose toujours représentation sensible, demeuraient en relation avec les images, principalement tactiles et visuelles, conformes à notre manière habituelle d'apercevoir les objets à certaines

distances, dans certaines positions, avec certaines couleurs le plus ordinairement et le mieux observées. Et ainsi s'élaboraient peu à peu dans notre esprit, provoquant la formation des idées, puis continuant à leur prêter forme concrète, des schèmes, étiquetés par les mots, qui allaient toujours se multipliant, s'enrichissant et s'assouplissant : schèmes d'objets et aussi de catégories d'objets. Non seulement ces schèmes, sous forme de *préperceptions*, nous permettent désormais d'épeler n'importe quel donné sensible avec une extrême facilité; non seulement ils appellent les idées correspondantes dans l'intelligence; mais on peut dire qu'ils se substituent dans une bonne mesure à la sensation elle-même, la complètent, l'interprètent et, s'il est permis de se servir de cette expression, la rectifient en quelque sorte d'après l'expérience acquise. Ils se *substituent :* dans une lecture rapide, nous saisissons visuellement le commencement des mots, quelques lettres et nous devinons le reste. Les sourds entendent à moitié et comprennent pourtant. Parfois, il faut l'avouer, des erreurs s'ensuivent et nous dirons avoir vu ou entendu. Ils *complètent :* nous en avons donné plus haut des exemples à propos de la perception d'une table. De même, j'aperçois de loin un point assez indéterminé qui se déplace sur la route : c'est un homme. A quelques détails d'allure et de démarche : c'est un tel que je connais. Au timbre d'une voix, à quelques nuances d'intonation, nous reconnaissons un ami et ses dispositions d'esprit. Ils *rectifient* d'après les connaissances acquises : dans une file de verres de même forme et de même grandeur qui va s'éloignant de nous, il n'y en a pas deux qui nous donnent la même sensation et pourtant nous les percevons tous semblables et de même taille. J'éloigne un peu la main de mon visage; il me faudra un instant de réflexion et presque un raisonnement pour admettre que je ne la *vois* plus de la même dimension, car je *sais* qu'elle a gardé ses dimensions. Un tableau est pour moi rectangulaire quelle que soit sa position; et c'est en partie ce qui explique pourquoi les dessinateurs novices commettent fréquemment la faute de représenter les objets d'après ce qu'ils savent et non d'après ce qu'ils voient. Il en est de même pour les couleurs : nous savons qu'un objet est blanc en pleine lumière; nous avons grand'peine à ne pas le percevoir blanc dans d'autres conditions d'éclairement; ou encore nous dirons que ces éclairements en altèrent la teinte *naturelle*, c'est-à-dire celle que conventionnellement et par habitude il nous plaît de tenir pour teinte naturelle. L'expérience passée pénètre ainsi perpétuellement l'expérience présente; et l'apport du dedans s'associe à celui de la sensation de manière si intime que seul un délicat effort d'analyse est capable désormais de les reconnaître.

2° *Principaux problèmes se rapportant à la perception externe.* — *a*) Comment un sujet substantiellement distinct des objets peut-il les connaître, c'est-à-dire : affirmer leur existence et se faire une idée de leur nature ? Supposé admis non seulement qu'une pareille connaissance est possible, mais qu'elle existe; atteignons-nous immédiatement par notre perception l'être de ces objets, ou ce que nous saisissons d'abord ne serait-il que notre modification personnelle d'où nous inférerions, par application des principes de raison suffisante et de causalité, l'existence et la nature des objets qui l'ont provoquée ? Nous renvoyons le lecteur pour l'examen et la solution de ces deux questions aux articles IDÉALISME et IDÉE.

b) Ce que nous connaissons s'ordonne dans les cadres de l'espace et du temps. Quelle est la valeur, au point de vue critique et métaphysique, de ces deux représentations ? Sont-elles des formes subjectives de notre sensibilité, comme Kant l'a prétendu ? Devons-nous attribuer aux objets en eux-mêmes, selon les vues de la philosophie scolastique et de beaucoup d'autres systèmes philosophiques classiques, une constitution matérielle et quantitative, fondement d'une étendue, de mouvements continus et de successions temporelles véritablement objectives ? Cette question sera traitée à l'article MONDE EXTÉRIEUR. Voulant rester dans le présent article sur le terrain de la psychologie, il ne nous reste qu'à examiner comment nous sont données psychologiquement les représentations de l'espace et du temps et à dire un mot de la controverse qui divise les *empiristes* et les *nativistes*.

En ce qui concerne l'espace, la théorie empiriste enseigne, d'une manière générale et sans tenir compte des nuances qui séparent les auteurs, que la représentation de l'étendue n'est nullement primitive, mais est un produit d'élaboration de données sensibles en elles-mêmes absolument inétendues. Les principaux tenants de cette doctrine furent en Angleterre : Stuart Mill, Bain, Spencer; en Allemagne : Lotze, Helmholtz et Wundt. Nos premières sensations, d'après ces philosophes, seraient représentativement inétendues et ne se distingueraient que par la qualité et l'intensité. Nos représentations de l'étendue et de ses dimensions se ramèneraient à la conscience de sensations de mouvements et de parcours : sensations successives, continues, mais inétendues et seulement hétérogènes qualitativement, grâce à des *signes locaux* qualitativement différents selon les endroits du corps où elles se produisent. Cette continuité des sensations susdites, leur simultanéité à certains moments, leur réversibilité qui permettrait de percevoir la même série de A en B et de B en A, nous amèneraient à construire la notion de coexistence spatiale

Pour les nativistes au contraire, l'étendue se révèle comme une donnée primitive et irréductible : deux excitations produites sur des points suffisamment éloignés de la peau (à des distances d'un ou deux millimètres en certaines régions, par exemple au bout des doigts; à des distances de plusieurs centimètres dans le dos) déterminent des impressions qui se caractérisent par une dualité d'un caractère spécial, à savoir dualité par extraposition. Elles ont, si l'on veut s'exprimer ainsi, un *signe local* mais qui est dans ce cas véritablement tel. De même, deux objets lumineux formant sur la rétine deux images suffisamment éloignées (les distances, selon l'acuité visuelle, peuvent être extrêmement petites). Une image couvrant une partie suffisante de la rétine détermine la vision d'une surface. L'impression produite sur la rétine ou sur la sensibilité tactile superficielle par des objets en mouvement, ou sur la sensibilité tactile profonde par les déplacements de nos membres, nous révèlent encore immédiatement des continuums étendus.

D'après quelques nativistes la vision seule ou le tact seul nous donnerait primitivement l'étendue; d'après la plupart, la vision et le tact; d'après certains, toutes les sensations. Quoi qu'il en soit de ces dernières divergences, il semble difficile de ne pas admettre au moins un minimum de nativisme. Comment avec de l'inétendu parviendrait-on jamais à construire une représentation ou une notion quelconque de l'étendue tridimensionnelle ? Autre chose est la continuité successive, la coexistence dans le temps, l'hétérogénéité qualitative (par exemple de pensées, de désirs, de vouloirs) même dotée de signes dits locaux, mais qui en réalité ne le seraient pas; et autre chose est cette hétérogénéité spéciale par extraposition et juxtaposition qui caractérise l'extension. La réversibilité elle-même n'explique rien : entendre les notes d'une mélodie dans leur ordre naturel, puis les entendre dans l'ordre inverse, à supposer même que la mélodie fût combinée de telle sorte que ce retournement n'engen-

drât point de cacophonie, aboutirait tout au plus à l'audition de quelque chose de qualitativement différent mais qui ne suggérerait en aucune façon la simultanéité spatiale.

Ce que nous venons de dire ne signifie pas pourtant qu'il n'y ait place dans notre représentation de l'espace pour aucune élaboration ni éducation. Une élaboration est indéniable dans le rapprochement, l'association, la coordination des données du tact et de la vision; dans la constitution de ce que l'on a appelé les deux *atlas visuel* et *tactile* et dans leur fusion qui permet de passer si facilement des données de l'un aux données de l'autre. Une éducation encore est nécessaire pour parvenir à la *perception distincte* des lignes, surfaces, positions, formes, grandeurs, distances, équilibres. C'est enfin seulement un long travail d'abstraction, de généralisation et de réflexion qui nous conduit aux idées scientifique et métaphysique d'espace.

Il nous est impossible de rapporter ici à propos du temps quelques controverses analogues à celles dont nous avons parlé à propos de l'espace. Elles sont de moindre importance, car on est à peu près universellement d'accord pour reconnaître dans le sentiment de la durée une donnée primitive. Concourent à nous la fournir : la succession de nos opérations mentales telle que nous l'éprouvons dans la conscience, la cœnesthésie par les sensations organiques dues à l'exercice de nos fonctions vitales, le sens kinesthésique par l'impression de la continuité de nos mouvements et changements d'attitude, le tact superficiel, la vision et l'ouïe. Par un travail d'assimilation semblable à celui dont il a été question à propos de l'espace, nous collationnons, associons, combinons entre elles ces différentes données; nous apprenons à distinguer dans le continuum successif des commencements et des fins, des positions d'avant et d'après, des simultanéités, des équivalences et des rythmes naturels ou artificiels qui nous servent à mesurer le temps. Enfin nous parvenons aux idées scientifique et métaphysique de temps. Il est à noter que le présent psychologique ne se confond nullement avec un instant mathématique. Une sensation qui se prolonge moins de 1/100e de seconde nous apparaît comme un instant psychologique sans durée, alors que mathématiquement elle en a une. Nous percevons pratiquement comme notre présent des durées beaucoup plus considérables : notre présent enveloppe toujours un passé immédiat qui s'éloigne et s'évanouit et un élan vers l'avenir. Ne commence véritablement à appartenir au passé psychologique que ce qui exige un rappel de mémoire proprement dit. L'avenir est l'imagination d'un temps avec prévision de sa venue et, s'il s'agit d'un avenir proche, sentiment d'attente.

c) Une troisième question qui se pose est celle de la spécification qualitative de nos sensations. Il s'agit de ce que l'on a appelé les *qualités secondes* par opposition à l'étendue et aux représentations qui en dérivent, formes et mouvements : ces dernières étant désignées sous le nom de *qualités premières*. Nous voyons du bleu ou du rouge, nous sentons du froid ou du chaud, nous éprouvons toute espèce d'odeurs et de saveurs : cela dépend-il uniquement de la nature de l'excitant, ou de la nature du sujet sentant, ou des deux à la fois ?

La physique étudie les excitants sous l'aspect quantitatif : c'est son point de vue propre; mais elle est impuissante à démontrer qu'il n'existe dans le monde que de la quantité et qu'il n'y a pas dans les objets des qualités irréductibles au mouvement.

On constate par ailleurs (loi de l'énergie spécifique des nerfs de la sensibilité, de J. Müller), que les organes sensoriels réagissent non seulement à leurs excitants normaux ou *adéquats* (l'œil à la lumière, l'oreille au son...); mais aussi à d'autres excitants généraux, dits *inadéquats*, tels que les excitations mécaniques, les agents chimiques, l'électricité. Or un sens donné, quel que soit l'excitant qui agisse sur lui, ne répondra jamais que par les sensations qui lui appartiennent en propre : la vue par la couleur, l'ouïe par des sons, le goût par des saveurs. D'où l'on tendrait à conclure que toute la spécification tient à la nature du sujet sentant et de ses appareils récepteurs. Il faut cependant remarquer que les excitants inadéquats supposent en général des conditions assez artificielles d'application; qu'ils ne déterminent des sensations dans un sens que si celui-ci a déjà subi l'influence de son excitant adéquat; enfin que dans les conditions normales n'importe quel excitant sensible n'est pas capable de donner n'importe quelle sensation, mais qu'il y faut un excitant approprié. Il serait donc excessif de conclure que tout dans la spécification dépend du sens.

D'autre part un objectivisme *exagéré* se heurterait, semble-t-il, à des faits difficilement explicables.

Alors que les sciences physiques tendent à nous montrer, de leur point de vue quantitatif qui n'est cependant pas sans relation avec la sensation, nombre d'excitants extérieurs comme s'insérant dans une série continue de phénomènes vibratoires aux vitesses croissantes; il est certain que nos sens opèrent dans cette série des sélections qui s'ordonnent, elles, en séries discontinues qui paraissent *a priori* assez arbitraires. On ne voit pas par exemple pourquoi il serait impossible de posséder d'autres sens capables de percevoir directement l'infra-rouge, l'ultra-violet, les rayons X et les ondes hertziennes. De plus, à ne considérer que les excitants qui agissent sur nous, nous avons vu que tandis que leurs intensités croissent, l'intensité de la sensation croît également, mais selon une loi toute différente. Si l'on ajoute à un poids de 100 grammes, 1 gramme ou 2 grammes, la conscience ne réalise aucune différence. Ajoute-t-on 5 ou 6 gr., la conscience s'aperçoit d'un accroissement. Il en est de même pour les sensations lumineuses, thermiques, sonores. Or pour la sensation, un accroissement inaperçu est un accroissement inexistant. Ou il faudra donc admettre que l'intensité des qualités physiques *a parte rei* varie comme dans la sensation, mais alors avec les nuances propres à chaque sujet, qui ne sont pas négligeables; ou il faudra reconnaître que notre subjectivité joue un rôle en tout cela. La sensibilité tactile et la sensibilité visuelle, avec la variabilité de leur pouvoir séparateur selon les sujets et selon les régions, pourraient donner lieu à des remarques analogues. L'aspect des objets ne serait-il pas *en partie* modifié, si la sensibilité tactile de nos mains n'était pas plus délicate que celle de la peau de la région dorsale; ou si la sensibilité de notre rétine ne l'était pas plus que celle de nos doigts ? Or pourquoi tiendrions-nous la disposition des corpuscules du tact à l'extrémité de nos doigts ou la répartition des cônes et des bâtonnets dans notre rétine pour des absolus ?

Un nombre considérable de phénomènes ne reçoivent non plus que des interprétations vraiment un peu embarrassées dans l'hypothèse d'un objectivisme *absolu*. Pour n'en rapporter que quelques-uns : dans le phénomène dit des *couleurs de contraste*, du blanc par exemple apparaît plus intense s'il est juxtaposé à du noir que lorsqu'il se trouve placé près d'une couleur claire. Le violet sous l'influence du vert-bleuâtre prend un ton pourpre et le vert-bleuâtre se modifie dans le sens du jaune... Si l'on observe dans une chambre éclairée à la fois par le crépuscule et par une bougie les deux ombres projetées par un crayon sur une feuille de papier blanc; on remarquera que l'une est bleue, par contraste avec la couleur jaune du

papier éclairé par la bougie, et l'autre jaune. D'autre part des excitants qui, selon la doctrine objectiviste absolue, doivent être tenus pour qualitativement différents sont tous capables de provoquer la sensation blanc-grisâtre. On l'obtient par n'importe quelle radiation monochromatique sur les parties périphériques de la rétine, par certaines radiations colorées dans les cas de daltonisme, par le mélange simultané ou successif de radiations complémentaires, par la rotation de disques où se trouvent représentées par secteurs les couleurs fondamentales du spectre. D'autres sens que la vue sont sujets aux phénomènes de contraste, par exemple le goût... Certaines substances chimiques, comme le menthol, déterminent des sensations de fraîcheur sans qu'il y ait abaissement de température; d'autres, des sensations de chaleur...

Nous n'ignorons pas qu'aucune de ces difficultés ne reste sans quelque réponse dans la doctrine objectiviste; aussi, dans l'impossibilité où nous nous trouvons de rapporter ici et de discuter en détail objections et réponses, nous ne croirons pas trahir la vérité ni manquer d'impartialité en nous contentant de conclure que, quelle que soit la théorie à laquelle on préfère demeurer attaché, il paraît difficile de ne pas admettre, dans l'état actuel de nos connaissances, la nécessité d'une sérieuse critique des données de la sensation relatives aux qualités secondes avant de se prononcer sur ce qui y correspond *a parte rei*.

Un mot resterait à dire sur les *erreurs des sens*. En réalité, il n'y en a pas : les sens éprouvent ce qu'ils éprouvent dans les conditions normales ou anormales où ils se trouvent; mais ils n'affirment rien. L'erreur est dans le jugement qui accorde par exemple valeur absolue à ce que les sens ne présentent que sous certaines conditions. Il est faux que les parallèles qui fuient devant nous se rapprochent; il n'est pas faux que *pour les yeux* elles se rapprochent. S'il n'y a pas à proprement parler d'erreurs des sens, il y a très fréquemment, en dehors même des cas d'hallucination, des *erreurs de la perception*. Rien d'étonnant, étant donné ce que nous avons dit du caractère complexe de la perception, de l'utilisation qui s'y fait perpétuellement de l'expérience acquise, de la difficulté de distinguer l'apport du dedans et celui du dehors. De là les fausses identifications; de là les fausses lectures, les erreurs de localisation... On se rappelle les vers du fabuliste : de loin

> C'était un puissant navire;
> Quelques moments après l'objet devint brûlot;
> Et puis nacelle, et puis ballot :
> Enfin bâtons flottants sur l'onde.

La Fontaine a supposé que l'objet s'était assez rapproché pour permettre la correction des premières erreurs. Dans une hypothèse différente, il n'aurait assurément pas manqué de gens pour affirmer l'existence du navire et pour certifier, qui plus est sans mentir, qu'ils l'avaient vu, de leurs yeux vu, ce qui s'appelle vu.

Nous ne pouvons donner sur ce vaste sujet de l'expérience de bibliographie détaillée. On consultera de bons manuels classiques : Lahr, Baudin, Roustan, le *Précis de Psychologie* de W. James.

R. Vernay.

2. EXPÉRIENCES DANGEREUSES. —

Sous ce mot nous comprenons certaines hardiesses ou témérités des médecins et des chirurgiens, dans les remèdes, régimes ou opérations qu'ils tentent auprès de leurs malades, avec danger pour leur vie. Ces pratiques ne sont pas nouvelles, mais peut-être plus nombreuses aujourd'hui qu'autrefois, parce que les progrès réalisés en médecine et en chirurgie ont quelque peu grisé les hommes de l'art, les provoquant à toutes sortes d'audaces. Certains jouent avec la santé de leurs clients d'une manière désinvolte, comme s'ils étaient une chair à expérience. Ils n'ont pas le respect de la vie, oubliant qu'elle est quelque chose de sacré, qui appartient à Dieu et à lui seul. Le problème n'est guère différent, si, au lieu du prochain, ils se choisissent eux-mêmes comme sujets de leurs expériences. Ils ne commettent pas d'injustice sans doute, puisque celle-ci n'existe que vis-à-vis des autres, mais ils font injure à Dieu dont ils violent le domaine. Le moraliste proteste contre ces pratiques et les condamne, quand elles sont faites sans raison suffisante et sans prudence. C'est dire que toutes ne sont pas à blâmer, et que certaines peuvent être légitimes. Pour faire le départ des unes et des autres, nous allons rappeler les principes.

Le premier, c'est qu'il n'est permis à personne d'exposer sa vie ou celle du prochain sans nécessité ou raison proportionnée, puisque c'est un bien dont nous n'avons pas la libre disposition et auquel l'on ne peut renoncer quand bon nous semble.

Le deuxième, c'est que le médecin ou le chirurgien s'engage, au moins par un quasi-contrat, à ne rien faire qui puisse nuire gravement à la santé ou à la vie du malade, car celui-ci se met entre ses mains pour être traité avec prudence et sans danger, non pour courir de graves risques. L'homme de l'art qui abuse de son client et lui cause un tort notable par des expériences dangereuses est tenu envers lui à réparation.

Ces expériences dangereuses consistent tantôt dans un remède nouveau dont les effets sont peu connus, tantôt dans une dose plus considérable dont peut résulter la mort ou l'aggravation du mal au lieu de la santé, tantôt dans des pratiques incertaines comme l'hypnotisme qui offre tant de dangers à côté de quelques avantages possibles, tantôt dans des opérations délicates à l'excès, qui échouent plus souvent qu'elles ne réussissent.

Ces expériences sont interdites, en général, à cause de leur danger pour la vie physique ou morale des intéressés. Mais elles ne sont pas intrinsèquement mauvaises, car elles n'ont pas pour but de tuer ou de mutiler un innocent, ni ne produisent certainement un mauvais effet. Ce sont des causes à double effet, l'un bon et l'autre mauvais, qui peuvent être aussi immédiats l'un que l'autre. Le bon effet est, soit la santé recouvrée, soit le soulagement du malade, soit le progrès de la science. Le mauvais est, soit la mort, soit l'augmentation du mal, soit une maladie nouvelle. La question des expériences dangereuses se résout donc d'après les principes qui règlent la causalité à double effet, ou le volontaire indirect. Nous ne pouvons les rappeler ici : on les trouve à l'article Cause. Nous dirons seulement pour quelles raisons on peut légitimer certaines de ces expériences, comme on peut légitimer tout ce qui n'est pas mauvais en soi, mais seulement dangereux, lorsqu'il y a des raisons suffisantes de le poser.

S'il s'agit d'un autre, on doit d'abord le prévenir du danger qu'il court par suite de l'expérience, afin d'écarter toute injustice. Non pas que son consentement autorise tout, car il ne peut permettre que l'on attente à sa vie, mais il fait qu'on ne lui causera pas un tort malgré lui, ce qui est le propre de l'injure.

Puis l'on doit considérer si les résultats voulus sont en proportion du péril auquel on expose. Il y a là une marge considérable à l'appréciation individuelle, et aussi une telle variété de circonstances que le jugement à porter est très complexe, et souvent difficile. On doit juger honnêtement et sagement, au besoin consulter les hommes prudents et consciencieux.

Un bien commun à obtenir, par exemple le progrès scientifique, a une grande valeur, qui peut légitimer bien des dangers. Si l'on peut, et quelquefois l'on doit

sacrifier sa vie pour son pays, il peut être permis de la sacrifier pour la science. On admire les héros patriotes; pourquoi n'admirerait-on pas les héros scientifiques ? On a toujours loué ceux qui sont tombés victimes volontaires de leurs découvertes.

Ce qui est à condamner, c'est la légèreté des expérimentateurs inexpérimentés, qui, sans réflexion ni sagesse, se lancent dans des essais dangereux qui ne sont pas compensés par un bon résultat, au moins probable.

Si ces sortes d'expériences sont parfois permises, l'on ne saurait obliger les malades à s'y soumettre, car ils peuvent préférer leur mal présent au mal futur possible. La charité pour eux-mêmes ne leur fait pas un devoir de tenter n'importe quoi et à n'importe quel prix, pour recouvrer la santé ou retarder un peu de temps la mort.

Les expériences dangereuses sont légitimes, presque sans conditions, sur les animaux et les condamnés à mort. La raison est évidente, c'est que ceux-ci n'ont pas ou plus un droit à la vie; par suite ils n'ont pas le devoir de la conserver, et l'on n'est pas tenu de la respecter. Cependant, l'on doit éviter de leur causer des souffrances notables, car il est immoral de faire souffrir qui que ce soit, sans nécessité ou sans de très graves raisons.

François Girerd.

EXTASE. — L'extase (ἔκστασις, *extra stare*) est comme une sortie de l'esprit hors de lui-même. Les mystiques la désignent aussi par les mots : *excessus mentis*. Dans l'extase, l'âme sort de son milieu ordinaire, s'élève au-dessus de ses modes communs de connaître et de sentir, et, conséquemment, atteint d'autres objets que ceux qu'elle est accoutumée d'atteindre ou atteint les objets qui lui sont propres selon un degré, une mesure qui dépasse le degré, la mesure où s'arrête son ordinaire activité. (S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. xxviii, a. 3.)

Le *ravissement, raptus*, est l'extase violente, brusque. (S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. clxxv, a. 1 et 2.)

I. — Dans l'extase, les facultés de connaître et de sentir se concentrent, s'absorbent en un objet, en Dieu chez les mystiques chrétiens. C'est la contemplation extatique, l'union extatique. L'union extatique est une des étapes de l'union mystique. Voir Contemplation.

L'âme en état d'union extatique a une perception comme expérimentale de Dieu, perception où l'âme se tient passive, laissant le divin agir sur elle, l'impressionner, l'imprégner, *patiens divina*, selon l'expression du pseudo-Denys (*Des Noms divins*, chap. II, § 9). Cette prise de possession de l'âme par Dieu est loin de laisser celle-ci inerte. Le Dieu de vie, en s'unissant à l'âme, lui communique la vie, excite en elle et met en action toutes les puissances profondes de vie. Mais cette activité de vie se produit par rejaillissement, par le contre-coup de l'action divine sur l'âme : c'est la réponse à cette action.

Cette union à Dieu selon un mode excellent, avec toutes les lumières, tous les enrichissements qu'elle apporte à l'âme, constitue la partie précieuse de l'extase C'est par là qu'elle est sanctifiante. Cependant les auteurs s'attachent surtout à l'extase par son côté extérieur, par les effets qu'elle produit sur la sensibilité, effets plus tangibles et par là même se prêtant mieux à l'étude. Quels sont ces *effets ?*

a) Dans l'extase, l'âme s'affranchit des sens. Il y a *alienatio a sensibus*. Cela veut dire que l'âme suspend le concours qu'elle donnait aux sens comme organes et instruments de connaissance. Par suite, leur activité en tout ce qui est connaissance est elle-même suspendue « Le plus souvent, écrit sainte Thérèse, le sentiment se conserve, mais on éprouve je ne sais quel trouble, et bien qu'on ne puisse agir à l'extérieur, on ne laisse pas d'entendre; c'est comme un son confus qui viendrait de loin. Toutefois, même cette manière d'entendre cesse lorsque le ravissement est à son plus haut degré, je veux dire lorsque les puissances entièrement unies à Dieu demeurent perdues en lui. Alors, à mon avis, on ne voit rien, on n'entend rien, on ne sent rien. » (*Vie écrite par elle-même*, chap. xx.)

b) Le cours de la vie végétative, circulation du sang, respiration, battement du cœur, se ralentit. « L'âme, dit encore sainte Thérèse, dans ces ravissements, semble quitter les organes qu'elle anime. On sent d'une manière très sensible que la chaleur naturelle va s'affaiblissant, et que le corps se refroidit peu à peu, mais avec une suavité et un plaisir inexprimables... Tant que le corps est dans le ravissement, il reste comme mort, et souvent dans une impuissance absolue d'agir. Il conserve l'attitude où il a été saisi : ainsi, il reste sur pied ou assis, les mains ouvertes ou fermées, en un mot dans l'état où le ravissement l'a trouvé... Pour n'être pas troublée par les sens, les moindres de ses ennemis, l'âme les suspend à son gré, parce que telle est la volonté du Seigneur. Les yeux demeurent presque tout le temps fermés, quoiqu'on ne voulût pas les fermer; et si quelquefois ils s'ouvrent, ils ne distinguent ni ne remarquent rien, ainsi que je l'ai déjà dit. En cet état, le corps a perdu tout pouvoir d'agir. » (*Ibidem.*)

A cette sorte d'inertie vitale il y a cependant des exceptions. Le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne a été composé dans l'extase. Trois de ses intimes écrivaient sous sa dictée. C'est la merveille que raconte le P. Raymond de Capoue, confesseur de la sainte et son biographe très autorisé... « De retour à Sienne, dit-il, Catherine, s'occupa diligemment de la composition d'un livre, qu'elle a dicté en langue vulgaire sous le souffle de l'Esprit d'en haut. Elle pria les secrétaires qu'elle avait près d'elle pour écrire les lettres qu'elle envoyait en divers pays, d'être attentifs à l'observer pendant les extases qu'elle avait si fréquentes, et de mettre à ce moment avec soin par écrit ce qu'elle dicterait. Ils s'acquittèrent exactement de leur tâche. ... Ce qu'il y a de singulier et de merveilleux en cette dictée, c'est qu'elle la fit toute alors que son esprit ravi enlevait à ses sens toute opération qui leur fût propre. Ses yeux ne voyaient pas, ses oreilles n'entendaient pas, son odorat ne percevait aucune odeur, son goût aucune saveur, son toucher n'avait plus de sensibilité tant que durait le ravissement. Et cependant, par l'action du Seigneur, c'est en pareil état qu'elle dicta tout ce livre. » (*Vita S. Catharinæ Senensis. Acta SS.*, die 30ª Aprilis, t. xii, p. 945.) Dans sa déposition au procès de canonisation, Francesco Malevolti, un de ses secrétaires, rapporte que parfois la sainte dictait trois lettres à la fois. « Par instant, elle se voilait le visage, ou levait les yeux au ciel en joignant les mains. Parfois, elle entrait en extase, et même en cet état, elle continuait à dicter. »

On rapporte de même de sainte Catherine de Ricci, de sainte Madeleine de Pazzi, de sainte Angèle de Foligno qu'elles parlaient dans l'extase. Cas plutôt exceptionnel. Sainte Thérèse décrit ce qui se passe d'ordinaire dans l'extase quand elle dit : « Les sens ne sont à l'âme d'aucune utilité; ils entravent plutôt sa jouissance et lui nuisent au lieu de la servir. Parler devient impossible : on n'arrive pas à former intérieurement un seul mot, et quant à l'articuler, le plus violent effort n'en donne pas le moyen. C'est que toutes les forces extérieures défaillent. » (*Vie*, chap. xviii.)

Il est manifeste que l'extase des mystiques n'a pas de loi absolue. Si certaines manières d'être, certains ensembles de phénomènes se rencontrent plus fréquemment et nous semblent obéir à une certaine

logique, rien ne nous permet d'affirmer que ces phénomènes sont de leur nature nécessaires et indissociables. Dieu se réserve le pouvoir de les disjoindre. Il arrivait à saint François d'Assise de ne pas se rendre compte des lieux qu'il parcourait. Le soir, il demandait si l'on atteindrait bientôt tel village qu'il avait traversé pendant le jour. Perdu en Dieu par une longue extase qui faisait qu'il ne voyait rien, n'entendait rien, ne sentait aucun contact, qu'il ne parlait pas de toute la journée, cependant il marchait, ou lorsqu'il s'avançait malade, monté sur un âne, il se prêtait à tous les mouvements que cette façon de voyager demandait. Il arriva, raconte-t-on, à sainte Madeleine de Pazzi de grimper sans échelle le long d'une colonne de l'église. Le même fait est rapporté de Catherine Emmerich quand elle était sacristine et qu'il y avait à nettoyer ou à orner quelque endroit inaccessible. Par contre, sainte Catherine de Sienne avait parfois les muscles si tendus dans l'extase qu'un jour que sa mère voulait dans sa simplicité lui redresser le cou, elle faillit le lui rompre.

L'extase tantôt s'accompagne de délices enivrantes, tantôt d'angoisse. A lire sainte Thérèse, il semble que l'extase profonde passe d'abord par un stade d'appréhension et d'effroi. L'âme sent que tout ce qui est terrestre, matériel va lui manquer. Elle comprend que Dieu demande au corps lui-même un détachement total, absolu. « Puis viennent les suprêmes angoisses du trépas. Mais il y a dans cette agonie de la souffrance un si grand bonheur que je ne sais à quoi le comparer. C'est un martyre ineffable à la fois de douleur et de délices. » Et chose étrange, il arrive que cet état violent qui semblerait devoir laisser le corps épuisé lui rend vigueur. « Souvent, dit sainte Thérèse, le corps, infirme et travaillé de grandes douleurs avant l'extase, en sort plein de santé et admirablement disposé pour l'action. » *(Vie*, chap. xx.)

c) Le phénomène le plus remarqué et le plus souvent signalé dans l'extase, c'est, selon un terme moderne, la *lévitation.* L'extatique est soulevé au-dessus du sol. Ici encore très variées sont les manifestations, même chez le même sujet. Écoutons sainte Thérèse décrivant, si on peut ainsi parler, une attaque brusquée de l'Esprit de Dieu : « Tous mes efforts pour résister étaient vains. Mon âme était enlevée, ma tête suivait presque toujours ce mouvement sans que je pusse la retenir, et quelquefois tout mon corps était enlevé de telle sorte qu'il ne touchait plus à terre. J'ai été rarement ravie de cette manière. Cela m'est arrivé un jour que j'étais au chœur avec toutes les religieuses, et prête à communier. Ma peine en fut extrême, dans la pensée qu'une chose si extraordinaire ne pouvait manquer de causer beaucoup d'émoi... En plus d'une circonstance j'ai fait ce que je fis le jour de la fête du saint patron (saint Joseph) de notre monastère. Pendant le sermon auquel assistaient plusieurs dames de qualité, je vis que la même chose allait m'arriver; je me jetai soudain à terre, mes sœurs accoururent pour me retenir, tous leurs efforts furent inutiles, et le ravissement ne put échapper aux regards.» *(Vie*, c. xx.) Et encore : « Lorsque je voulais résister, je sentais sous mes pieds des forces étranges qui m'enlevaient; je ne saurais à quoi les comparer. Nul autre de tous les mouvements qui se passent dans l'esprit n'a rien qui approche d'une telle impétuosité. C'était un combat terrible, j'en demeurais brisée. Quand Dieu veut, toute résistance est vaine : il n'y a pas de pouvoir contre son pouvoir. » *(Ibidem.)*

Parfois le ravissement se produit avec plus de douceur. « Souvent, dit encore la sainte, mon corps en devenait si léger qu'il n'avait pas de pesanteur. Quelquefois, c'était au point que je ne sentais plus mes pieds toucher à terre. » *(Ibidem.)* Dans la vie de plusieurs saints, on voit que le rapt se faisait insensiblement, et s'accompagnait d'une irradiation bienheureuse du visage.

d) Variable aussi *le temps* de l'extase. Les vies des saints présentent un grand nombre d'extases qui ont duré plusieurs heures. La bulle de canonisation de saint Thomas de Villeneuve mentionne qu'une fois, en lisant l'office de l'Ascension, il fut saisi par l'extase, et resta douze heures suspendu en l'air. L'extase même peut se prolonger plusieurs jours, comme il arriva pour la bienheureuse Angèle de Foligno, sainte Catherine de Sienne, sainte Claire de Montefalco, la bienheureuse Blanche de Rieti, Marine d'Escobar, sainte Colette, sainte Madeleine de Pazzi. Une créance longtemps accréditée en Espagne attribue à saint Ignace un ravissement qui dura huit jours.

Sainte Thérèse a-t-elle sur ce point une doctrine particulière ? Ne dit-elle pas que l'extase d'ordinaire est courte ? Il semble bien qu'elle a ici en vue uniquement la suspension de *toutes* les puissances. Cette suspension *totale* « ne dure jamais longtemps; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré... Toutes les fois que cette suspension générale a lieu, il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances revienne à elle. La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine... Elle les ramène et les suspend de nouveau; elles demeurent ainsi tranquilles quelques moments et reprennent ensuite leur vie naturelle. L'oraison peut avec ces alternatives se prolonger, et se prolonge de fait pendant quelques heures. » *(Vie*, chap. xviii.) « Quoique d'ordinaire on ne perde pas le sentiment, il m'est arrivé d'en être entièrement privée. Ceci a été rare, et a duré fort peu de temps... Le ravissement se prolonge quelquefois plusieurs heures. — C'est qu'il n'est pas continu. » *(Vie*, chap. xx.)

II. — Ce qu'il importe de remarquer, c'est que l'extase, considérée en ses manifestations extérieures, n'est ni *le tout* ni *le point culminant* de l'état mystique. Significative est à cet égard la thèse formulée par Barthélemy Saint-Hilaire au début de son livre sur l'*École d'Alexandrie* et résumée dans l'article *Extase* du *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Franck. Pour lui, l'extase explique tout le mysticisme, est le but de tout mysticisme. Ainsi pensent beaucoup de psychologues modernes, comme Pierre Janet et William James. Ce qu'il faut dire, c'est que l'extase occupe dans la vie des mystiques une place d'exception. Qu'il s'agisse de l'union extatique avec élévation au-dessus du sol ou avec simple enchaînement de l'activité extérieure et des facultés imaginatives, on peut compter les heures qu'elle occupe dans la vie des mystiques connus. Il n'est même pas démontré que tous les mystiques passent par l'état de suspension de l'extase.

Il faut ajouter, pour être exact, que l'extase n'est pas le sommet de la vie mystique. Ce n'en est qu'une étape. L'âme, au témoignage des mystiques eux-mêmes, peut s'élever à un degré supérieur, où la vision de Dieu, affranchie des premières ténèbres, devient plus claire, où l'union avec l'absolu n'est pas transitoire, mais permanente, où, par un heureux contrecoup de cette union, les passions sont entièrement soumises à la raison, et la raison à Dieu. Mais, en même temps, les puissances de l'âme, purifiées et fortifiées par le procédé *éducatif* de l'extase, recouvrent leur exercice, l'activité sensorielle et l'activité motrice entrent de nouveau en jeu. L'entendement, la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper et s'appliquer aux affaires du dehors. Ceux qui ont à traiter avec ces âmes ne s'aperçoivent pas que leur pensée s'alimente de la plus sublime contemplation, qu'elle reste unie à Dieu sans s'y absorber.

État admirable de repos et d'activité. C'est l'*union consommée*, l'*union transformante*, appelée encore *mariage spirituel*. En ce plein épanouissement, la vie mystique dépasse le degré extatique.

III. *Y a-t-il des extases naturelles ?* — Sur ce point, les auteurs se divisent. Les uns admettent le fait d'extases naturelles : ils invoquent l'autorité de saint Thomas, lequel *(Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXV, a. 1) distingue les extases en naturelles, démoniaques, divines. D'autres, acceptant la possibilité de l'extase naturelle, nient qu'on en ait vraiment constaté la réalité.

Pour résoudre la question, il importe de la faire porter uniquement sur l'extase proprement dite, celle qui consiste dans une concentration intense de l'intelligence et de l'imagination sur un objet avec abolition de la sensibilité. Il est manifeste que l'application de l'âme à un objet la rend étrangère aux autres objets : *Intensa meditatio unius abstrahit ab aliis* (S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVIII, a. 3). Mais arrive-t-il que la concentration des facultés de connaissance sur un objet aille jusqu'à l'abolition totale de la sensibilité ? Dans les cas relatés de philosophes, de mathématiciens, de chercheurs, comme Archimède, on ne peut dire que la sensibilité soit totalement suspendue. On pourrait à plus juste titre invoquer l'exemple de saint Thomas qui, ayant à subir l'application du cautère à la jambe, se mit au lit avant l'intervention du médecin, s'absorba dans ses spéculations et ne perçut pas la brûlure. Rien n'indique qu'il s'agisse ici d'une extase d'origine divine. Excitation douloureuse, mais, en somme, locale et d'une intensité restreinte, quoi qu'on dise de la délicatesse de tempérament de saint Thomas. On cite chez d'autres personnages des exemples du même genre. Un autre fait qu'on raconte du saint docteur, la chandelle qui lui brûlait les doigts sans qu'il s'en aperçût, se rattacherait plutôt à l'extase divine.

Les Alexandrins, Plotin, Proclus, Jamblique ont prétendu enseigner l'art de produire l'extase. Elle s'obtiendrait par une simplification voulue, méthodique des opérations de l'âme. Cette simplification irait jusqu'à suspendre l'exercice de toutes les opérations imaginatives ou inférieures, ne laissant en jeu que la seule activité intellectuelle. Mais on se trouve ici en présence d'un engourdissement de la personnalité entière, connaissance et sensibilité, plutôt que d'une extase. Ou si l'on veut voir en cela une extase, c'est une extase d'immobilité que le Sage produit en faisant le vide en sa pensée. Telle l'extase du Yoghi indou qui se perd dans le nirvâna.

Tout autre est l'extase des mystiques chrétiens. L'objet auquel le mystique chrétien ramène toute sa pensée, où il s'absorbe et se perd, ce n'est pas l'être réduit à sa plus simple entité, c'est l'Absolu, c'est Dieu, Dieu qu'il considère comme le principe premier de toute réalité, comme le terme final de toute activité. Simplification non par appauvrissement, mais par coordination; conséquemment simplification d'enrichissement. La vie du mystique gagne en intensité ce qu'elle se retranche en dispersion. Elle ne se concentre que pour se fortifier et se répandre ensuite sur tout ce qui participe de son objet principal. Le sage bouddhiste, s'il cherche lui aussi l'absolu, prétend le contempler en lui-même coupé de toute relation avec le monde créé. Autour de cet objet, qu'il simplifie à la façon d'un point mathématique, sa pensée s'alanguit, s'engourdit, s'exténue et se dissout.

Il est, au contraire, à remarquer que les grands mystiques chrétiens ont été des actifs. Chez eux, la contemplation était ordonnée à l'action et l'action était soutenue par la contemplation, double activité intérieure et extérieure, non juxtaposée, mais fondue par une pénétration réciproque, activité simultanée dans la mesure possible. William James trouverait presque sainte Thérèse « trop débrouillarde ». Il présente saint Ignace comme un vrai mystique et ajoute : « Son mysticisme a fait de lui un des plus grands hommes d'action que le monde ait connus. » *(L'Expérience religieuse*, p. 351.)

C'est aussi par l'activité que l'extase des mystiques chrétiens se distingue le plus manifestement de l'hypnose et de la catalepsie. L'état hypnotique ou cataleptique est stérile, en même temps qu'il est de pure inertie. Le sujet, mis en cet état, est incapable de toute conception personnelle, de toute initiative, même de toute réaction. C'est une chose inerte et purement passive aux mains de celui qui le domine. Au sortir de l'hypnose ou de la catalepsie, peut-être exécutera-t-il un commandement donné, jamais il ne cherchera à réaliser une idée qui lui appartienne, encore moins une entreprise conçue avec méthode et demandant un effort continu. Tout au contraire, que de grandes pensées, que de vastes desseins conçus, nourris, renouvelés dans l'extase des mystiques chrétiens! En s'unissant à Celui qui est vie, le mystique chrétien reçoit un admirable, un indéfini accroissement de sa vie supérieure.

Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, ch. XVIII, XX; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVIII, a. 3; IIª IIæ, q. XLXXV, a. 1, 2; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e édit., Paris, 1923, ch. XIII, XVIII, XXXI, § 3; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e édit., Paris, 1895, p. 355-384; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, 2e édit., Paris, 1923, t. I, p. 197-210; t. II, p. 158-243; L. Roure, *En face du fait religieux*, Paris, 1908, p. 151-158.

Avec des réserves nombreuses : Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 138-150; William James, *L'expérience religieuse*, trad. F. Abauzit, Paris, 1906, p. 327-352.

Lucien ROURE.

EXTERNATS DE LYCÉENS. — L'œuvre ainsi nommée a été fondée, il y a un peu plus de cinquante ans, par l'abbé Thenon, ancien professeur de lycée. Tandis qu'il était élève de l'École Normale Supérieure, le jeune Thenon se dépensait déjà pour l'apostolat des patronages, et il avait continué de le faire alors qu'il était devenu membre de l'Université. Le voici prêtre, à l'âge de trente-six ans. C'est, rue de l'Estrapade, dans le local même de son cher patronage de Sainte-Mélanie qu'il établit ce qu'il considère comme son premier patronage de lycéens : l'École Bossuet. Il a quelques bons collaborateurs, et Mgr Darboy encourage ses efforts. La même bienveillance est accordée à l'œuvre soit à Paris, soit à Lyon, par les archevêques qui s'y succèdent. Si bien que, aujourd'hui, l'on compte, dans ces deux villes, six externats de lycéens : à Lyon, l'école Ozanam; à Paris, l'école Bossuet, l'école Fénelon, l'école Massillon, l'école Gerson et l'école Rocroy-Saint-Léon. Les cinq externats de Paris, ensemble, atteignent le nombre de 2 500 élèves catholiques répandus dans presque tous les lycées de notre capitale.

« Notez bien ceci, qui est essentiel, écrit à ce propos M. Dibildos, supérieur de l'école Bossuet, *Les patronages et les externats de lycéens*, Paris, 1923 : ces 2 500 élèves sont pris dans les lycées, et non pas dans nos collèges libres. Ce sont des enfants que leurs familles veulent au lycée, parce qu'elles tiennent expressément à l'instruction universitaire. Quand l'un d'eux, pour une raison ou pour une autre, quitte nos externats ecclésiastiques, ce n'est presque jamais pour entrer dans une maison d'éducation religieuse intégrale. Nos élèves sont donc, avant tout et indépendamment de nous, des lycéens. Il faut donc ajouter au nombre des enfants et des jeunes gens élevés chrétiennement dans tous nos collèges libres de Paris, ces

Regis College Library

2500 lycéens élevés chrétiennement dans leurs externats, et qui, sans leurs externats, n'auraient, pour la plupart, aucune éducation religieuse méthodique et suivie. »

C'est une œuvre éminemment utile que font ainsi les prêtres dévoués, tour à tour surveillants, professeurs, répétiteurs, catéchistes, confesseurs et directeurs de conscience qui en sont les ouvriers très méritants.

Mais ces ouvriers ne sont pas assez nombreux. « Les externats de lycéens voient, depuis quelques années, le nombre de leurs élèves grandir de façon continue. » Et il est probable qu'il irait croissant encore, si le nombre des externats de ce genre ou de leurs maîtres augmentait lui-même. A eux seuls, les lycées de Paris ont une population de quinze mille élèves environ, de six à vingt ans. Or, « chose que beaucoup de prêtres oublient ou ignorent, écrit M. Dibildos, ce sont les enfants des familles catholiques qui forment, dans les lycées de France, la catégorie la plus nombreuse. » Il faut le déplorer, assurément. Mais il faut bien se dire que le mal n'est pas près de s'atténuer ni, surtout, de disparaître : l'État a supprimé ou fort malmené les maisons rivales; il subventionne les lycées, qui peuvent ainsi exiger des frais moindres d'études; enfin, les parents, même chrétiens, continueront longtemps de craindre que le fait, pour les enfants, d'avoir fréquenté une école privée ne leur soit un jour préjudiciable. Il semble à ces familles que d'avoir appartenu à un externat de lycéens n'aura pas de si fâcheux effets. Le mieux, donc, est de chercher au mal le remède, l'unique remède qui ait chance d'être efficace.

Maintenons et développons toutes nos institutions d'enseignement secondaire; ne cessons pas d'y procurer, avec une éducation meilleure, un enseignement qui soit au moins égal à celui des lycées; appliquons-nous à y attirer et à y garder le plus grand nombre possible d'enfants catholiques : un bon collège obtiendra, en général, de ses élèves ce qu'un externat de lycéens ne donnera que plus difficilement.

Mais, comme le dit encore M. Dibildos, « dans certains diocèses et dans quelques grandes villes, là où se trouvent, en grand nombre, des familles qui, toutes catholiques qu'elles soient, sont décidées, avec ou sans notre éducation, à demander à l'Université son instruction secondaire pour leurs enfants », là seulement, mais là sûrement, un externat de lycéens ecclésiastique a sa place marquée.

Nos patronages trouvent beaucoup de jeunes prêtres pour s'y dévouer. Pourquoi quelques-uns d'entre ceux-ci n'iraient-ils pas dans ces externats de lycéens, où le « patronage intégral » se présente à eux et où la moisson s'offre si abondante ?

Ajoutons qu'un « Externat de lycéennes », dont la direction, quoique laïque, est pleinement catholique, vient d'être fondé à Versailles avec l'encouragement de Mgr Gibier.

J. Bricout.

EXTRÊME-ONCTION. — I. Notes historiques. II. Théologie. III. Droit canon et liturgie. IV. Préparation et réception.

I. Notes historiques. — Nous ne pouvons, à dire vrai, essayer ici même une simple esquisse de l'histoire de l'extrême-onction. Il vaut mieux, en ces notes, jalonner la route, en signalant et en étudiant rapidement quelques textes d'une importance particulière. On sait d'ailleurs que dans la période primitive les allusions à l'extrême-onction sont très rares.

1. *Le texte de saint Jacques.* — Parmi d'autres conseils, saint Jacques, dans son épître, v, 14, 15, adresse aux chrétiens cette recommandation : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les prêtres (*presbytres*) de l'Église, et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira, et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis. »

La tradition catholique, authentifiée par le concile de Trente, sess. xiv, a vu dans le texte de saint Jacques la promulgation d'un rite sacramentaire institué par le Christ, rite sur lequel nous n'avons d'ailleurs pas d'autre renseignement scripturaire bien net. Ce rite consiste en une onction d'huile accompagnée d'une prière. Il est accompli par les *presbytres*, c'est-à-dire, suivant l'enseignement traditionnel canonisé à Trente, non les anciens en vertu de l'âge, mais les membres de la hiérarchie revêtus d'un caractère spécial, évêques ou prêtres.

2. *Le sacramentaire de Sérapion.* — Bien qu'on puisse chercher en plusieurs Pères anciens des allusions à l'extrême-onction, il faut, en l'état actuel de nos connaissances, descendre jusqu'au milieu du ive siècle pour rencontrer un texte parfaitement clair où il en soit question. Ce texte se trouve dans le célèbre sacramentaire de Sérapion de Thmuis, le contemporain et l'ami d'Athanase. Il convient d'ailleurs d'observer que les prières contenues dans ce sacramentaire peuvent remonter plus haut que Sérapion.

Le sacramentaire de Sérapion nous offre deux prières sur l'huile : une prière générale sur l'huile et l'eau que les fidèles présentent pour les faire bénir et s'en servir ensuite, et une autre prière d'un caractère plus déterminé, dont voici la traduction littérale :

Bénédiction sur l'huile des malades ou sur le pain ou l'eau.

Nous t'invoquons, toi qui as toute puissance et énergie, toi Sauveur de tous les hommes, Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et nous te prions d'envoyer, du haut des cieux de ton Fils unique, une énergie guérissante sur cette huile, afin que pour ceux qui en seront oints ou qui useront de ces tiennes créatures, elle tourne en perte de toute langueur et infirmité, en guérison de tout démon, en expulsion de tout esprit impur, en rejet de tout esprit mauvais, en extirpation de toute fièvre et glace et de toute faiblesse, en grâce bonne et rémission des péchés, en remède de vie et de salut, en santé et intégrité d'âme, corps et esprit, en vigueur parfaite. O Seigneur, que tout travail satanique, tout démon, toute embûche de l'adversaire, toute plaie, toute peine, toute douleur, toute souffrance ou soufflet ou violence ou ombre mauvaise craigne ton saint nom que nous invoquons maintenant et le nom de ton Fils unique, et qu'ils s'en aillent du dedans et du dehors de ces tiens serviteurs, afin que soit glorifié le nom de celui qui pour nous fut crucifié et ressuscita, de celui qui porta nos langueurs et nos infirmités, Jésus-Christ, qui doit aussi venir juger les vivants et les morts, car par lui à toi gloire et empire en l'Esprit Saint et maintenant et pour tous les siècles des siècles. Amen. *Didascalia et Constitutiones*, éd. Funk, t. II, p. 190.

L'importance de ce texte ne saurait échapper. Sans doute, on lit dans le titre : prière sur l'huile des malades ou sur le pain ou sur l'eau; mais de quelque manière qu'on explique cette addition du pain et de l'eau, il reste clair que le texte porte pour ainsi dire exclusivement sur l'huile. La comparaison avec l'autre prière générale sur l'huile et l'eau, du même sacramentaire, montre que nous sommes ici en présence d'une bénédiction particulièrement solennelle, d'une bénédiction réservée à l'huile des malades. Cette bénédiction se rattache, dans le recueil de Sérapion, à un groupe de bénédictions sur les personnes ou les choses d'un caractère sacramentaire accusé. Enfin, parmi les effets attribués à l'onction, se trouvent non seulement des effets de guérison, mais des effets spirituels de rémission des péchés, mis très nettement en relief. On ne peut douter qu'il s'agisse ici d'une bénédiction sur l'huile destinée à un rite sacramentaire.

3. *La lettre du pape Innocent Ier.* — Le pape Innocent Ier, consulté sur divers points de discipline ecclé-

siastique par Decentius d'Eugubium, parle dans sa réponse de l'extrême-onction. Il rappelle le texte de saint Jacques, et l'explique des malades. C'est à l'évêque qu'il appartient de faire le chrême (*chrisma*, au sens étymologique, huile pour l'onction). Quand l'évêque a béni l'huile (*chrisma conficere*), les prêtres peuvent l'appliquer aux malades. Decentius, embarrassé par le texte de saint Jacques où il est question des prêtres, se demandait si l'évêque pouvait appliquer aussi l'huile aux malades. Si les prêtres le peuvent, répond Innocent, à plus forte raison l'évêque; mais « empêchés par leurs autres occupations, les évêques ne peuvent aller à tous les malades. Que si l'évêque le peut ou s'il juge convenable d'aller visiter tel malade, de le bénir, de le oindre du chrême, celui-là sans conteste peut oindre qui peut confectionner le chrême. » *P. L.*, t. XX, col. 560.

D'un passage de la lettre d'Innocent Ier, passage d'ailleurs obscur et de traduction incertaine, il résulterait que le pape reconnaîtrait aussi à tous les fidèles le droit de faire des onctions. Mais quelle portée attribuer à cette onction faite par les fidèles, c'est ce qu'il est malaisé de déterminer. L'insistance d'Innocent Ier à parler des onctions faites par l'évêque ou les prêtres donne à supposer que l'onction, pratiquée par les simples fidèles, ne rentre pas dans les rites officiels de l'Église.

4. *Le Liber ordinum mozarabe.* — Le *Liber ordinum*, édité par dom Férotin dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, témoigne pour l'antique liturgie des Églises d'Espagne. Il contient, sous le titre de *Ordo ad visitandum infirmum*, un rituel de l'extrême-onction que dom Férotin estimait antérieur à l'invasion des Barbares. L'onction de cet *Ordo* est unique : elle consiste en un signe de croix sur la tête avec l'huile bénite; cette onction s'accompagne des paroles suivantes, que l'on peut considérer comme la forme la plus ancienne que nous connaissions de l'extrême-onction : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti regnantis in secula seculorum. Amen.*

Suivent une série de prières qui mentionnent le double effet spirituel et corporel du sacrement. La cérémonie s'achève par une dernière bénédiction : « Que le Seigneur soit propice à toutes tes iniquités et guérisse toutes tes langueurs. Qu'il rachète ta vie de la ruine, et rassasie de biens ton désir. *Amen.* Et qu'ainsi le Seigneur t'accorde remède du cœur et du corps pour qu'à lui toujours tu rendes grâces. *Amen.* »

5. *Le sacramentaire grégorien.* — Le sacramentaire dit grégorien, édition de dom Ménard, contient sous ce titre : *Oratio ad visitandum infirmum*, un rituel de l'extrême-onction auquel dom Ménard ajouta, dans ses *Notæ*, trois autres rituels antiques. Dans l'état où elles se présentent à nous, ces pièces ne doivent pas être antérieures au VIIIe siècle, mais peuvent contenir des éléments plus anciens.

Ces rituels comportent, avec les onctions et l'imposition des mains, d'assez longues prières; on trouve dans l'un d'eux les litanies des Saints, qui devaient se détacher du rituel de l'extrême-onction et former une cérémonie à part sous le nom de litanies des agonisants.

Le rituel édité dans le texte du sacramentaire prévoit des onctions du cou, des épaules, de la poitrine, et de l'endroit où le malade a le plus mal, *in loco ubi plus dolor imminet.* Un tel rite accentuait le caractère de remède cherché dans le sacrement. Le même rituel fait observer que beaucoup de prêtres s'y prennent d'une autre manière; ils oignent le malade sur les cinq sens, faisant une croix et disant : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.*

Les rituels donnés en appendice par dom Ménard, et qui paraissent plus récents, indiquent des onctions pour la tête, les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, le cou, la poitrine, les épaules, les mains, les pieds, *ubi plus imminet*, et aux jointures des membres. La forme est indicative :

> Je te oins la tête de l'huile sanctifiée au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, pour que, oint comme le soldat et préparé à la lutte, tu puisses surmonter les phalanges aériennes.
>
> Je te oins les yeux de l'huile sanctifiée pour que tout ce que tu as commis par d'illicites regards soit expié par l'onction de cette huile...
>
> Je te oins les mains de l'huile sacrée pour que tout ce qu'elles ont accompli par œuvre illicite ou mauvaise soit effacé par cette onction... *In sancti Gregorii librum sacramentorum notæ*, note 923, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 527.

Dans tous ces rituels, la communion sous les deux espèces suivait l'extrême-onction. On trouve pour conclure cette belle prière : « Que le Seigneur Jésus-Christ soit auprès de toi, pour te défendre; au-dedans de toi, pour te refaire; autour de toi, pour te protéger; en avant de toi, pour te conduire; en arrière de toi, pour te justifier; au-dessus de toi pour te bénir. » *Ibid.*, col. 525.

II. Théologie. — 1. *Caractère sacramentel de l'extrême-onction.* — Le concile de Trente enseigne que l'extrême-onction est vraiment et proprement un sacrement, institué par le Christ notre Seigneur, promulgué par Jacques l'apôtre frère du Seigneur. L'extrême-onction n'est donc pas une simple cérémonie, mais un rite par lui-même efficace, et qui opère la grâce qu'il signifie.

2. *Matière.* — La matière éloignée est l'huile d'olives. Dans l'Église latine, l'huile des malades doit être bénite par l'évêque, ou par un prêtre qui a obtenu la faculté spéciale du Siège apostolique. Cette bénédiction s'accomplit le jeudi saint. Voyez Carême, X, *le jeudi saint*, et Huiles (saintes).

La matière éloignée est appliquée par des onctions, qui constituent la matière prochaine. Nous venons de voir que le nombre et la place des onctions ont varié. Les onctions conservées aujourd'hui sont celles des yeux, des oreilles, des narines, des lèvres, des mains et des pieds. Rituel romain et Code, can. 947.

3. *Forme.* — Nous avons vu la forme indicative employée dans certains rituels anciens. Elle fit place avant le XIIIe siècle à la forme déprécative. Saint Thomas soutint la nécessité de cette dernière forme, *Sum. theol.*, *Supplementum*, q. XXIX, a. 8, où il explique que la forme indicative contient la déprécative. Le concile de Trente a consacré cette forme déprécative, qui n'a plus varié depuis le XIIIe siècle : *Per istam sanctam unctionem...* Que par cette sainte onction et sa divine miséricorde le Seigneur te pardonne tout ce que tu as commis par la vue (l'ouïe, l'odorat, le goût et la parole, le toucher, la marche). Les grecs usent aussi d'une forme déprécative, différente toutefois de celle des latins.

Nous verrons qu'il existe pour les cas urgents une forme abrégée qui s'applique à une onction unique. Cette forme est sanctionnée par l'autorité du Siège apostolique.

De nombreux rituels anciens prévoient, parmi les rites les plus importants, une imposition des mains sur le malade. Et il est bien remarquable que mention soit encore faite de cette imposition des mains dans la prière du rituel qui précède immédiatement les onctions. Mais le rituel ne prescrit pas formellement le geste que cette prière suppose.

4. *Effets.* — Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter les paroles du concile de Trente, sess. XIV : « L'effet de ce sacrement est exprimé en ces mots : Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira; et s'il a commis des péchés, ils lui seront

remis. Ainsi l'effet est cette grâce de l'Esprit-Saint, dont l'onction efface les péchés, s'il en est encore dont on ait à se purifier, et les restes du péché, rétablit et fortifie l'âme du malade, en excitant en lui grande confiance en la divine miséricode; soulagé par cette confiance le malade supporte mieux la souffrance et le travail de son mal, aux tentations du démon qui s'efforce de le troubler il résiste plus aisément, et parfois, quand il est expédient au salut de l'âme, il retrouve la santé du corps. »

Dans ce texte du concile de Trente, par les *péchés* que l'extrême-onction peut remettre, il faut entendre non seulement les péchés véniels, mais aussi, suivant le sentiment reçu en théologie, les péchés mortels qui n'auraient pas encore été remis. Par les *restes du péché* on peut entendre la peine temporelle due au péché déjà remis, qui est remise à son tour par le sacrement; ainsi l'extrême-onction « consomme la pénitence », suivant une autre expression du concile de Trente, et prépare immédiatement à la gloire éternelle.

5. *Ministre.* — Tout prêtre administre validement l'extrême-onction. Seul le prêtre l'administre validement. Ainsi s'exprime le Code, can. 938, résumant les décisions de Trente.

Les rituels de l'Église grecque prévoient habituellement plusieurs prêtres pour donner l'extrême-onction. Les anciens rituels latins supposaient aussi plusieurs prêtres présents et participant à la fonction. La discipline actuelle de l'Église latine ne prévoit qu'un prêtre.

Nous avons eu l'occasion de noter, à propos d'un texte d'Innocent Ier, l'usage antique d'onctions faites par de simples fidèles. Reprenant le problème posé par cet usage, des canonistes se sont demandé quelle était la valeur de ce rite. Certains semblaient portés à admettre qu'il ait pu avoir une valeur sacramentelle : ils pensaient qu'une telle opinion rendait mieux compte des faits; ils observaient que, l'huile dont se servaient les fidèles pour les onctions ayant été bénite par l'évêque, ce serait renforcer encore l'idée de l'efficacité du rite *ex opere operato* que de le reconnaître efficace même accompli par ces simples fidèles. La plupart des théologiens cependant, se fondant sur l'interprétation traditionnelle du texte de saint Jacques, sur l'économie générale du système sacramentaire et sur l'intervention régulière de la hiérarchie dans la collation des sacrements, rejetient cette opinion même appliquée au passé, et ne reconnaissent aux onctions faites jadis par les fidèles que la valeur d'un sacramental. Ce dernier sentiment paraît beaucoup mieux établi. Il va sans dire d'ailleurs que la controverse ne saurait porter que sur le passé : le concile de Trente et le Code ne permettent pas de douter que, suivant la discipline depuis longtemps en vigueur, les prêtres soient les seuls ministres du sacrement.

6. *Obligation de recevoir l'extrême-onction.* — Il y a controverse entre les théologiens sur l'obligation de recevoir l'extrême-onction; les uns y voient un précepte, les autres seulement un conseil pressant. Nous nous en tiendrons au sentiment officiel de l'Église que formulait déjà le concile de Trente et que le Code, can. 944, exprime ainsi : « Bien que ce sacrement ne soit pas par lui-même nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, il n'est cependant permis à personne de le négliger; et il faut prendre soin et diligence pour que les malades le reçoivent tandis qu'ils sont en pleine possession d'eux-mêmes. »

Quand on rapproche ce canon du précepte formel du can. 864 sur la communion en péril de mort, on voit très bien que le Code a voulu imiter la réserve du concile de Trente et ne pas formuler un précepte absolu. Il suit de là qu'on ne peut en général considérer les malades comme gravement tenus de recevoir ce sacrement; mais il y aurait obligation grave si on devait scandaliser en ne le recevant pas, si bien qu'un prêtre, et notamment un pasteur d'âmes, est particulièrement tenu à recevoir l'extrême-onction.

Il importe d'ailleurs de préparer les fidèles à recevoir ce sacrement, et à le recevoir en pleine connaissance, mais nous allons plus loin revenir sur ce sujet.

III. Droit canon et liturgie. — Nous examinons sous ce titre une série de questions relatives au ministre, au sujet, à l'administration même du sacrement. Nous suivons le Code et le Rituel romain.

1. *Quel prêtre doit donner l'extrême-onction?* — Tout prêtre donne validement l'extrême-onction. Mais cette fonction est en principe réservée au clergé paroissial, et un autre prêtre ne s'y doit pas immiscer sans raison. Can. 938.

Régulièrement en effet il appartient au curé et au vicaire de donner l'extrême-onction aux malades sur leur territoire. C'est un droit et un devoir de leur charge. En cas de nécessité, tout prêtre se trouve investi de ce droit, et la charité lui fait même un devoir de donner l'extrême-onction. Hors le cas de nécessité il faut demander la permission du curé. Cette permission peut se présumer, s'il est difficile de la demander et si l'on pense raisonnablement que le curé ne la refuserait pas; pour éviter toute difficulté, on fera bien ici de tenir compte des usages et des circonstances locales.

Il appartient aux dignitaires et aux membres du chapitre, par ordre de préséance, de donner l'extrême-onction à l'évêque malade. Can. 397.

2. *A qui faut-il donner l'extrême-onction?* — Le can. 940 formule cette règle : Il ne faut donner l'extrême-onction qu'au fidèle qui, après avoir joui de la raison, par infirmité ou vieillesse se trouve en péril de mort.

Appliquons cette règle aux différents cas.

a) *Enfants.* Le sujet doit avoir joui de la raison. On ne donne donc pas l'extrême-onction aux enfants malades qui n'ont pas atteint l'âge de raison. Mais il faut la donner aux enfants qui ont atteint cet âge. Et on doit se souvenir qu'il n'y a pas d'âge fixé absolument. Il y a sans doute une présomption du droit que l'enfant avant sept ans accomplis, n'est pas responsable de ses actes, *sui compos*, can. 88; mais cette présomption cède à l'évidence. Des enfants au-dessous de sept ans peuvent paraître assez responsables de leurs actes pour qu'il y ait lieu, en cas de maladie, de leur donner l'extrême-onction, même s'ils ne se sont jamais confessés. S'il y a doute sur cette jouissance de la raison, on administrera le sacrement sous condition.

b) *Malades sans connaissance; déments.* Les malades sans connaissance qui avant d'avoir perdu le sens ont demandé l'extrême-onction, ou qui par leur attitude habituelle manifestaient implicitement le désir de la recevoir, ou dont tout au moins on peut penser qu'étant en connaissance ils l'eussent demandée ou acceptée, doivent être administrés. Il faut suivre la même règle pour les déments habituels, dès lors qu'ils ont joui un temps de la raison. On confère alors le sacrement absolument.

On peut se poser le cas, rare sans doute mais non chimérique, du prêtre appelé auprès d'un malade sans connaissance et d'ailleurs assez inconnu pour qu'on ignore même s'il est baptisé. S'il y a quelque raison de penser qu'il soit baptisé, on pourra donner l'extrême-onction sous condition.

c) *L'état de maladie.* On ne doit donner l'extrême-onction qu'aux malades, la vieillesse avancée et décré-

pite équivalant à une maladie. Par maladie il faut entendre ici une maladie assez grave pour entraîner probablement la mort. Il n'est pas nécessaire que le dénouement soit prévu à bref délai; il suffit que du chef de la maladie il y ait péril de mort à redouter dans les mois suivants ou même dans l'année. S'il y a doute sur le péril de mort, il faut donner l'extrême-onction sous condition.

Une personne qu'on va opérer, parce qu'elle est atteinte d'une maladie actuellement grave et dangereuse, est sujet de l'extrême-onction. Mais non pas si on l'opère par mesure de prudence et si la maladie n'est pas grave actuellement; il est évident que si l'opération provoque un état dangereux, l'opéré devient sujet du sacrement.

On n'administre pas le soldat qui va combattre, bien qu'il soit en péril de mort, car il n'est pas malade; pour la même raison on n'administre pas le condamné à mort, bien que sa mort soit certaine.

d) *Morts apparents.* « Il est très probable que l'homme mort, c'est-à-dire qui vient de rendre son dernier souffle, vit encore une demi-heure environ, s'il est mort d'une longue maladie — ou même deux ou plusieurs heures, s'il meurt d'un accident subit. Il suit de là qu'on peut et que même probablement on doit, durant ce temps, donner sous condition l'absolution et l'extrême-onction au mort apparent. Il faut aussi apprendre aux fidèles qu'il convient d'appeler le prêtre pour donner les sacrements aux victimes d'un accident, quoiqu'elles paraissent mortes même aux regards des médecins. » Arregui, *Summarium theologiæ moralis*, 8e édit., p. 448.

e) *Malades impénitents.* L'excommunié, qui refuse de se soumettre aux conditions de la réconciliation, le malade impénitent qui persévère obstinément dans un péché mortel manifeste, ne doivent pas être administrés. S'il y a doute sur les dispositions, il faut administrer sous condition. Can. 942.

3. *Rituel de l'extrême-onction.* — *a*) *Les onctions.* Les onctions doivent se faire régulièrement sur les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, les mains et les pieds. Rituel, et can. 947.

L'onction des reins, apparue assez tard et pratiquée seulement pour les hommes, disparaissait peu à peu bien que la Congrégation des Rites, au cours du XIXe siècle, en eût fait rétablir la mention dans les rituels locaux qui l'avaient supprimée. Le Code l'a supprimée définitivement.

L'onction des pieds peut s'omettre, dit le Code, pour toute cause raisonnable. On l'omettra donc si le malade ne peut aisément présenter les pieds, par exemple s'il a les pieds repliés sous lui. L'onction des pieds se fait au-dessus ou au-dessous du pied.

Si le malade est mutilé d'un ou des deux bras, on fera l'onction sur l'extrémité du membre. Pour un mutilé des jambes, c'est une raison d'omettre l'onction.

L'onction des mains pour les prêtres se fait non à l'intérieur de la main comme pour les fidèles, mais à l'extérieur. C'est une marque de respect pour les mains ointes et consacrées à l'ordination.

Hors le cas de grave nécessité, c'est de la main même du prêtre, et sans instrument, — pinceau ou tige de métal, — que doit se faire l'onction. Can. 947. Il est bien rare d'ailleurs qu'il y ait danger à faire directement l'onction.

b) *Rituel sommaire en cas de mort imminente.* En cas de mort imminente, il faut faire une seule onction sur le front avec cette forme brève : *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.* Saint-Office, 25 avril 1906, et Rituel romain.

Cette onction générale suffit à la validité du sacrement. Si, cette onction générale étant faite, le malade continue à donner des signes de vie, on poursuivra les onctions des sens.

c) *Extrême-onction sous condition.* Nous avons mentionné les cas où il faut donner l'extrême-onction sous condition. Dans tous ces cas, sauf celui de mort apparente, on donne l'extrême-onction comme à l'ordinaire, mais on exprime mentalement la condition : *si tu es capax* (doute sur l'usage antérieur de la raison, sur la réalité du péril de mort); *si tu es dispositus* (doute sur les dispositions); *si tu es capax et dispositus* (cas du malade sans connaissance et d'ailleurs inconnu).

Quand on donne l'extrême-onction à un mort apparent, il faut se contenter de l'onction générale au front, avec la formule brève. Il n'y a pas lieu d'ajouter ensuite les autres onctions. Quant à la condition on l'exprime dans ce cas par les mots : *Si vivis*, prononcés conformément au Rituel, avant la formule brève. *Si vivis, per istam sanctam unctionem...*

4. *Réitération.* — L'extrême-onction ne se réitère pas dans la même maladie. S'il y a eu convalescence, puis rechute, on peut la réitérer. Après guérison complète, s'il survient un nouveau péril de mort, on doit la réitérer.

5. *Recommandations pratiques.* — Il convient de préparer, dans la chambre du malade, une table que l'on couvrira d'une nappe ou serviette blanche. Sur cette table placer un crucifix avec un ou deux cierges ou bougies. C'est l'occasion d'utiliser les cierges bénits de la Chandeleur. Disposer sur une assiette sept ou huit tampons de ouate qui serviront au prêtre à essuyer les onctions; un peu de mie de pain pour en frotter les doigts; de l'eau dans un verre pour y passer les doigts et un linge pour les essuyer. Après usage, on jettera au feu la ouate et le pain. — Sur une autre assiette ou en quelque vase répandre un peu d'eau bénite, et y mettre du buis ou un rameau dont le prêtre se servira pour asperger la chambre et le malade au début de la cérémonie. C'est encore l'occasion d'utiliser l'eau bénite prise à l'église le samedi saint, et le buis ou le rameau bénit du dimanche des Rameaux.

Il n'est pas nécessaire de recommander au ministre de l'extrême-onction d'accomplir dignement son ministère. Ce qui était de tout temps un devoir devient d'une nécessité plus pressante dans une société travaillée par le doute et l'irréligion. Les sceptiques ne manquent pas devant ces rites de purification. La réponse à ce scepticisme relève de l'apologétique sans doute; mais elle relève aussi d'un accomplissement religieux de la fonction liturgique. Il y a une manière de donner l'extrême-onction qui est pour l'assistance une leçon de foi.

Le rituel recommande au prêtre, avant de donner l'extrême-onction, de faire baiser le crucifix au malade. Recommandation opportune, à laquelle il est bon de se conformer. — On suivra de même les autres prescriptions du rituel. Cependant il ne paraît pas opportun de faire réciter aux assistants les litanies ou les psaumes pénitentiels, pendant que le prêtre donne l'extrême-onction; l'assistance n'a rien de mieux à faire que de suivre la cérémonie. Voir AGONISANTS.

IV. PRÉPARATION ET RÉCEPTION. — 1. *L'enseignement de l'extrême-onction.* — Il appartient aux pasteurs, tout d'abord par leur enseignement, de préparer les fidèles à recevoir l'extrême-onction. Cet enseignement doit commencer dès le catéchisme. Il sera bon alors de représenter l'extrême-onction pour ce qu'elle est en son origine et en son premier développement historique : un sacrement des malades où le remède de vie est cherché en même temps que la rémission des péchés. La tendance récente néglige trop peut-être le soulagement corporel; et pourtant sans prétendre que l'extrême-onction agisse miraculeusement, il faut

songer que la Providence a bien des manières d'aider les remèdes : la seule paix spirituelle que le sacrement contribue à produire ne peut-elle pas influer heureusement sur l'issue de la maladie, surtout si le malade n'a pas attendu l'extrémité pour recevoir l'extrême-onction? On expliquera ensuite la portée purificatrice des rites. Il sera bon, au catéchisme, de *jouer*, autant que faire se peut, l'extrême-onction; c'est une des leçons de choses entre tant d'autres qu'il faut donner aux enfants. Il est arrivé que de jeunes enfants ainsi formés, tombant malades, réclamaient d'eux-mêmes ce sacrement et le recevaient très bien.

La formation continuera auprès des chrétiens adultes. A eux aussi il faut expliquer ces rites, les exhorter à ne les pas craindre, à vouloir au contraire que leurs parents, leurs amis et eux-mêmes en bénéficient. Mais ceci fait partie intégrante d'une solide formation chrétienne, qui apprend à attendre la mort et à s'y préparer. C'est cette préparation lointaine qui est certainement le plus efficace, et qui rend facile la préparation immédiate des malades. Voir MALADES.

2. *Méditation de l'extrême-onction. Réception.* — Il convient à tout fidèle de s'entraîner d'avance à recevoir ce sacrement. La meilleure manière sans doute, c'est de faire *répétition* en esprit, de s'imaginer recevant l'extrême-onction. C'est aussi une des meilleures manières de se préparer à la mort. Le chrétien ainsi entraîné, dès qu'il sent l'atteinte d'un mal mortel, désire cette purification dernière. Et pour en bénéficier de son mieux, il n'a plus qu'à repasser des pensées habituelles.

Souvenons-nous donc d'abord, en cette méditation, que nous avons été oints au baptême, signés de la croix, enveloppés du Christ, pour être consacrés à Dieu en tous nos sens. Évoquons cette signation, résumée seulement dans le baptême des enfants, si solennelle et suggestive dans le baptême des adultes :

Je te signe le front, pour que tu reçoives la croix du Seigneur.
Je te signe les oreilles, pour que tu entendes les préceptes divins.
Je te signe les yeux, pour que tu voies la clarté de Dieu.
Je te signe les narines, pour que tu respires l'odeur de la suavité du Christ.
Je te signe les lèvres, pour que tu prononces les paroles de vie.
Je te signe la poitrine, pour que tu croies en Dieu.
Je te signe les épaules, pour que tu recoives le joug de sa servitude,
Je te signe tout entier au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, pour que tu aies la vie éternelle, et que tu vives aux siècles des siècles.

Ainsi nous fûmes marqués. Mais nous avons vécu; les souillures de la vie ont recouvert la marque de la croix. Voici pourtant que nous allons mourir. C'est l'heure une dernière fois de nous envelopper du Christ, pour mourir dans le Seigneur Jésus. Le prêtre viendra. Il fera sur nous les onctions saintes, ces onctions que les antiques rituels des Églises de France calquaient si exactement sur la signation baptismale. L'onction purificatrice effacera toute souillure, et le signe imprimé au baptême brillant d'un éclat nouveau, la marque de la croix resplendira sur nous.

Ah! que par cette onction et sa divine miséricorde le Seigneur me pardonne tout ce que j'ai commis! Qu'il purifie mes yeux, mes oreilles, tous mes sens! Et mes yeux purifiés verront la clarté de Dieu, mes oreilles entendront les paroles divines, mes narines respireront l'odeur de la suavité du Christ, et mes lèvres chanteront le cantique de vie éternelle.

Outre les manuels et traités de théologie, on peut consulter : Boudinhon, *Si les fidèles se faisaient autrefois les onctions de l'huile sainte?* dans *Revue du clergé français*, t. LXVIII; Kern, *De sacramento extremæ unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonne, 1907; Ruch et Godefroy, art. *Extrême-onction* du *Dict. de théol. cath.*; S. Thomas, *Sum. theol., Supplem.*, q. XXIX-XXXIII; Villien, *La discipline des sacrements*, dans *Revue du clergé français*, t. LXX.

Pierre PARIS.

EXUPÈRE (*Exsuperius*). — Exupère succéda à saint Silvius sur le siège de Toulouse au commencement du Ve siècle. Homme d'une grande simplicité de vie, il fut charitable envers les pauvres, et dans une occasion vendit les vases de son église pour leur venir en aide. Il s'adressa au pape Innocent Ier pour obtenir la solution de quelques questions, spécialement au sujet des livres de la sainte Écriture. Saint Jérôme, qui lui dédia son commentaire sur le prophète Zacharie, l'avait en singulière estime, et saint Paulin le compte au nombre des grands évêques de la Gaule. Exupère acheva la construction de l'église de Saint-Sernin et y transféra les reliques de ce saint martyr. Il mourut vers 411 et il a sa fête le 28 septembre.

J. BAUDOT.

EYMARD Pierre-Julien. — Né à La Mure (Isère) d'une famille profondément chrétienne, il eut dès l'enfance une grande dévotion au Saint-Sacrement. Devenu prêtre, il fut quelque temps vicaire, puis curé; puis il entra dans la Société de Marie, récemment fondée par le P. Colin (voir ce mot). Après y avoir rempli diverses charges, il obtint, en 1856, l'autorisation de fonder la Société des Prêtres du Saint-Sacrement, dans le but de glorifier la sainte Eucharistie par l'exposition perpétuelle et l'office des Prêtres adorateurs. Après avoir rédigé ses constitutions, qui furent définitivement approuvées en 1895, le P. Eymard s'occupa de l'œuvre de la première communion des pauvres adultes, des Servantes du Saint-Sacrement, autre famille religieuse. Il était né le 4 février 1811; il mourut le 1er août 1868. Sa cause a été introduite en 1908.

J. BAUDOT.

ÉZÉCHIAS.— Contrairement à son père Achaz, Ézéchias, qui régna sur Juda de 721, semble-t-il, à 693 avant notre ère, fit, toute sa vie, « ce qui est droit aux yeux de Dieu ». Le temple fut purifié, le clergé réorganisé et pourvu de moyens de subsistance. Bien plus, le pieux monarque détruisit les hauts lieux de Baal, même ceux de Iahveh, et alla jusqu'à mettre en pièces un serpent d'airain, imité de celui de Moïse, qui était dans le temple un objet d'idolâtrie.

Dieu, en retour, lui donna des richesses considérables, et le protégea contre l'assyrien Sennachérib. Bien plus, le guérissant d'une maladie mortelle, il ajouta à ses jours quinze années. IV Reg., XX, 1-11; Is., XXXVIII, 1-8, 21, 22. Le prophète Isaïe nous a conservé, XXXVIII, 10-20, le « cantique d'Ezéchias », alors que ses larmes lui eurent obtenu du Seigneur la guérison désirée. C'est le cantique *Ego dixi : In dimidio dierum meorum*, que l'Église a introduit dans sa liturgie. Je disais, s'écrie le roi, traduction Crampon, 1923,

Je disais : Dans la paix de mes jours,
je m'en vais aux portes du schéol;
je suis privé du reste de mes ans!

Je disais : Je ne verrai plus Iahveh, Iahveh,
sur la terre des vivants;
je ne verrai plus les hommes,
parmi les habitants du silencieux séjour!

Ma demeure est enlevée, emportée loin de moi
comme une tente de bergers.
Comme un tisserand, j'ourdissais ma vie;
il me retranche du métier!

Mais Iahveh a eu pitié de son serviteur. Il l'a retiré de la « fosse de perdition ». Au schéol, au séjour des morts, on ne célèbre pas Iahveh.

Le vivant, le vivant, c'est lui qui vous célèbre,
comme je le fais en ce jour;
le père fera connaître à ses enfants
votre fidélité.

Iahveh a été prompt à me sauver;
nous ferons résonner les cordes de ma harpe,
tous les jours de notre vie,
devant la maison de Iahveh.

Beaucoup ressemblent au roi de Juda par leur attachement à cette vie, mais bien peu l'imitent dans sa reconnaissance pour Dieu...

J. Bricout.

ÉZÉCHIEL (Livre d'). — I. Auteur. II. Analyse. III. Vision des ossements desséchés.

I. Auteur. — Ézéchiel, le troisième des quatre grands prophètes, est sûrement l'auteur du livre qui porte son nom. Bien plus, on admet communément qu'il en a rangé lui-même les prophéties dans l'ordre où elles s'y trouvent.

Ézéchiel était de race sacerdotale; peut-être même a-t-il exercé les fonctions de prêtre à Jérusalem. Onze ans avant la ruine de cette ville, en 598, il fut déporté par Nabuchodonosor en Babylonie avec le roi, les grands de la nation et quelques prêtres. Il se fixa à Tel-Abib, sur les bords du Chobar (probablement un canal navigable), au milieu d'un groupe de Juifs captifs comme lui.

C'est, semble-t-il, vers l'âge de trente ans, en 593, qu'il fut choisi par Dieu pour son messager. De Tel-Abib, il s'adresse tour à tour à ses compagnons d'exil, à ses compatriotes restés en Palestine, à la nation entière. A tous, d'abord, il déclare vaines les espérances qu'ils nourrissent : la ruine de Jérusalem est proche. Puis, après la chute de la ville, il console et réconforte ses coreligionnaires : Israël ressuscitera. Son ministère se prolongea au moins vingt-deux ans, jusqu'en 571.

Ézéchiel avait une foi profonde, un caractère fortement trempé, un indéfectible attachement au véritable iahvisme. Il se distinguait par son énergie plus que par sa sensibilité.

II. Analyse. — Le livre s'ouvre par une théophanie, dans laquelle Iahveh marque à Ézéchiel sa vocation prophétique, I-III, 21. Chérubins (Voir Apotres et Évangélistes), roues, firmament, trône servent de cadre à une apparition divine. Dieu, qui est le point central de la vision, dévoile au prophète sa propre gloire et lui révèle la mission dont il le charge. « Fils de l'homme (ou plus exactement : Fils d'homme), lui dit-il, je t'envoie vers les enfants d'Israël, vers les peuples rebelles qui se sont révoltés contre moi... Et toi, fils de l'homme, ne les crains pas... Et toi, fils de l'homme, écoute ce que je te dis : Ne sois pas rebelle comme la maison rebelle. Ouvre ta bouche et mange ce que je te donne. » Et Ézéchiel mangea, et le livre fut dans sa bouche « doux comme du miel ». — « Fils de l'homme » : Ézéchiel emploie cette appellation quatre-vingts fois. On ne la rencontre nulle part ailleurs, dans l'Ancien Testament, si ce n'est une seule fois dans Daniel, VIII, 17. Dans Ézéchiel, elle tend à faire ressortir la faiblesse de l'instrument dont Dieu, si puissant, veut bien se servir.

Viennent ensuite, en trois parties distinctes, 1° les jugements de Dieu contre son peuple, III, 22-XXIV : prophéties antérieures à la ruine de Jérusalem; 2° les prédictions, qui datent du siège ou des deux années suivantes, du châtiment des nations, XXV-XXXIII; 3° l'annonce, postérieure à la prise de la cité sainte, de l'accomplissement des promesses messianiques faites à Israël, XXXIV-XLVIII.

III. Vision des ossements desséchés. — Les visions d'Ézéchiel sont, d'ordinaire, assez compliquées, et assez souvent ses tableaux, plus conformes à l'esthétique chaldéenne qu'à l'esthétique gréco-romaine, nous paraissent plutôt étranges. On ne peut nier toutefois qu'ils dénotent une imagination puissante et qu'ils nous saisissent par leur grandiose éclat.

La vision des ossements desséchés, XXXVII, 1-14, est particulièrement connue des fidèles, qui la trouvent dans leurs paroissiens, à l'office du samedi saint. Elle n'a, du reste, rien de bizarre ou d'obscur (je cite Crampon, 1923) :

La main de Iahveh fut sur moi, et Iahveh me fit sortir en esprit et me plaça au milieu de la plaine, et elle était couverte d'ossements. Il me fit passer près d'eux, tout autour; ils étaient en très grand nombre sur la face de la plaine, et voici qu'ils étaient tout à fait desséchés. Et il me dit : « Fils de l'homme, ces ossements revivront-ils ? » Je répondis : « Seigneur Iahveh, vous le savez. »

Il me dit : « Prophétise sur ces ossements et dis-leur : Ossements desséchés, entendez la parole de Iahveh! Ainsi parle le Seigneur Iahveh à ces ossements : Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit, et vous vivrez. Je mettrai sur vous des muscles, je ferai croître sur vous de la chair, et j'étendrai sur vous de la peau; je mettrai en vous l'esprit, et vous vivrez; et vous saurez que je suis Iahveh. »

Je prophétisai comme j'en avais reçu l'ordre. Et comme je prophétisais, il y eut un son; puis voici un bruit retentissant, et les os se rapprochèrent les uns des autres. Et je vis; et voici que des muscles et de la chair avaient crû au-dessus d'eux, et qu'une peau s'était étendue au-dessus d'eux; mais il n'y avait point d'esprit en eux.

Et il me dit : « Prophétise à l'esprit, prophétise, fils de l'homme, et dis à l'esprit : Ainsi parle le Seigneur Iahveh : Viens des quatre vents, esprit, et souffle sur ces hommes tués, et qu'ils vivent. » Et je prophétisai comme il me l'avait ordonné; et l'esprit entra en eux, et ils prirent vie et ils se tinrent sur leurs pieds : grande, très grande armée!

Et il me dit : « Fils de l'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Voici qu'ils disent : Nos os sont desséchés, notre espérance est morte, nous sommes perdus! C'est pourquoi prophétise et dis-leur : Ainsi parle le Seigneur Iahveh : Voici que je vais ouvrir vos tombeaux, et je vous ferai remonter hors de vos tombeaux, ô mon peuple, et je vous ramènerai sur la terre d'Israël. Et vous saurez que je suis Iahveh, quand j'ouvrirai vos tombeaux et que je vous ferai remonter hors de vos tombeaux, ô mon peuple. Je mettrai mon Esprit en vous, et vous vivrez; et je vous donnerai du repos sur votre sol, et vous saurez que moi, Iahveh, je dis et j'exécute, — oracle de Iahveh.

« David », le Messie, rassemblera toutes les brebis d'Israël, il n'y aura plus qu'un troupeau, XXXIV, 20-24. Dieu anéantira la formidable armée de Gog, XXXVIII, XXXIX. Et alors ce sera le salut final : un culte parfait sera pratiqué dans un temple parfait, bâti sur une parfaite Terre sainte, XL-XLVIII. Ces chapitres ne sont, certes, pas à prendre à la lettre dans tous leurs détails. Mais le messianisme d'Ézéchiel n'est pas douteux, ni, non plus, sa spéciale dépendance de certains livres ou de certaines parties du Pentateuque.

L. Bigot, art. *Ézéchiel*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 2028-2042.

J. Bricout.

F

FABER Frédéric-William est un pasteur anglican, converti au catholicisme, auteur d'ouvrages ascétiques.

I. Le pasteur anglican.— D'une famille calviniste réfugiée en Angleterre après la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV, il est né, le 28 juin 1814, au presbytère de Calverley, comté d'York, paroisse dont son grand-père était titulaire.

1° *Formation.* —Il est baptisé le 12 août dans l'église de saint Wilfrid, fait ses premières études à Kirby-Stephen, puis à Harrow en 1825; la belle nature dont il est entouré pendant ses vacances à Bishop-Aukland développe son talent poétique, il la chante dans des poèmes comme *Heures dorées des vacances*, *Le Lys d'eau de Cherwell*, celui-ci composé en 1832, publié en 1840.

Admis à l'université d'Oxford, en 1832, il s'intéresse très vivement aux questions théologiques qui s'agitaient sur l'Église anglicane dans ses rapports avec l'Église romaine. C'est l'année qui suivit son entrée que commença à se dessiner le mouvement qu'on est convenu d'appeler le mouvement d'Oxford, mouvement déterminé en grande partie par Newman et qui devait les amener tous deux avec plusieurs autres dans le sein de l'Église catholique, en même temps que le parti tractarien devait s'en rapprocher de plus en plus. Fidèle à suivre les services de Sainte-Marie d'Oxford, dont Newman est le pasteur, il devient bientôt un admirateur enthousiaste de celui-ci; dès 1834, il écrit : « La transsubstantiation m'a tracassé l'esprit, non pas que je me sente entraîné vers ce dogme, mais je *ne vois pas moyen de le réfuter.* » La même année : « Je me défie d'une religion où l'on me définit l'Église comme une corporation opposée aux dissidents et non comme... une incorporation de membres au Christ. » (11 septembre 1834.) Son ascendant devient très grand sur les étudiants : « Un certain nombre d'élèves d'Oxford, écrit-il le 29 août 1835, me considèrent comme une espèce de guide et de conseiller spirituel. Pour plusieurs, la cause de la religion s'est comme identifiée avec moi. » Sa santé toujours frêle l'ayant obligé au repos, il ne fut reçu agrégé à l'Université qu'en 1837 par Newman.

2° *Progrès vers l'unité.* — Il écrit cette année même : « L'Église anglicane de nos jours rappelle la *Vallée des Ossements*... il y a un bruit, une secousse, os après os venant à sa place entraîné par une force invisible, mais la résurrection complète dans l'unité n'a pas encore lieu... Pendant longtemps, les prédicateurs anglicans n'ont développé leurs principes que comme une négation de ceux de l'Église romaine. » Dans un voyage que, en 1841, il fait en France, Italie, Grèce, Turquie, Allemagne et dont il rapporte *Vues et pensées sur les églises étrangères et parmi les peuples étrangers* (1842), son esprit est constamment préoccupé de la comparaison entre les autres églises, luthérienne et anglicane surtout, et l'Église romaine à qui il attribue la supériorité. Dans son livre, il fait dire à son interlocuteur : « Vous m'avez fait traverser une contrée d'églises fermées, de cloches muettes, d'autels sans lumières et de prêtres sans étoles : l'Angleterre serait-elle donc sous le coup d'un interdit? » En parlant des bénédictins d'*Ad-Montes* : « Leurs prières, leurs adorations et leur intercession auprès de Dieu, quoique donnant des résultats moins apparents que ceux de leurs bèches et de leurs plumes, doivent bien compter pour quelque chose. » Il est à Dresde un dimanche : « Je me sentais honteux d'être là dans une église spacieuse et sans goût, qu'une masse d'Anglais et de Luthériens avait envahie comme un théâtre... Dresde est la première capitale protestante que nous ayons visitée et jamais, dans aucune ville catholique, je n'ai vu le dimanche si affreusement profané. » Parlant des détracteurs de Rome, il écrit : « Ces chercheurs de boue raclent les égouts de l'Europe pour défigurer l'Église de Rome. » *Vie*, t. I, p. 256 sq. Se trouvant à Cologne en 1839, il s'était conformé au rituel catholique, allant à l'église pour dire les heures canoniales qu'il récitait dans un bréviaire de Malines.

3° *Le recteur d'Elton.* — A la fin de 1842, Faber accepta d'être nommé recteur d'Elton; pour le clergé anglican, l'ordination n'était considérée en général que comme une formalité obligatoire pour entrer en possession des riches bénéfices de l'Église établie; le mouvement d'Oxford ayant instauré l'idée d'une mission surnaturelle et de sa transmission légitime, le nouveau recteur d'Elton entendait bien prendre au sérieux son caractère de prêtre. Il prêche dans son église pour la première fois le 2 avril 1843, il déclare vouloir diriger sa paroisse dans l'esprit de saint Philippe de Néri et de saint Alphonse de Liguori, distribue une histoire du Sacré-Cœur, écrit une vie de saint Wilfrid dans laquelle il montre que « le catholicisme n'a besoin après tout que de sa vérité et de sa permanence », rétablit la confession; aux veilles des fêtes, les dévotions se prolongeaient pendant trois ou quatre heures. Il est donc romain de cœur, l'influence de Newman le retient encore pendant deux ans dans l'Église anglicane; comme Ward il aurait pu dire : « Vous autres catholiques, vous savez ce que c'est d'avoir un pape. Eh bien, Newman est mon pape, sans sa sanction, je ne puis remuer. »

En juin 1843, il est reçu par le pape Grégoire XVI qui lui dit : « Vous ne devez pas vous leurrer vous-même en aspirant à l'unité et attendre votre Église pour vous mettre en mouvement; pensez au salut de votre propre âme. » Faber quitta le pape profondément ému : plus que jamais, il se disait romain, très romain, deux fois il prit son chapeau pour aller au collège anglais prononcer son abjuration. Newman s'étant converti en octobre 1845, Faber dit adieu à ses paroissiens d'Elton le 16 novembre suivant.

II. Le converti.— En se convertissant, Faber avait amené à l'Église romaine plusieurs de ses paroissiens qui, réfugiés à Birmingham, formèrent dès le mois de décembre une communauté dont il était supérieur.

1° *Les Wilfridiens.* — On les appelait *Frères de la Volonté de Dieu* ou plus communément les *Wilfridiens;*

Faber n'oublia jamais qu'il avait été baptisé et ordonné diacre anglican dans une église de saint Wilfrid. Singulier couvent qui ne contenait que des convertis de la veille, encore laïques, sans aucune expérience de la vie monastique ; on était sans ressources, les paillasses étaient par terre en attendant qu'on pût acheter des bois de lit. Au retour d'un voyage du P. Faber en France où il vénéra à Sens les reliques de saint Thomas de Cantorbéry et à Rome où il reçut les encouragements du pape, la communauté s'organisa plus régulièrement, il y eut des frères de chœur qui se destinaient à la prêtrise et les frères lais. En septembre 1846, on quitta Birmingham pour s'établir dans le domaine de Cotton-Hall, dont lord Shrewsbury avait généreusement fait don; d'octobre 1846 à avril 1847, Faber reçut tous les ordres depuis les ordres mineurs jusqu'à la prêtrise et prononça avec Fr. Antony, le seul qui fût prêtre, ses vœux de religion entre les mains de Wiseman.

2° *L'Oratoire d'Angleterre.* — En apprenant que Newman, de retour en Angleterre après avoir été ordonné à Rome (printemps 1847), avait fondé à Birmingham un Oratoire de saint Philippe de Néri, Faber se sentit inspiré de se joindre à lui avec sa communauté; il sacrifia donc son autorité de supérieur et son amour-propre de fondateur pour devenir simple novice. Au mois d'août suivant, 1848, il était nommé maître des novices, la communauté comptait plus de 40 membres dont 10 prêtres, il peut écrire que « l'Oratoire est très florissant. » Il compose des cantiques au nombre de 150, dont 30 sur la sainte Vierge ont été traduits sous le nom de *Guirlandes de Mai*, il reprend une série de *Vies de saints* commencée avant sa conversion.

En 1849, on fonde à Londres une maison de l'Oratoire dont Faber est nommé supérieur. La nouvelle communauté, dont les membres portaient leur habit au dehors, imprimait une direction toute nouvelle à la vie spirituelle des catholiques anglais et ranimait chez eux les pratiques d'une dévotion depuis longtemps oubliée; il y avait à l'église des prières du soir tous les jours, bénédiction le jeudi avec un entretien sur les devoirs du chrétien. Lors de l'agitation qui suivit le rétablissement de la hiérarchie épiscopale en Angleterre (1850), l'Oratoire fut particulièrement visé par l'évêque anglican de Londres : « Nous avons l'honneur, écrit Faber, de porter plus que notre part de l'indignation publique... Sur tous les murs vous voyez : A bas les Oratoriens! » Désormais sa vie se confond avec celle de l'Oratoire de Londres.

III. L'auteur ascétique. — Dans cette vie, extrêmement occupée par les soins multiples qu'exige l'administration d'une maison et dans le détail desquels il se faisait un devoir d'entrer; par de nombreuses directions auxquelles ses éminentes qualités d'esprit et de cœur le rendaient particulièrement propre; par des instructions préparées avec soin, données avec une aisance et une flexibilité de voix, une beauté de conception et d'expression remarquables, animées surtout par le rayonnement d'une âme qui vit dans la lumière et la paix de Dieu, il trouva le temps de composer de nombreux ouvrages. Il avait publié déjà plusieurs volumes de poésie, il les édita de nouveau avec un supplément de trois mille vers, entre autres, *Sir Lancelot*, en y faisant des changements très importants.

Mais son œuvre principale est la série des volumes parus de 1853 à 1860, fruit de ses longues lectures, de ses méditations, de ses entretiens donnés la plupart à la Confrérie du Précieux Sang fondée par lui en 1851. La préparation éloignée avait duré très longtemps; quand il se mit à écrire, il alla très vite, huit ouvrages importants en sept ans, y travaillant jusqu'à seize heures par jour : « Mon esprit, disait-il, est maintenant comme une locomotive partie sans conducteur et sans chauffeur. »

1° *Tout pour Jésus* est le premier en date : commencé le 16 janvier 1853, il parut au mois de juillet et fut accueilli avec tant d'enthousiasme par les catholiques que, en moins d'un mois, il fallut une seconde édition. L'auteur dit modestement dans sa préface : « Vous retrouverez dans ces pages des choses que vous avez entendues souvent et dont la fréquente répétition vous a fait sourire. » Il souhaite que son livre « répande comme le parfum du Christ et la vertu de sa bénédiction; » qu'il fasse sortir l'âme de l'antre obscur de l'égoïsme pour l'enrôler dans le parti de Dieu. « Nous pouvons, dit-il, exagérer bien des choses, jamais nous ne pourrons exagérer nos obligations envers Jésus. »

2° *Le Progrès de l'âme*, qu'il intitule aussi *Croissance en sainteté* et qu'il préparait depuis plusieurs années, paraît à la fin de 1854. C'est le seul volume écrit sur trois d'un traité d'ascétique qu'il avait l'intention de composer. Avec son imagination toujours poétique, il appelle région ce qu'on nomme habituellement voie. La première région, celle des commencements, est « merveilleuse au point que nulle intelligence ne peut embrasser toutes les merveilles qu'elle renferme. » La seconde est un désert « rempli de tentations, de luttes, de fatigues. » La troisième est « au pied de montagnes magnifiques où les sites les plus charmants se mêlent à d'autres plus sauvages » (ch. II). Le premier volume devait être intitulé *Premières ferveurs*, et le troisième, *La Porte du ciel*. Dans celui qu'il a écrit, il conduit l'âme depuis les *Véritables signes du progrès*... jusqu'à la *Ferveur* en étudiant avec elle la conduite extérieure, les mouvements intérieurs. C'est un des meilleurs ouvrages de Faber, les chapitres *Des tentations*, *Des scrupules*, *Des distractions*, *De la tiédeur*, *De la ferveur*, sont excellents.

3° *Le Saint-Sacrement*, paru pour la Fête-Dieu en 1855, eut tant de succès qu'une deuxième édition fut bientôt demandée. L'auteur voit dans l'Eucharistie : 1° la plus grande des œuvres de Dieu; 2° la dévotion des catholiques; 3° l'image de Dieu; 4° celle de Jésus. Outre ses trésors de recherches et d'érudition, ce livre renferme quelques-unes des plus belles pages que Faber ait écrites, celles en particulier du IIe livre sur l'Enfant et l'Hostie.

4° *Le Créateur et la Créature*, publié en 1856, est avec les autres ouvrages « dans un rapport de source et d'origine » (Préface). C'est la méditation des deux termes créateur d'une part, créature de l'autre qui a déterminé les tendances théologiques manifestées dans ses livres. La création ne pouvant être qu'un acte d'amour divin immense et éternel doit faire échapper la créature à la mondanité pour l'engager à un amour irrésistible envers la divine beauté.

5° *Le Pied de la Croix*, de 1858, faisait partie d'une série d'ouvrages sur la Passion que l'auteur n'eut pas le temps d'achever. Dans l'analyse détaillée qu'il fait des douleurs de Notre-Dame, on sent chez le pieux écrivain le regret de n'avoir pas connu la Vierge plus tôt et le désir de réparer pour ses compatriotes qui rejettent son culte.

6° *Les Conférences spirituelles*, de 1859, un des plus brillants ouvrages qui soient sortis de sa plume, représente assez bien l'enseignement donné par lui dans ses sermons en sentences courtes pleines de sagesse pratique; ce qu'il dit de la *Bonté*, des *Illusions*, révèle en lui un psychologue très avisé. Sans y penser il s'y définit lui-même quand il dit : « Un homme aimable est tout à la fois apôtre et évangéliste : apôtre, en gagnant les hommes au Christ; évangéliste, en leur offrant le portrait de ce divin Sauveur. »

7° Après, viennent le *Précieux Sang*, écrit spécialement pour la Confrérie fondée par lui et qui, en 1860,

comptait plus de trente-huit mille membres; *Bethléem*, le dernier grand ouvrage qu'il a publié fin 1860 et qu'il avait écrit « pour se plaire à lui-même » comme il disait, tandis que les autres le furent pour plaire aux fidèles; c'est en effet l'ouvrage qui fait le plus d'honneur à sa piété, à l'élévation de ses pensées.

Les volumes dont nous venons de parler ont tous été traduits en français et en cinq autres langues étrangères. On admire dans le P. Faber une science aussi profonde qu'étendue des Pères de l'Église, des théologiens, des auteurs ascétiques les plus autorisés; la connaissance des âmes, la beauté de la doctrine, l'éclat du style et la fécondité de l'imagination : toutes ces qualités permettent de lui donner sa place parmi les écrivains à la suite de saint François de Sales et de Fénelon. Il est mort, le 26 septembre 1863, à l'âge de 49 ans.

Bowden, *Vie et lettres du R. P. Frédéric-William Faber*, traduit par Philpin de Rivières, Paris, 1872, 2 vol. in-12; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, t. I, p. 269, et t. II, p. 7. Paris, 1899 sq.; Jaud, *Œuvres du F. Faber*, abrégé textuel, Paris, 1923, 3 vol. in-12.

A. Molien.

FABIEN (*Fabianus*). — Romain de naissance, laïque et patricien, Fabien, fils de Fabius, fut désigné par une colombe pour succéder au pape saint Antère. Au témoignage de saint Cyprien évêque de Carthage, son contemporain, c'était « un homme incomparable ». Profitant d'un moment de calme laissé à l'Église sous l'empereur Philippe, Fabien fit rapporter à Rome le corps du pape Pontien mort en exil : il l'ensevelit au cimetière de Calixte. Il régla l'administration religieuse de la ville de Rome qu'il distribua en sept régions ou diaconies. Son attention se porta aussi sur les affaires générales de l'Église; il dut déposer un certain Privat, évêque de Lambèze, en Afrique, comme scandaleux et fauteur d'hérésie; il s'occupa des accusations portées contre la doctrine d'Origène. Les circonstances dans lesquelles Fabien subit le martyre durant les premières années de Dèce, ne nous sont pas connues; mais on ne saurait douter qu'il ait versé son sang pour la foi. Sur son tombeau au cimetière de Calixte, on a retrouvé une épitaphe où se trouve gravé, de seconde main il est vrai, le signe MR abréviation du mot martyr. L'anniversaire de Fabien est inscrit au 20 janvier, conjointement avec celui de saint Sébastien dans la *Depositio martyrum* qui est du IV^e siècle.

J. Baudot.

FABIOLA. — Après avoir obtenu le divorce légal, Fabiola, de l'illustre famille romaine des *Fabii*, épousa un second mari, qui ne valait pas mieux que le premier et qu'elle quitta, lui aussi, mais sans solliciter de nouveau le divorce. Celui-ci mort, Fabiola confessa sa faute et fit pénitence publiquement à la porte de l'église du Latran. Puis elle vendit ses biens, fonda un hôpital pour les pauvres, qu'elle y soignait de ses propres mains; plus tard, elle fit élever, sur le port de Rome, un abri pour les pèlerins. Elle mourut en 399. Sa charité et sa pénitence lui ont valu les honneurs de la sainteté.

Le roman du cardinal Wiseman qui a pour titre *Fabiola* a été composé dans le but de décrire les usages, les mœurs, les sentiments et l'esprit des premiers âges du christianisme. Il eut un très grand succès et fut traduit en diverses langues.

J. Baudot.

FABRE Ferdinand naquit à Bédarieux dans l'Hérault, en 1827. Il reçut ses premières leçons de son oncle curé; il continua ses études au petit séminaire de Montpellier; mais, ne se sentant aucune vocation, il dit adieu à la carrière ecclésiastique et vint à Paris chercher fortune. Un recueil de poésies, *Les Feuilles de lierre*, paru en 1853, passa inaperçu. Par contre son premier roman, *Les Courbezon*, publié en 1862, lui mérita les compliments de Sainte-Beuve et un prix de l'Académie française. Mis en verve par ce succès, il fit paraître un grand nombre de romans, dont les plus célèbres furent en leur temps *L'Abbé Tigrane* (1873); *Petite Mère* (1877), devenu en 1887 *Madame Fuster*; *Mon oncle Célestin* (1881); *Lucifer* (1884); *Ma vocation* (1889). En 1883, F. Fabre fut nommé conservateur de la bibliothèque Mazarine. Il mourut en 1898.

Dans ses romans, F. Fabre décrit avec un aimable talent les paysages et les mœurs des Cévennes. Jules Lemaître le tenait même pour un « peintre incomparable des prêtres et des paysans ». C'était fort exagéré. Du prêtre, F. Fabre n'a guère vu que l'extérieur, les tics, les manies, les défauts; il n'a rien compris à son âme, il a méconnu son caractère et dénaturé son rôle. Son *Abbé Tigrane*, dont M. Lanson dit que « c'est un petit chef-d'œuvre », est un chef-d'œuvre de mauvaise foi, Il met en scène un prêtre que l'ambition rend inhumain de férocité et lui donne pour acolytes ou antagonistes d'autres ambitieux ou des imbéciles. Son *Lucifer* est un révolté; son abbé *Célestin*, un niais; son abbé *Courbezon*, un maniaque de la charité et de la construction. En sorte que dans sa galerie de prêtres on ne rencontre pas un honnête homme qui ait le cerveau bien équilibré, rien que des grotesques ou d'odieuses caricatures. F. Fabre est le type de ces écrivains que l'Église nourrit et qui la payèrent de sottises enfiellées.

Léon Jules.

FACULTÉS DE L'AME. — 1° *Existence et nature des facultés.*— Si évidentes que soient l'unité et la continuité de notre vie mentale, impossible de récuser cette autre évidence, nullement contradictoire des précédentes, qu'au sein de son unité, sans jamais interrompre son développement continu, notre activité conscientielle s'épanouit en une diversité de phénomènes discernables, que leurs analogies et leurs différences nous amènent inévitablement à comparer, assimiler, opposer, classer. Aucun langage, qui ne distingue par exemple : la vision de l'audition et du toucher; la perception actuelle du simple souvenir; la connaissance du vouloir. Pas plus que la psychologie vulgaire, la psychologie scientifique ne se passe de ce genre de distinctions et classifications. Si donc on entend par facultés, non des pouvoirs ontologiquement distincts des actes et jouissant à leur égard de la priorité de nature qui appartient à la cause par rapport à l'effet, mais de *simples classes de faits psychiques*, fondées sur leurs ressemblances et leurs différences, aucune philosophie, même la plus résolument phénoméniste, ne refusera de reconnaître dans l'esprit humain la présence d'une multiplicité de facultés, ou plutôt, selon le mot qui tend à prévaloir en ce sens restreint, d'une multiplicité de *fonctions*.

Mais pour qui continue à croire en la possibilité d'une ontologie et à faire usage de la notion de substance considérée soit au point de vue statique, comme sujet relativement permanent d'inhérence pour les phénomènes, soit au point de vue dynamique, comme nature ou principe d'opérations; pour qui ne se contente pas d'une *psychologie sans âme* et estime qu'une interprétation philosophique exacte des données de l'expérience interne oblige à admettre en nous un principe substantiel, spirituel et personnel de vie consciente (voir Ame humaine), la notion de faculté prend nécessairement un sens plus métaphysique. L'âme substantielle, une et dynamiquement permanente sous la diversité des phénomènes qui se succèdent, ne peut être véritablement source, origine, principe réel de ses opérations que si elle possède, en quelque sorte antérieurement et positivement, les aptitudes, les virtualités, les puissances actives correspondantes. L'âme

d'un enfant qui n'a encore posé aucun acte d'intelligence n'est pas semblable à celle d'un animal à jamais incapable de penser. Il existe en elle une aptitude positive à l'intellection, une force intellective, un pouvoir qui n'attend que de passer à l'acte. De même encore, l'âme d'un adulte plongé dans un sommeil sans conscience et sans rêves. Ces virtualités, ces pouvoirs, ces *principes réels et immédiats d'opération* qui existent dans l'âme même lorsqu'elle n'agit pas : ce sont les facultés. Autant d'opérations essentiellement différentes, autant de facultés.

Tous les philosophes scolastiques et néo-scolastiques, la plupart des philosophes catholiques, s'accordent sur ce sens ontologique du mot facultés. Cet accord n'exclut cependant pas entre eux toute controverse. En effet, supposé admis que les facultés sont bien des réalités permanentes dans l'âme, reste à savoir ce que sont ces réalités par rapport à la substance de l'âme. Se confondent-elles réellement avec celle-ci? Ne sont-elles autre chose que la substance de l'âme considérée comme source et principe d'une diversité d'actes accidentels qui procéderaient d'elle immédiatement? En ce cas il n'existerait entre l'âme et ses facultés, entre les facultés elles-mêmes, qu'une distinction de raison. Faut-il au contraire concevoir les facultés comme des réalités accidentelles surajoutées à la substance de l'âme; non passé parées assurément, ni même séparables; fondées en elle, procédant d'elle à titre de complément naturel et nécessaire; distinctes cependant d'une distinction réelle? Il y aurait de la sorte comme deux étages de réalités accidentelles superposées à la substance : d'abord les facultés, accidents nécessaires et permanents; puis, par leur intermédiaire, les opérations passagères et contingentes.

Cette question a toujours été librement débattue entre philosophes catholiques et même scolastiques. Saint Augustin et la plupart, semble-t-il, des auteurs avant Albert le Grand s'en sont tenus à une distinction de raison. Plus tard, de même, Henri de Gand, Occam et les nominalistes. Alexandre de Halès et après lui plus nettement saint Bonaventure semblent avoir adopté une position intermédiaire : l'âme et ses facultés, les facultés entre elles, ne sont pas réellement identiques; mais ils se refusent à les considérer comme des accidents. Instruments immédiats de l'âme, consubstantielles à l'âme, elles appartiennent en dernière analyse au même genre par réduction. Scot et ses disciples recourent à la distinction formelle propre à leur doctrine. Nombre d'auteurs scolastiques plus récents, ainsi que Bossuet, soutiennent tout au moins la probabilité d'une simple distinction de raison. Inutile d'ajouter que les philosophes modernes qui depuis Descartes continuent à défendre la doctrine ontologique des facultés s'insurgent contre toute distinction réelle.

En sens opposé, Albert le Grand, saint Thomas et les thomistes en général, Suarez, un grand nombre d'autres auteurs scolastiques et néo-scolastiques défendent une distinction réelle. Leurs principales raisons reposent sur des considérations strictement métaphysiques. Acte et puissance divisent l'être et n'importe quel genre d'être; il faut donc que la puissance et l'acte correspondants soient rapportés au même genre. Si l'acte n'appartient pas au genre substance, la puissance à cet acte ne peut lui appartenir non plus. Or l'opération de l'âme n'appartient pas au genre substance; car en Dieu seul l'opération se confond avec la substance. Donc la puissance de l'âme correspondante à son opération appartient au genre accident, non au genre substance. Autre raisonnement : l'âme selon son essence est acte. Si donc l'âme était selon son essence ou par sa substance principe immédiat de ses opérations; de même que celui qui possède une âme est toujours un vivant en acte, de même il serait toujours dans l'exercice actuel de toutes ses opérations vitales : ce qui n'est pas. D'autres considérations plus empiriques s'ajoutent aux précédentes, tirées du fait que les facultés se mettent en mouvement les unes les autres et des conflits entre facultés.

Développer et discuter ces raisons nous entraînerait hors des limites du présent article. Nous nous bornerons à répondre brièvement aux deux objections que les modernes adressent le plus ordinairement à la doctrine des facultés.

Mots inutiles, prétendent-ils, que les facultés : il existe des faits psychiques, des émotions, des représentations, des volitions et tout le reste n'est qu'abstraction vide. Bien plus, doctrine nuisible : au lieu de rechercher la nature des faits et leurs caractères, les lois de leur enchaînement, ce qui est la seule voie par où puisse progresser la science; on croit avoir assez expliqué les opérations lorsqu'on les a rattachées à un pouvoir occulte, en tout semblable à la vertu dormitive à laquelle l'opium doit de procurer le sommeil. Il suffit de répondre à cette objection que les facultés ne font cet effet de mots inutiles recouvrant des abstractions vides de réalité qu'à des philosophes positivistes ou phénoménistes décidés à ne reconnaître aucune valeur ontologique à notre connaissance et à nos principes. Quant au danger signalé d'explications trop faciles, paresseuses, purement verbales : c'est un abus possible; mais ce n'est qu'un abus, qui n'est nullement propre à la doctrine des facultés et dont il suffit d'avoir soin de se préserver.

La seconde objection ne vise guère que la doctrine qui admet une distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Cette doctrine morcellerait l'âme en parties disjointes, en nierait pratiquement l'unité vivante et ne permettrait plus, au mépris du témoignage de la conscience, de comprendre l'interaction, disons mieux l'intercompénétration des diverses activités de l'âme. Mais peut-être cette objection suppose-t-elle une erreur sur le sens de la notion de distinction réelle? Distinction réelle n'implique nullement, dans tous les cas, la même séparation qu'entre chose et chose, substance et substance. Distinction réelle nie seulement unité réelle. Mais l'un, comme l'être, étant une notion analogique, s'affirme et se nie de bien des manières. Il y a des degrés dans l'unité et dans la distinction. Autre est la distinction réelle de deux substances; autre et déjà moins radicale la distinction d'une substance et de ses accidents contingents; autre et moins radicale encore la distinction d'une substance et de ses accidents qui sont des *propres* ou propriétés nécessaires. Or c'est le cas des facultés. De plus la substance n'est en aucune façon, sous les puissances, le *caput mortuum* imaginé par les adversaires; dynamique elle-même, c'est toujours l'âme substantielle qui agit *par* ses facultés : celles-ci ne sont que les principes immédiats d'opération, la substance en est le principe dernier.

2° *Classification des facultés.* — Il n'est pas possible de rapporter ici toutes celles qui ont été proposées. Les scolastiques, après Aristote, s'appuyaient pour distinguer les facultés sur le principe suivant : les facultés répondent aux actes, et ceux-ci à leur tour sont spécifiés par leurs *objets formels*. D'après ce principe ils distinguaient les puissances *végétatives* qui président au fonctionnement de la vie organique (de nutrition, d'accroissement, de reproduction); les puissances de *connaissance sensible* (cinq sens, sens interne ou sens commun, mémoire, imagination, cogitative); les puissances de *connaissance intellectuelle* (intellect-agent, intellect possible); les puissances *appétitives* (appétits sensibles concupiscible et irascible, appétit rationnel ou volonté); la puissance de *locomotion* ou *motrice*. Depuis Descartes on cessa généralement de faire intervenir dans les classifications des facultés les puissances végétatives.

Au XVIIIe siècle, sous l'influence de Rousseau, on introduisit, à côté de facultés de connaissance et d'appétition, la faculté affective; et l'on obtint ainsi la division tripartite : *intelligence, volonté, sensibilité*, que Kant adopta et qui s'est généralisée depuis. Cette dernière division peut être commode au point de vue empirique; mais il semble d'une part que les émotions sont des phénomènes complexes relevant non d'une faculté spéciale, mais des autres puissances : elles seraient essentiellement des mouvements des appétits avec participation de la représentation et redondance dans le corps. D'autre part la division tripartite ne tient aucun compte de la distinction essentielle entre facultés sensibles organiques et facultés purement spirituelles. La classification scolastique, qui peut assurément être discutée et critiquée en plus d'un détail, spécialement de ses subdivisions, demeure dans l'ensemble plus métaphysique en son principe, plus adéquate en ses résultats. D'après les scolastiques les facultés pouvaient être modifiées, en bien ou en mal, dans la ligne de leurs opérations par des *habitus* ou dispositions permanentes soit infuses, soit acquises : tels les divers savoirs par rapport aux facultés connaissantes.

On pourrait consulter : Lahr, *Cours de philosophie*, t. I; cardinal Mercier, *Psychologie*, t. II; Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, c. XII; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXVII sq.

R. VERNAY.

FAGUET Émile naquit à La Roche-sur-Yon en 1847. Il passa par l'École Normale, fut envoyé en province, puis, après son doctorat ès lettres, rappelé à Paris, où il occupa divers postes avant d'être nommé professeur à la Sorbonne. L'Académie française l'avait élu en 1900. Il est mort en 1916, laissant une des œuvres les plus considérables qui soient. « Il a plus écrit que Diderot, dit M. Lanson, plus que Voltaire, et sans doute autant que Dumas père. » Tout n'est pas d'égale valeur dans cette œuvre, mais il y a des livres qui resteront et aucun n'est sans mérite. Je citerai parmi les plus importants ses magistrales études : *Le XVIe siècle* (1894); *Le XVIIe siècle* (1885); *Le XVIIIe siècle* (1890); *Le XIXe siècle* (1887).

Dans ces études, comme d'ailleurs dans quelque étude que ce soit, É. Faguet ne cherche ni à étayer de grandes thèses ni à faire montre d'érudition; les idées seules l'intéressent. Il aime à les voir germer, éclore, se développer, pousser dans toutes les voies leurs conséquences, se heurter à des idées opposées ou simplement différentes, se transformer ou disparaître. Liseur infatigable, doué d'une faculté d'assimilation prodigieuse, d'une logique souple et puissante, il a vite fait l'inventaire des idées d'un livre ou d'un auteur ; il les a vite classées, groupées, ordonnées; il en a vite distingué les tenants et aboutissants. Son analyse est d'une scrupuleuse impartialité, sa méthode tout à fait objective, ses conclusions sûres sinon toujours profondes. On lui a reproché parfois de n'accorder pas assez d'attention aux formes de l'art; c'est que le fond l'intéresse plus que la forme et qu'il admire plus une idée juste qu'une belle parole vide de sens. Toutefois il n'est pas insensible, et loin de là, aux charmes proprement littéraires. Il apprécie congrument une période de Bossuet, une strophe de V. Hugo ou une scène de Racine; il les goûte si finement qu'il sait bien marquer par quelles qualités exceptionnelles elles se distinguent des productions similaires. Mais il se refuse — et je crois bien qu'il a raison — à donner le pas au style, à l'art, sur la pensée.

La cause en est peut-être dans son penchant à moraliser, car il est moraliste et psychologue autant que critique. Il a écrit : *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, trois séries parues en 1891, 1898, 1900; *Politique comparée de Montesquieu, de Rousseau et de Voltaire* (1902); *En lisant Nietzsche* (1904); *Pour qu'on lise Platon* (1905); *J.-J. Rousseau*, 5 volumes parus de 1911 à 1913; *Le libéralisme* (1902); *L'anticléricalisme* (1906); *Le socialisme* (1907); *Le féminisme* (1910); et cette délicieuse brochure : *Le culte de l'incompétence* (1909), etc. Même dans ses *Notes sur le théâtre* (1889-1891); *Questions de théâtre* (1890-1898); *Propos de théâtre* (1903-1907), il se préoccupe encore de morale, de politique et de sociologie. Le fond de sa pensée sur ces matières semble bien être un compromis assez élastique et ingénieux entre l'idéal classique de l'honnête homme tel qu'on l'entendait au XVIIe siècle et l'anarchie morale qui a prévalu au XVIIIe et au XIXe siècle, — avec toutefois une préférence marquée pour l'idéal du XVIIe siècle. On définirait assez exactement É. Faguet, en disant qu'il fut un libéral de tempérament conservateur, curieux et défiant tout à la fois des nouveautés, doctrinaire et sceptique, assez ignorant des matières religieuses mais attentif pourtant à ne pas blesser les consciences et croyant dans le fond, comme sa mort chrétienne l'a montré.

Son style a, comme sa critique, une saveur très particulière : original, primesautier quoique lourd parfois et embroussaillé, d'une bonhomie narquoise, il dit avec esprit, avec clarté, avec précision tout ce que l'auteur veut dire. C'est un mérite assez rare pour qu'on ne s'étonne pas du succès qu'ont remporté et que remportent encore ses innombrables volumes de critique.

Léon JULES.

FAKIRS. — Les fakirs, ou sorciers hindous, sont célèbres par les récits merveilleux que les voyageurs en ont faits. En étendant les mains, à distance, ils déplacent des objets, comme par exemple des vases pleins d'eau; ils font monter des feuilles le long de tiges de bambous; en quelques minutes, d'une noix d'aréquier déposée sur le sol, ils font sortir une tige, puis un arbuste verdoyant. Quelques-uns s'entrouvrent le ventre avec un coutelas, prennent leurs entrailles à pleines mains, les remettent en place, passent la main sur l'horrible blessure et tout rentre dans l'ordre. D'autres se font mettre en terre avec assurance que, si on les déterre au bout de six, huit, dix mois, on les trouvera en vie. D'autres encore s'élèvent sans appui au-dessus du sol.

Que penser de ces merveilles ? Il importe d'abord de remarquer qu'un certain nombre de voyageurs qui, au siècle dernier, ont visité l'Inde étaient hantés par la pensée qu'ils rencontreraient des choses extraordinaires ou que leurs lecteurs leur demandaient des récits extraordinaires. Il fallait servir ceux-ci selon leurs souhaits. De nos jours, les voyageurs rencontrent aux Indes des charmeurs, comme en d'autres pays, et guère autre chose. Le *Shaman* ou sorcier, de l'Asie centrale, il est vrai, que M. Ferdinand Ossendowski nous présente dans son récent ouvrage, *L'homme et le Mystère en Asie*, Paris, 1925, fait des incantations, tourne sur lui-même comme une toupie, mais ne se livre à aucun prestige.

Les déplacements d'objets, les danses de feuilles rentrent dans les manifestations attribuées aux médiums, et l'on sait combien la supercherie s'y glisse facilement. Louis Jacolliot qui en raconte toute une série : *Le Spiritisme dans le monde*, *L'Initiation et les Sciences occultes dans l'Inde*, est un auteur dépourvu de toute autorité, aussi bien que le Dr Paul Gibier qui le transcrit : *Le Spiritisme. Fakirisme occidental*, Paris, 1885.

La germination de noix d'aréquier ou de graines semble avoir été mieux observée; on peut voir encore là-dessus le témoignage de M. Paul Mirmande, *Correspondant* du 10 octobre 1904, p. 177. Mais il

ne paraît pas que cela dépasse la force d'un habile prestidigitateur et M. Mirmande lui-même n'y voit qu'un tour d'adresse. Il y a quelques années un voyageur anglais racontait dans un magazine une séance publique de germination Tous les assistants affirmaient avoir vu. Lui avait braqué son kodak. Le kodak n'enregistrait pas la moindre tige. Il concluait à une illusion collective, dûe aux passes et aux incantations du *jongleur*. Voir *Le merveilleux spirite*, Paris, 1922, avec l'étude de Louis Favre relative à l'action des mains sur les végétaux.

M. Huc, dans ses *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*, Paris, 1857, t. I, p. 309-312, rapporte le cas de lamas qui s'ouvrent le ventre comme feraient, dit-on, les fakirs. Il se montre disposé à voir dans ces opérations, auxquelles, d'ailleurs, il n'a pas assisté et qu'il raconte seulement par oui-dire, une intervention diabolique. Cette intervention est très admissible surtout en des contrées qui restent sous l'empire du démon. Notons cependant que, dans certains états nerveux qui abolissent plus ou moins la sensibilité, semblable opération, au dire des psychiâtres, peut n'avoir rien que de naturel, d'autant que le détail n'en a été observé et transmis par aucun témoin faisant vraiment autorité.

On sait que les Aïssaoua, au nord de l'Afrique, se livrent à des pratiques de ce genre. Robert-Houdin, qui les a vus à l'œuvre, a dévoilé le secret de toute cette prestidigitation. Robert-Houdin, *Confidences et Révélations*, Paris, 1868, p. 406-419.

Et les résurrections ? Voici d'abord un fait raconté dans la *Revue britannique*, t. XXVII, p. 368, et attesté par le Dr Mac Gregor. Un fakir avait annoncé qu'il se ferait enterrer et qu'il ressusciterait au bout de dix mois. Au jour fixé, le Mahah-Radjah Rundjit-Sing, ses officiers et les officiers anglais se réunirent autour de la tombe préparée. L'indien se boucha les oreilles et les narines avec de la cire, on l'enveloppa dans un sac de toile, et il se retourna la langue de manière à boucher l'entrée du gosier. Le sac fut fermé, le radjah y opposa son sceau; le tout, placé dans un coffre, fut suspendu dans la tombe au moyen de cordes. On recouvrit la tombe de terre, on y sema de l'orge, et, par surcroît de précautions, on y plaça des sentinelles. Le dixième mois eut lieu l'exhumation. On brisa les sceaux : le fakir semblait mort, il n'avait plus de pouls. Suivant les recommandations qu'il avait faites, on déroula sa langue, on versa lentement de l'eau chaude sur son corps. Au bout de deux heures, tous les signes de la vie avaient reparu : le fakir était ressuscité. L'état léthargique peut-il se prolonger naturellement dix mois durant ?

En tout cas, voici l'épilogue. Quelque temps après, une mission anglaise passant dans le pays, le fakir proposa une répétition de sa résurrection. Les Anglais parlèrent de quelques garanties, entre autres d'une garde européenne. Le fakir voulut se dérober. Le radjah lui enjoignit de s'exécuter. « Vous voulez donc me perdre ? » dit le fakir aux Anglais. Par humanité, ceux-ci voulurent bien ne pas pousser l'expérience plus loin. Cité par J. de Bonniot, *Le Miracle et ses contrefaçons*, 5e édit., Paris, 1895, p. 172-174.

Quant aux faits de lévitation, sans préjudice d'autres explications, nous rapporterons le récit que nous avons entendu en 1921 de la bouche du P. Joseph Bertrand, alors missionnaire depuis trente-deux ans au Maduré. « On m'avait dit que, dans nos régions, certains fakirs montaient le long d'une corde dressée en l'air sans attache, puis disparaissaient à tous les regards. Il me tardait d'assister moi-même à une chose si extraordinaire. Un fakir arriva un jour avec son compagnon, annonçant qu'il allait se dissoudre dans les airs. La foule faisait cercle autour du fakir qui s'était arrêté sous les arbres. Le compagnon avait disparu. Il déroule sur le sol une corde. Soudain la corde se dresse. Le fakir grimpe le long de la corde, s'arrête un instant au sommet, puis s'évanouit aux regards. C'était déconcertant. J'en parlais à mes confrères et voici l'explication qui me fut donnée, répondant d'ailleurs aux conditions du fait dont j'avais été témoin. Le fakir s'arrête pour opérer, comme négligemment, sous un arbre. L'arbre lui est connu et le site de même. Au moment propice, le compagnon qui s'est échappé laisse tomber de la branche, qui s'avance dans le vide, une ficelle à laquelle le fakir attache rapidement la corde. Le compagnon tire; la corde se tend, le fakir monte, détache en un tour de main la corde, puis par les branches et, au besoin, par le pont léger d'une tige de bambou, gagne une maison voisine qui a été repérée. On sort par le côté opposé, tandis que l'assistance reste à regarder, bouche béante. »

Lucien ROURE.

FALLOUX (Comte de) né à Angers en 1811, mort à Paris en 1886. Député légitimiste du Maine-et-Loire, il adhéra, comme Montalembert, à la république de 1848 et accepta du prince Louis-Napoléon Bonaparte le portefeuille de l'Instruction publique et des Cultes à la condition de préparer la liberté de l'enseignement. Il déposa donc un projet de loi, qui, voté en 1850, a gardé le nom de *loi Falloux*, bien que le jeune ministre, alors malade, eût cédé sa place à M. de Parieu. Il refusa de s'associer au coup d'État de 1851 et à partir de 1860, comme tous les catholiques ultramontains ou libéraux, il combattit la politique romaine de Napoléon III, qu'il avait, en 1849, maintenue dans la ligne de notre politique traditionnelle. En 1872, il travailla à la fusion des deux branches de la Maison de France. Falloux compta, avec Montalembert et Dupanloup, parmi les catholiques libéraux les plus en vue et les plus combattus par Louis Veuillot. Parmi ses ouvrages, il faut mentionner l'*Histoire de Louis XVI* (1840), le *Parti catholique* (1856), *Question italienne* (1860), *Questions monarchiques* (1873), *De la contre-révolution* (1878), *Études et souvenirs* (1885), et *Mémoires d'un royaliste* (1888).

Notre enseignement secondaire est encore, pour l'essentiel, régi par la loi Falloux, excepté toutefois qu'il est interdit à tous les congréganistes. De même, ce sont les principes établis par cette loi qui régissent jusqu'ici le statut de l'école primaire publique en Alsace et en Lorraine : instruction religieuse, écoles séparées ou confessionnelles...

J. BRICOUT.

1. FAMILLE. — I. Nature et origine. II. Mission et fonctionnement. III. Relations avec les autres sociétés. IV. Vices et erreurs modernes. V. Réformes urgentes. VI. La Déclaration des droits de la famille.

I. NATURE ET ORIGINE. — On a multiplié les comparaisons et les images pour faire ressortir l'importance de la famille. On l'a appelée la pierre d'angle de l'édifice social, sa base la plus importante, la cellule sociale.

La famille est d'abord *de droit naturel;* une inclination mystérieuse réunit en effet l'homme et la femme, les attire l'un vers l'autre pour devenir la source de la vie et assurer le développement de l'espèce humaine. Cette redoutable puissance, à elle seule, crée déjà le sentiment d'une responsabilité et ainsi empêche de n'y voir que la satisfaction d'un vil plaisir, à moins d'être tombé au dernier degré de la dégradation où l'on ressemble plus à la bête qu'à l'homme.

Mais la famille est plus que le résultat d'une union naturelle simplement. Par son essence, elle a toujours eu un *caractère religieux*. « Nous en attestons les monuments de l'antiquité, les usages et les institutions des peuples qui ont été les plus civilisés et qui ont été renommés pour la connaissance plus parfaite du droit

et de l'équité; il est certain que dans l'esprit de tous ces peuples, par suite d'une disposition habituelle et antérieure, chaque fois qu'ils pensaient au mariage, l'idée s'en présentait toujours sous la forme d'une institution liée à la religion et aux choses saintes. Aussi, parmi eux, les mariages ne se célébraient guère sans des cérémonies religieuses, l'autorité des pontifes et le ministère des prêtres, tant avaient de force sur des esprits même dépourvus de la doctrine céleste la nature des choses, le souvenir des origines, la conscience du genre humain. » Encycl. *Arcanum* de Léon XIII, 10 février 1880.

Le matérialisme et l'athéisme moderne, par la proclamation et la glorification de l'union purement civile et sans Dieu, attaquent donc, non seulement l'ordre surnaturel, mais aussi l'ordre naturel lui-même qui est essentiellement religieux. Faut-il ici réfuter la théorie positiviste de l'origine de la famille humaine, qu'on prétend trouver dans la famille animale ?

Évidemment, parmi les êtres de la création, il y a des développements et des ascensions de la vie. Le vivant apparaît de plus en plus parfait, depuis la plante jusqu'à l'homme. Mais à cet effet il faut une cause, à ce progrès un guide, à cet ordre un ordonnateur. Où sont cette cause, ce guide, cet ordonnateur ? Cachés « dans l'inconscience des choses » ? Quel homme sérieux, quel philosophe pourrait admettre cette étrange impossibilité? Et puis il y a, à certains endroits de cette « évolution », des différences telles qu'elles supposent qu'on a franchi des abîmes. Comment ceux-ci ont-ils été franchis ? Ce privilège des sentiments humains, raison, conscience, affections morales, dit admirablement Mgr d'Hulst, « a précisément pour cause, non pas ce qui nous rapproche des animaux, mais ce qui nous en distingue. Ajoutez l'instinct à l'instinct, vous ne ferez jamais l'intelligence; ajoutez l'appétit à l'appétit, vous ne ferez jamais la volonté; la conscience est autre chose que de l'égoïsme perfectionné; l'amour enfin... appartient à un autre domaine que celui des sens : domaine sacré, où seule la main du Créateur a pu nous introduire, et dont l'animal ne franchira jamais le seuil. C'est sur les prérogatives les plus élevées de notre nature qu'est fondée la famille humaine. » *Confér. de Notre-Dame, Carême* 1894.

Religieux par nature, le contrat constitutif de la famille a enfin été élevé par Jésus-Christ à une hauteur inconcevable, à *la dignité d'un sacrement* dont les époux sont les vrais prêtres et qui produit la grâce, c'est-à-dire une participation même de la vie divine.

Vue de ces hauteurs, que la famille est grande! Désormais, entre chrétiens, le sacrement lui-même n'est pas « comme un ornement ajouté au contrat », il en est inséparable, et ce contrat, à force d'en être imprégné, en est comme divinisé.

Quelles belles pages il y aurait à écrire sur le miracle, opéré par l'Église, de la famille païenne transformée en famille chrétienne! C'est peut-être l'une des plus étonnantes merveilles de l'Église d'avoir su faire de cette petite société opprimée par la tyrannie du *pater familias* et corrompue par les vices honteux de la polygamie, de l'adultère, du divorce, une société où l'ancien tyran devenait père dévoué et autorité responsable, l'ancienne esclave la reine du foyer, et où la polygamie faisait place à l'unité, le divorce à l'indissolubilité, l'impureté à la sainteté sacramentelle. La lutte ne cessa guère ensuite contre les retours offensifs du paganisme de la part des princes et des empereurs les plus puissants, et, comme le fait remarquer Léon XIII, les pontifes suprêmes, en résistant courageusement, « ont lutté, non seulement pour l'intégrité de la religion, mais aussi pour la civilisation de l'humanité. » Encycl. *Arcanum*. Le même Léon XIII a été aussi bien inspiré de proposer à l'admiration des chrétiens et plus encore à leur imitation la Sainte-Famille de Nazareth, où l'on vit, pour la première fois, portés à un degré sublime, la sainteté, le travail, l'obéissance et l'autorité paternelle. C'est cet idéal, plus que les plus beaux enseignements, qui a été et sera, jusqu'à la fin des temps, le modèle des foyers saints et bénis.

II. Mission et Fonctionnement. — Une fois constituée sur ces bases naturelles, religieuses et chrétiennes, la famille remplira sa mission avec plus de perfection.

1. Étant une société, elle a d'abord une autorité qui la dirige, et réalise le bien commun. En effet, pas plus là qu'ailleurs, l'égalitarisme n'est la loi.

L'administration des biens, la protection et la défense du foyer, le travail qui nourrira la famille incombent à l'homme et lui imposent des devoirs et des responsabilités qui supposent et exigent le droit de commander. Cette autorité est donc éminemment de droit naturel, et non le résultat d'un contrat même tacite, comme l'ont prétendu les maniaques du libéralisme et des libres conventions.

Mais ici encore le christianisme a fait de l'autorité un service, sans pour cela lui enlever son droit. L'autorité n'a pas été donnée à l'homme pour lui-même, pour sa satisfaction ou son orgueil, mais pour le bien de la famille et de ceux qui la composent. Le paganisme avait fait de la femme une esclave; Jésus-Christ en a fait la compagne de l'homme, et elle est devenue, par le développement de la civilisation chrétienne, la reine naturelle du foyer dont elle est la gardienne.

Quant aux domestiques ou serviteurs de la maison, ils sont, eux aussi, soumis à l'autorité de la famille où ils ont engagé leurs services, constituant ainsi ce que les théologiens appellent « la société hérile ». Sans doute il y a d'abord un contrat de louage de services qui lie les deux contractants en justice commutative. Mais il y a dans cette société inégale des devoirs spéciaux de dépendance d'une part, de paternelle autorité d'autre part. Il semble bien pourtant que ce genre spécial de relations se modifie lui aussi comme s'est déjà transformé le régime des relations entre patrons et ouvriers depuis le développement prodigieux de la grande industrie, des organisations syndicales ouvrières et des législations protectrices du travail. Ce qu'on appelle « la crise des domestiques » n'est que l'indice extérieur de cette transformation des rapports entre maîtres et serviteurs dont nous sommes les témoins et dont beaucoup actuellement sont les victimes.

2. Sous la conduite de cette autorité paternelle adoucie par la tendresse maternelle, la famille a une triple mission à remplir : la génération, la nourriture et l'éducation; ajoutons, pour être complet, l'assurance pour les époux d'une société douce et durable.

Donner l'existence, l'entretenir, en développer toutes les puissances, non seulement physiques, mais aussi intellectuelles et morales : telle est sa fonction. Fonction ardue, mais fonction sublime, puisque ceux qui ont à l'accomplir vont avoir à répandre la vie, à éveiller des intelligences, à diriger des libertés, à former des consciences.

La règle voulue de Dieu n'est pas la coupable stérilité, mais l'abondante fécondité. Bien volontiers nous reconnaissons — on le verra plus loin — que cette fécondité rencontre parfois des obstacles considérables dans les conditions économiques et sociales de notre époque. Mais, si l'on veut être loyal, il faut reconnaître aussi qu'il y a des obstacles qu'on ne dit pas, et qui sont trop souvent l'inconduite avant le mariage, les passions non domptées après le mariage, la vanité

et la pusillanimité de l'épouse qui recule devant les charges et les sacrifices de la maternité.

Nous n'insisterons pas sur le devoir de nourrir les enfants. On n'y manque guère de nos jours et l'on mériterait plutôt le reproche de concentrer tous ses efforts sur le corps du « petit animal » choyé et flatté.

Ce qui mérite un long chapitre, c'est surtout le capital devoir de l'éducation. Jamais plus grave devoir ne fut plus universellement négligé; et jamais art plus difficile ne fut plus complètement ignoré. Voir Éducation. Heureusement, pour aider les parents à pratiquer ce rude devoir et à acquérir cet art si délicat, de nombreuses études théoriques et pratiques, de multiples organisations de pères de famille et de mères chrétiennes, commencent à coordonner et à répandre les principes essentiels et les méthodes les plus utiles de cet art de l'éducation d'où dépend le sort de la société civile et de la société religieuse. Nous donnerons quelques indications sur ce point en terminant.

3. Mais comme bien souvent les parents n'ont, ni le temps, ni les moyens de travailler à la formation de leurs enfants, ils doivent nécessairement recourir à un secours étranger : l'école.

Or depuis la rupture de l'unité de foi et le triomphe de l'irréligion ou du laïcisme, cette question de l'école est devenue la question la plus complexe et la plus troublante dans la plupart des nations, et en particulier en France. On prétend que l'enfant n'appartient pas à ses parents, qu'il appartient à l'humanité, à l'État.

A l'État, écrit spirituellement le P. Weiss, le nourrisson dès son berceau, à lui le gamin de la rue et l'écolier, à lui le jeune homme de la caserne, à lui l'homme valide, à lui l'homme contribuable. « Il n'y a plus que le vieillard usé à qui le Père-État retire son amour, pour lui permettre d'aller chercher une petite place dans un hôpital pour y mourir. »

Cette question de l'école sera traitée ailleurs. Voir Enseignement. Contentons-nous de dire que l'État est sans doute intéressé, comme la famille et l'Église, à la bonne formation des enfants, mais que quand il prend en mains l'école, comme il en a le droit, jamais il n'en peut acquérir *toute* la propriété. Il agit alors comme représentant des familles, comme mandataire d'une activité sociale, et non en vertu de son pouvoir gouvernemental. Cette formule du P. Weiss résume bien l'essentiel d'une solution juste et raisonnable.

III. Relations avec les autres sociétés. — « Voilà donc la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile. » Ces paroles de Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum* posent un problème nouveau, le problème des relations de la famille avec les autres sociétés, l'État et l'Église.

La famille étant une société proprement dite avec son autorité et son gouvernement propre, l'autorité et le gouvernement paternel, jouit, *dans la sphère que lui trace sa fin propre*, d'une juste indépendance, et cette juste indépendance doit trouver dans l'État un soutien, une protection, un appui, et non un obstacle, une opposition, une diminution.

Mais il ne faudrait pas, par réaction excessive contre les empiétements de l'État moderne, exagérer la vraie notion de cette indépendance sacrée de la famille. Il ne faut pas oublier que la famille n'est pas le dernier mot de la nature sociale de l'homme; qu'elle n'est pas une société parfaite, comme disent les théologiens; et que, comme parle Léon XIII, chaque famille est, à son tour, un membre d'un groupement plus vaste, la société civile. *Sunt familiæ singulæ pars quædam civitatis.* L'État a une sphère d'action plus large et, si l'on peut dire, comme un droit de regard sur la famille en certains cas et en certaines matières, par exemple quand une injustice grave ou une misère excessive envahissent le sanctuaire familial.

La famille doit donc trouver dans la société civile son complément et sa perfection. Vis-à-vis de la société religieuse, la famille a aussi des devoirs qui limitent son indépendance. Évidemment l'autorité familiale conserve ses droits et ses responsabilités; mais comme la famille, chez les chrétiens, a été constituée par un sacrement, elle a à adapter, et à coordonner, et même à subordonner sa fin propre à la fin plus haute encore de l'Église. Ainsi donnant des citoyens à l'État, des enfants à l'Église et des élus au ciel, forcément la famille aura à tenir compte, dans l'éducation de ces citoyens, de ces enfants de Dieu et de ces futurs élus, des légitimes desiderata de l'État et de l'Église et de Dieu.

IV. Vices et erreurs. — Rousseau, à qui il faut souvent remonter pour trouver la source des erreurs modernes, n'a pas osé nier que la famille est une société naturelle et nécessaire, mais il a fait croire que le lien naturel y est créé uniquement par les besoins, la volonté humaine et ses caprices, et qu'ainsi il se dissout et disparaît avec eux. C'était la porte ouverte au divorce, au mariage civil, à l'amour libre. Le mariage cessait dès lors d'être une institution recevant sa loi d'en haut; il n'était plus qu'une variété de l'espèce des contrats. Le socialisme a poussé à ses extrémités logiques ces faux principes : pour lui, la famille est une association passagère, l'union libre est la loi, les enfants appartiennent complètement à l'État. Écoutez ses grands prophètes modernes : Beble, Benoît Malon et Jules Guesde.

L'homme et la femme ne sont que des animaux; or peut-il être question d'un lien indissoluble entre les animaux? Évidemment non. (Bebel, *Die Frau.*).

L'important est d'abolir radicalement l'autorité du père et sa puissance quasi royale dans la famille... L'égalité ne sera complète qu'à cette condition... Plus d'obéissance, sans quoi plus d'égalité. (Benoît Malon, *Le socialisme intégral.*)

La famille, tant monogamique que polygamique, a été jusqu'à présent une des formes de la propriété, et non la moins odieuse. Elle a été pour l'homme le droit d'user et d'abuser de la femme, et pour le père le droit d'user et d'abuser de l'enfant... La famille doit-elle être conservée ? Non. L'intérêt de l'espèce, autant que l'intérêt des éléments qui entrent dans la composition de la famille, exige que cet état de choses disparaisse. (J. Guesde, *Catéchisme socialiste.*)

C'est là que nous en sommes. La famille est minée par ces honteuses doctrines, par le divorce, la dénatalité, l'immoralité, les lâches défaillances de l'autorité paternelle, la grande industrie mal organisée, le travail de nuit, le travail des mères de famille à l'usine, le travail du dimanche, les logements insalubres, les théâtres, les cinémas, la mauvaise presse, etc. Il faut qu'un pays ait d'étonnantes réserves de foi et de vertu pour ne pas succomber à de pareils assauts.

On sait (voir Divorce) que le nombre des divorces n'a cessé, depuis 1884, de progresser en France. Quant au dépeuplement des foyers, les chiffres ne sont pas moins douloureusement éloquents. De 1860 à 1870, on comptait en moyenne 3,3 enfants par ménage; en 1913, le chiffre n'était plus que de 2,48, et en 1920 de 1,34. En 1886, le chiffre total des naissances atteignait 912 838; il tombait en 1900 à 827 297, et en 1913 à 746 014. Enfin en 1910, pour l'ensemble de la population française, l'excédent des décès sur les naissances était de plus de 40 000, et, en 1911, de plus de 44 000. Depuis la guerre qui nous a ravi un million et demi d'hommes et de jeunes gens, les éléments du problème de la natalité ont été bouleversés de fond en comble. Dans les années qui suivirent la guerre, il y eut un excédent de naissances consolant. Mais depuis, la

courbe s'abaisse de nouveau. Constatons cependant avec satisfaction que, en 1923, il y eut 94 871 naissances de plus que de décès.

V. Réformes. — Il est temps de venir au secours du père de famille, dont Péguy disait un jour qu'il est « le grand aventurier dans la Cité contemporaine ». Beaucoup s'y emploient aujourd'hui avec une inlassable persévérance.

1. L'Église la première a jeté depuis longtemps le cri d'alarme, et les chaires chrétiennes retentissent de plus en plus des enseignements les plus précis sur ce grave sujet. Seule, elle a reçu du Christ le pouvoir de pénétrer les consciences et de parler avec une autorité suffisante pour les déterminer à l'accomplissement du devoir. Un immense et profond travail s'accomplit donc là, sans lequel tous les autres efforts seraient souvent, sinon inutiles, du moins peu durables, et les prêtres doivent s'y consacrer avec la délicatesse requise, mais aussi avec la conviction la plus ardente.

Cependant les moyens humains doivent s'ajouter à l'effort divin de l'Église, et c'est à les chercher et à les utiliser que travaillent aujourd'hui d'innombrables hommes d'œuvres sur tous les terrains. Les uns tâchent de faciliter la création du foyer par la simplification des formalités qui trop souvent, chez les pauvres gens, la retardent ou l'empêchent.

Le foyer fondé, d'autres luttent contre sa dissolution par le divorce, qu'une loi qui est la honte et le malheur de notre pays a introduit dans le code français. Que ce divorce soit au moins rendu plus difficile, en attendant qu'il soit supprimé! On le sait (voir Divorce), récemment le Conseil supérieur de la natalité a émis le vœu : 1° qu'aucune demande en divorce ne soit recevable avant deux ans de mariage, sauf de la part d'un époux dont le conjoint aurait été condamné à une peine afflictive ou infamante; 2° que si un époux divorcé contracte une nouvelle union, il lui soit interdit de demander le divorce avant cinq ans de mariage.

L'aide à la naissance par des primes à la natalité et à l'allaitement se répand de plus en plus. Deux catholiques sociaux, M. Joseph Delachenal à la Chambre et M. François Saint-Maur au Sénat, ont fait admettre au moins le principe, pour les parents de quatre enfants et plus, du droit à l'allocation nationale. Les charges fiscales qui pèsent sur les familles nombreuses ont été allégées. En 1924, d'après un tableau communiqué par M. de Lasteyrie, alors ministre des Finances, à M. Vieuille, serétaire général de la Fédération nationale, ces exonérations ont atteint 322 millions. Les réductions sur les tarifs de chemins de fer se sont élevées à 21 millions. On trouvera l'exposé complet des mesures légales en faveur des familles nombreuses dans la brochure de M. Eblé, au secrétariat social de Paris, 31, rue de Bellechasse Paris (7e).

L'œuvre des allocations familiales (voir ce mot) se développe toujours, et il faudra bien la rendre un un jour obligatoire, si le salut du pays l'exige. Qui empêche même d'essayer d'en faire accepter le principe par la législation des divers pays, en portant la question devant le Bureau international du travail ?

La question du logement n'est pas moins importante pour la famille dont la maison est « le vêtement de pierre », suivant la forte et originale expression de l'abbé Lemire : la loi Bonnevay-Loucheur, adoptée par la Chambre, devrait être reprise sans tarder et votée par le Sénat. La réforme de notre régime successoral est amorcée par le projet Colrat-Chéron. Une certaine réduction du service militaire pour les fils de familles nombreuses a été adoptée.

Enfin la question du vote familial a été formulée devant le Parlement par deux propositions de loi, l'une de M. l'abbé Lemire, l'autre de M. Roulleaux-Dugage, qui, par des modalités différentes, veulent attribuer au père ou à la mère, chef de famille, un certain nombre de voix supplémentaires, plus ou moins proportionnel au nombre des enfants à sa charge. Ce que l'abbé Lemire veut faire représenter, c'est la famille, en tant que telle. Il accorde un premier vote à tout citoyen majeur, en tant qu'individu; un deuxième vote à tout individu marié ou veuf avec un ou deux enfants, en tant que chef de famille; enfin un troisième vote à tout père de trois enfants mineurs et non mariés, en tant que gardien de la race. Il limite donc à trois les voix du père de famille. M. Roulleaux-Dugage ne part pas de l'idée de famille, mais de l'idée de suffrage, dit universel, mais restreint en fait. Sur 40 millions de Français, 11 millions à peine votent; donnons le droit de vote à tous les Français sans exception, hommes et femmes, majeurs et mineurs ; mais l'exercice de ce droit des femmes et des mineurs, attribuons-le au chef de famille, père ou mère veuve, qui aura autant de voix qu'il a d'enfants mineurs. Comme on le voit, le projet Lemire est familial à fond, et le projet Roulleaux-Dugage est plutôt une application du concept égalitaire et individualiste du suffrage universel. Quoi qu'il en soit, tous deux aboutissent à donner à la famille plus de prestige devant l'opinion, et dans la vie publique plus d'influence, comme le méritent ceux qui en ont la charge et la responsabilité. Espérons que peu à peu nous tendrons, dans la mesure dictée par la sagesse et la justice, vers la réalisation du vœu de Lamartine en 1850 : « Un jour viendra, disait le grand poète, alors candidat à la députation, où le père de famille aura autant de voix qu'il y aura de vieillards, de femmes et d'enfants à son foyer, car dans une société bien faite, ce n'est pas l'individu, c'est la famille qui est l'unité permanente. L'individu passe, la famille reste : le principe de la conservation sociale est là. »

2. Il serait impossible de signaler ici toutes les organisations qui se sont constituées pour la défense de la famille. Nous ne pouvons indiquer que les plus importantes, en nous excusant vis-à-vis des autres groupements, très utiles eux aussi :

Alliance nationale pour l'accroissement de la population française, 26, rue du 4-septembre, Paris (2e);

La plus grande famille, 24, rue du Mont-Thabor, Paris (1er). Président : M. Isaac;

Ligue des familles nombreuses de France, 88, rue de Richelieu, Paris (2e). Fondateur : le capitaine Maire;

Pour la Vie, 32, rue Madame, Paris (6e). Fondée par MM. Paul Bureau et Rossignol;

Confédération générale des familles, 92, rue du Moulin-Vert, Paris (14e);

Association du mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris (14e). Président : Mgr Chaptal;

Institut normal d'éducation et d'enseignement ménager, 12, rue Monsieur, Paris (7e);

Centre normal d'éducation ménagère et familiale, 5, rue de l'Abbaye, Paris (6e).

Ajoutons aussi la Fondation Cognacq-Jay, qui, chaque année, décerne, entre autres, 90 prix de 25 000 francs chacun aux familles nombreuses et peu fortunées, jugées dignes de recevoir cette dotation. Chaque famille dotée doit être composée d'au moins 9 enfants vivants ou morts pour la France et du même lit.

VI. La Déclaration des droits de la famille. — Nous ne pouvons mieux terminer cette étude que par la reproduction de l'admirable *Déclaration des droits de la famille* qui fut lue à Lille, le 5 décembre 1920, à une réunion dite des États généraux de la Famille, par le général de Castelnau. Son auteur, dont on n'a su le nom que plus tard, n'est autre que

le président des Semaines sociales de France, M. Eugène Duthoit.

DÉCLARATION DES DROITS DE LA FAMILLE

La famille fondée sur le mariage, hiérarchiquement constituée sous l'autorité paternelle, a pour fin de transmettre, d'entretenir, de développer, de perpétuer la vie humaine. Elle dispose, à cet effet, de droits imprescriptibles, antérieurs et supérieurs à toute loi positive.

I. La famille a le *droit de se multiplier*. C'est d'elle que la patrie tient ses citoyens, ses soldats, ses artisans, ses missionnaires, ses pionniers. Tout ce qui entrave la transmission de la vie — propagande immorale, désorganisation du travail, mauvaise répartition des profits ou des charges publiques — atteint la famille dans le plus essentiel de ses droits.

II. La famille a des *droits d'éducation*. Elle doit former le corps, l'intelligence, l'âme de l'enfant. Elle a donc le droit de mettre en œuvre tous les moyens légitimes qui concourent à cette triple fin, et spécialement d'entretenir avec l'école des relations suivies de collaboration et de contrôle.

III. La famille a le *droit d'être protégée contre les fléaux divers qui la menacent de dissolution* : licence des rues, des spectacles, d'une certaine presse; alcoolisme; tuberculose; régime du taudis, multiplication des divorces.

IV. La famille a le *droit de posséder*. Société vivante et concrète, naissant et vivant au milieu des biens extérieurs qui l'environnent, elle a droit, non seulement à un foyer décent, mais à l'acquisition facile d'un bien ou domaine familial, à la culture d'un fragment du sol national.

V. La famille a le *droit de se perpétuer*. Elle ne meurt pas plus avec les représentants temporaires de l'autorité domestique que l'État ne meurt quand disparaissent les dépositaires de l'autorité politique. La transmission héréditaire du patrimoine doit lui être garantie, sans que le bien familial soit amputé par d'excessifs impôts de mutation, ou pulvérisé par le partage forcé en nature.

VI. La famille a le *droit de vivre de son travail*. Doit être proscrit tout régime de la production qui minerait les forces vives du père, de la mère, de l'enfant, ou qui troublerait la vie familiale. Doit être assuré, par des organisations appropriées, sous l'égide de la profession et de la loi, le salaire suffisant pour faire vivre la famille.

VII. La famille a *droit à la justice distributive*. Les impôts, les charges, les tarifs, les subventions, les allocations de vie chère, les pensions doivent être calculés, non en fonction de l'individu seul, mais en fonction de la famille.

VIII. La famille, vraie cellule sociale, a le *droit d'élire des mandataires* aux assemblées de la commune, du département, de la région, de la nation. Le père dispose, en sus de sa voix personnelle, d'un nombre de voix égal ou proportionnel à celui des enfants mineurs non émancipés qui sont sous sa puissance. La mère vote au nom du père mort, absent, interdit, déchu.

IX. La famille étant la source de toute grandeur nationale, de toute prospérité économique, c'est le bien familial qui doit être à la fois *inspirateur* et *coordinateur des lois sociales*. Toute loi, tout décret, toute jurisprudence, tout régime administratif, jugé, après expérience, malfaisant ou périlleux pour la famille, doit être revisé. Il faut donc que la famille ait sa part d'influence propre dans les organismes, quels qu'ils soient, qui ont pour fonction de préparer la loi ou d'en assurer l'exécution.

En un mot, Famille d'abord! Et le reste, si la famille est forte, unie et prospère, viendra par surcroît.

BIBLIOGRAPHIE. — Léon XIII, encycl. *Arcanum*, sur le mariage chrétien; Le Play, *L'organisation de la famille;* A. de Margerie, *De la famille*, 2 vol.; Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1894; Mgr Gibier, *Famille;* A. D. Sertillanges, *La famille et l'État dans l'éducation;* P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs;* E. Roupain, *Par la famille;* Coulet, *L'Église et le problème de la famille;* plusieurs volumes des Semaines sociales de France, en particulier Limoges 1912, Grenoble 1923; abbé Viollet, *L'éducation de la pureté*, et toutes les publications de l'Association du mariage chrétien qu'il a fondée.

Paul SIX.

2. FAMILLE (AVENIR DE LA). — Autrefois la famille était considérée par tous (il n'y avait pas à tenir compte de très rares exceptions) comme une institution essentielle et éternelle, au même titre que la religion, la patrie et la propriété. Il est devenu nécessaire aujourd'hui de la défendre contre les attaques persistantes et bruyantes du socialisme intégral ou du communisme.

Pour des croyants, la question est toute résolue par l'argument d'autorité : l'enseignement de l'Église et la révélation ne laissent aucun doute à cet égard. C'est Dieu qui a institué la société familiale, et cette société doit subsister à jamais avec ses éléments constitutifs et son autorité propre. La volonté positive de Dieu est, d'ailleurs, fondée sur les exigences intimes des choses, sur le droit naturel. Au fond, peu nous importe, moralement ou doctrinalement, ce qui a pu être ici ou là, en des temps reculés ou dans des tribus peu ou pas civilisées ou même dans des sociétés décadentes. La question est de savoir si l'enfant, qui est la suite normale des relations sexuelles, appelle, postule, normalement, pour sa procréation et plus encore peut-être pour son éducation, la société stable (et même, idéalement, indissoluble et monogame) de l'homme et de la femme, et, quand il y a lieu, de l'enfant ou des enfants.

Une argumentation, ainsi placée sur le terrain du droit naturel, ne peut être écartée dédaigneusement ou systématiquement par personne, s'agît-il de socialistes ou de communistes, évolutionnistes et athées.

Ceux-ci admettent aisément que la famille telle que nous la connaissons, avec l'autorité du mari et du père, eut quelque raison d'être. D'autant plus que, pendant de longs siècles, cette famille fut « le seul agent de transmission aux générations nouvelles des progrès réalisés par les générations précédentes. » Mais ce qui a été ne doit pas, nécessairement, toujours être. Aujourd'hui, continue Jules Guesde, *Essai de catéchisme socialiste*, Paris, 1912, « la transmission de générations en générations des progrès accomplis ne se fait plus familialement mais socialement, au grand avantage de l'individu qui se trouve ainsi héritier et bénéficier non seulement de l'expérience accumulée des individus qui l'ont précédé en ligne directe, mais de l'expérience accumulée et additionnée de la totalité des individus qui ont vécu avant lui. » — Soit, dirons-nous. Aussi bien n'est-ce pas sur cette sorte d'utilité que nous songeons à fonder la durée de l'institution familiale.

Jules Guesde poursuit en déclarant que la constitution actuelle, « propriétaire », de la famille est en voie de transformation : la femme, par son émancipation intellectuelle et économique, échappe à la domination de l'homme, et l'enfant, soustrait à l'arbitraire ou au hasard familial, voit ses besoins satisfaits et ses facultés cultivées « socialement, avec, sans et contre la famille au besoin. » Et alors à la demande « : La famille n'est-elle pas appelée à disparaître, mais seulement à se renouveler dans sa forme ou sa constitution? » il répond : « Cette question ne saurait encore être tranchée définitivement. Ce que l'on peut affirmer en revanche, sans crainte d'être démenti par l'événement, c'est que si la famille survit à la disparition de l'ancienne société, ce sera dans les conditions d'égalité pour la femme et de garantie pour l'enfant que je viens d'indiquer. Mais il se peut que, en outre des moyens de conservation et de développement assurés directement par la société à l'enfant, la chaude atmosphère de bienveillance et d'affection développée dans le sein de la collectivité par l'égalité de bien-être de chacun de ses membres, rende inutile cette seconde matrice particulière, que représente l'action familiale, et permette de réduire la famille dans l'espace à la mère et à l'enfant et dans le temps à la période de l'allaitement, et que, d'autre part, les rapports sexuels entre l'homme et la femme, fondés sur l'amour ou la sympathie mutuelle, puissent devenir aussi libres, aussi variables et

aussi multiples que les rapports intellectuels ou moraux entre individus du même sexe ou de sexe différent. » Quand même, au demeurant, la société jugerait bon de pourvoir, par l'intermédiaire de la famille, à la satisfaction des besoins de l'enfant, elle exclurait catégoriquement la famille de son éducation proprement dite, du développement de ses facultés; l'expérience ou la science dont disposerait la famille, même réformée, retarderait, dans la majeure partie des cas, sur celle de la société, et serait pour les facultés de l'enfant un guide moins éclairé et moins sûr.

Dans une brochure, qui fait partie de la bibliothèque communiste : *La famille et l'État communiste*, Paris, 1920, Alexandra Kollontaï raisonne d'une façon substantiellement identique. La famille d'autrefois, dit-elle, était forte : « en premier lieu, du fait que le mari et le père entretenait la famille; ensuite, de ce que le foyer commun était chose également nécessaire à tous les membres de la famille; et, enfin, troisièmement, de l'éducation des enfants par les parents. » Or, de ces trois raisons, il ne reste rien aujourd'hui. D'abord « le mari a cessé d'être l'unique soutien de la famille. La femme-travailleuse est devenue l'égale de l'homme à cet égard. Elle a appris à gagner sa propre vie, voire souvent celle de ses enfants et de son mari. » Puis, les travaux du ménage cessent d'être nécessaires : « les quatre derniers travaux qui restent encore à la charge de nos ménagères (faire le logement, cuisiner, laver et repasser, réparer les effets) vont bientôt disparaître à leur tour sous le régime communiste triomphant » : il y aura des catégories spéciales d'ouvrières qui ne feront que cela, les autres travailleuses seront plus utiles ailleurs. Enfin, l'éducation des enfants est l'affaire de l'État, qui s'y entend mieux et est moins étroit, moins égoïste que la famille. Toutefois, si la société communiste prend sur elle les charges que comporte l'éducation des enfants, elle laissera — est-ce bien conforme au système? — les joies paternelles, les satisfactions maternelles, à ceux qui voudraient participer à l'éducation des petits et se montreront aptes à comprendre, à savourer ces joies. Et notre bolcheviste de conclure : « Il n'y a pas à dire : l'ancienne famille a fait son temps, l'État communiste n'y peut rien, ce sont les nouvelles conditions de la vie qui en sont cause. La famille cesse d'être nécessaire à l'État comme dans le passé; au contraire, elle détourne inutilement les travailleuses d'un travail plus productif et autrement sérieux. Elle n'est pas davantage nécessaire aux membres de la famille eux-mêmes puisque la tâche de l'éducation des enfants qui incombait à la famille, passe de plus en plus de celle-ci à la collectivité... A la place du mariage indissoluble, basé sur la servitude de la femme, on verra naître l'union libre, forte par l'amour et le respect mutuels de deux membres de la cité du travail, égaux dans leurs droits et dans leurs obligations. A la place de la famille individuelle et égoïste surgira la grande famille universelle ouvrière où tous les travailleurs, hommes et femmes, seront, avant tout, des frères, des camarades. » Que ce sera beau, et comme on sera heureux! Aussi comprend-on, n'est-ce pas, qu'il soit permis et même obligatoire de se débarrasser, par le fer et par le feu, de tout ce qui s'oppose à l'établissement d'un tel paradis terrestre...

Mais, 1° que fait-on des droits du père et de la mère? Avec saint Thomas, dont Léon XIII nous rappelait les fortes paroles dans la magistrale encyclique *Rerum novarum*, le bon sens nous dit que, les enfants étant « quelque chose de leurs parents », *aliquid patris*, les parents ont, avec le devoir, le droit primordial de les élever; droit, sans doute, limité par la justice, mais droit réel, que l'État ne peut pas, normalement, supprimer. L'État peut veiller à ce que les parents accomplissent leur devoir et n'abusent pas de leur autorité; il peut aussi les aider à remplir leur mission. Il ne peut pas se substituer à eux, en principe ou de fait.

2° Quoi qu'on dise, d'ailleurs, l'État n'est pas à même de faire mieux ni même aussi bien que la famille, dans l'œuvre sainte de l'éducation. C'est Georges Clemenceau, je crois, qui disait, un jour, à la Chambre des députés que l'État aurait trop d'enfants pour pouvoir s'en occuper convenablement. Il est bien certain que si des parents veulent s'en donner la peine, ils peuvent mieux connaître et mieux former leurs quelques enfants qu'on ne saurait le faire dans de vastes ateliers nationaux d'éducation. Ce qu'il faudrait, c'est inspirer de plus en plus aux parents le souci, leur donner la possibilité et leur apprendre les moyens de s'adonner à cette tâche aussi difficile qu'importante. Qu'on cherche à retenir la mère au foyer, où sa place est tout indiquée pour porter et élever ses enfants en même temps que pour y rendre la vie reposante et douce au père et à toute la famille; qu'elle s'y occupe activement et utilement, dans les soins multiples de son intérieur; qu'elle ait été, au préalable, exercée à bien faire tout ce qui est du rôle que la nature lui trace à l'évidence : voilà qui vaudra infiniment mieux, pour chacun et pour tous, que les rêves périlleux et malsains dont on berne les simples.

3° Et cela non seulement pour le bien souverain des enfants, mais encore pour la moralité et le bonheur des époux eux-mêmes. En dépit de toute la vaine phraséologie dont on la revêt, l'union libre, l'amour libre n'est et ne sera pratiquement, pour presque tous ses partisans, que la licence octroyée aux appétits charnels de se satisfaire sans frein ni limite. L'État aurait beau, dans ces conditions, se charger de l'entretien des enfants, la « compagne » trouvera que ce n'est pas la peine, dans une pareille société, de s'embarrasser, pour si peu, des incommodités et des périls de la grossesse et de l'accouchement. Que deviendraient la décence, la dignité, la charme délicat de la femme? Tout serait sacrifié à la volupté charnelle. Que deviendraient aussi les délicieuses intimités du foyer, les nobles sacrifices et les joies aussi vives que profondes que connaissent les familles chrétiennement constituées et soucieuses de leurs devoirs? Qu'on ne se moque pas de nous en célébrant, sur un ton dithyrambique, la cité de l'avenir, objet unique de notre dévouement et source unique de notre suprême félicité. Rien n'indique que les communistes d'aujourd'hui soient aptes à se « sublimer » à ce point.

Bref, l'avenir de la famille n'est pas à mettre en cause. Qu'on la dégage de ce qui en altère ou en ternit la pure notion, rien de mieux. Mais ce ne sont pas les billevesées de ses ennemis qui en auront raison. Pour assurer la procréation et l'éducation des enfants, rien ne saurait la remplacer, et c'est pourquoi elle ne finira qu'avec le genre humain lui-même. A ceux qui en comprennent la nécessité et la beauté, d'en assurer, par leur vie, le prestige victorieux.

J. Bricout.

3. FAMILLE (Chefs de). — Les premières associations de chefs de famille ne visaient guère qu'à protester contre les atteintes portées à la neutralité religieuse dans les écoles publiques. Le mouvement, parti de Saint-Rambert-en-Bugey, dans l'Ain, fut vivement encouragé, quatre ans après sa naissance, dans une lettre collective de l'épiscopat français, et se répandit considérablement. Un instant, il parut hésiter entre plusieurs tendances. Mais bientôt son caractère nettement confessionnel s'affirma, et une vaste organisation nationale, dont M. Jean Guiraud prit la direction, réussit, en unifiant les associations, en les encadrant fortement, en les guidant et les aidant, à leur rendre la pleine conscience de leur rôle. Cette organi-

sation nationale fut fondée en 1911, au congrès annuel de la Société générale d'éducation, et prit le nom d'Union des Associations catholiques des chefs de famille. Elle a présentement son siège social 14 *bis*, rue d'Assas, Paris, 6e. En même temps l'objet de ces associations s'était heureusement élargi.

Dans leurs statuts elles se donnent toutes pour objet : d'inciter les chefs de famille à mettre la formation de la jeunesse au premier rang de leurs obligations sociales; d'inculquer aux parents la connaissance de leurs droits et de leurs devoirs dans l'œuvre d'éducation de leurs enfants; de développer à l'école publique le culte de la patrie et de veiller à y faire respecter les croyances des parents et des enfants; de défendre la liberté d'enseignement contre toute atteinte, et de l'assurer entière par l'établissement de la Répartition proportionnelle scolaire; de favoriser tout ce qui peut aider à la formation physique, intellectuelle et morale de l'enfant, tant à l'école qu'en dehors de l'école; d'assister matériellement les orphelins de la guerre et de veiller à ce que les droits que leur confère le titre de Pupilles de la Nation soient scrupuleusement respectés; enfin de s'associer à toutes les campagnes faites pour venir en aide aux familles nombreuses et lutter contre la dépopulation. Tout ce qui, de près ou de loin, se rapporte à la famille et à l'éducation est du ressort des associations : le divorce et l'union libre; l' « école unique », qui dessaisirait complètement la famille de sa prérogative éducative pour la remettre entièrement à l'État; la coéducation des sexes, qui se pratique de plus en plus dans l'enseignement primaire et qui commence à s'introduire dans l'enseignement secondaire ou dans les œuvres postscolaires et sportives officielles; l'immoralité publique, l'alcoolisme, le travail du dimanche, etc., qui sont de terribles ennemis pour la famille. Bien plus. Un tract publié par l'Union n'hésite pas à le déclarer hautement : les associations catholiques des chefs de famille « veulent qu'à l'école publique la conscience chrétienne et la foi des enfants soient respectées; et, pour cela, elles exigent non seulement qu'aucun acte, qu'aucune parole des maîtres ne puissent les blesser, mais encore que l'instruction religieuse ne soit pas séparée de l'instruction profane au nom d'une neutralité qui n'est en réalité qu'athéisme pratique. » Ce n'est pas la besogne qui risque de manquer à nos associations : que de sujets intéressants et graves elles ont à étudier dans leurs réunions, et quelle action multiple et salutaire elles ont à exercer!

Les associations catholiques des chefs de famille sont paroissiales ou cantonales. Le curé ou son délégué est le conseiller-né de toute association. « Il est de toute nécessité, lit-on dans le tract déjà cité, que les adhérents paient une cotisation en échange de la carte qui leur sera délivrée. En la payant, ils prennent un sentiment plus net de leur affiliation et ils s'intéressent davantage à la vie de leur groupe. Une association qui ne tire pas d'elle-même des ressources suffisantes s'enlève tout moyen d'action et n'a qu'une existence factice; le programme d'action qui est offert à l'activité des associations suppose pour être bien poursuivi des ressources importantes. » Chaque association doit recevoir un ou plusieurs exemplaires d'*École et Famille*, l'organe de l'Union, et du bulletin qui peut exister dans la région. Les associations sont « déclarées »; mais d'ordinaire leurs fédérations diocésaines ne le sont pas. Ajoutons que l'Union procure des consultations juridiques et des conférenciers aux associations, et qu'elle fournit dans son bulletin les documents utiles.

Il y a là une œuvre de toute première importance et qu'on ne saurait trop développer.

J. Bricout.

4. FAMILLE PONTIFICALE. — Sous le nom de famille pontificale, on comprend les cardinaux, prélats, camériers (ecclésiastiques ou laïques), chapelains, etc., qui, appartenant plus immédiatement à la personne du souverain pontife, composent sa famille. Autrefois, ils recevaient non seulement l'hospitalité dans les palais apostoliques, mais encore étaient nourris et entretenus aux dépens du souverain pontife. *Annuaire Pontifical*, 1898, p. 214.

Sans entrer dans les détails historiques de l'extension et des privilèges de la famille pontificale à travers les âges, il suffit de savoir que les *parti di palazzo*, ou ce que le palais apostolique passait aux divers membres de la famille pontificale et qui, jusqu'au temps de Pie VI, se distribuait en nature, furent abolis par ce pape. Pie VII, à cause des conditions où se trouvait le trésor pontifical dut faire de nouvelles réductions. Depuis le commencement du XIXe siècle, un traitement fixe a remplacé les vivres et autres choses que recevaient les familiers du souverain pontife. Il ne reste plus comme trace de l'ancien usage que la distribution des médailles de la Saint-Pierre, celles des palmes, des cierges, etc. *Ibid.*

La famille pontificale comprend :

1° En premier lieu les *cardinaux palatins* (cardinal secrétaire d'État, et cardinal dataire).

2° Les *prélats palatins* (majordome, maître de chambre, auditeur de Sa Sainteté, et maître du Sacré Palais Apostolique).

Le *majordome* est chargé de toutes les dépenses qui se rapportent au palais apostolique, et est le supérieur immédiat de la famille pontificale : il signe, à ce titre, tous les billets de nomination des camériers. Sa charge est cardinalice.

Le *maître de chambre* est chargé de tout ce qui concerne les audiences pontificales.

L'*auditeur de Sa Sainteté* s'occupait jadis de tout ce qui regardait la nomination des évêques d'Italie, et les procès canoniques qui se font à cette occasion. Il est actuellement secrétaire du tribunal de la Signature Apostolique.

Le *maître du Sacré Palais*, qui est toujours un dominicain, a pour mission de surveiller tout ce qui regarde, au point de vue de la foi, la publication ou l'impression des livres, tant au palais du Vatican que dans la ville de Rome : le vice-gérant ne met son visa qu'après le sien. Au Vatican, il est comme le théologien du pape, il a son jour d'audience réglé, il doit revoir le texte des sermons que l'on prononce devant le pape, et pour cela a sa place dans les chapelles.

3° Les *camériers secrets participants* ecclésiastiques (aumônier secret, secrétaire des brefs aux princes, substitut pour les affaires ordinaires de la Secrétairerie d'État et secrétaire du chiffre, sous-dataire ou régent de la Daterie, secrétaire des Lettres latines, et d'autres camériers participants dits *de service ordinaire*).

L'*aumônier secret* est un archevêque titulaire chargé de la distribution des aumônes du souverain pontife.

Les camériers secrets participants de *service ordinaire* sont l'*échanson*, chargé d'assister à table le souverain pontife; le *secrétaire d'ambassade* (une de ses fonctions est de porter aux familles souveraines qui se trouvent à Rome les palmes, cierges, et *Agnus Dei* que leur envoie le souverain pontife); le *vestiaire* (guarda-roba) qui a soin des vêtements du pape (c'est lui qui apporte en cérémonie aux nouveaux cardinaux le chapeau rouge après son imposition en consistoire public); d'autres encore, sans fonctions spéciales. — On trouvera au mot Curie Romaine les explications nécessaires relatives aux autres camériers secrets participants.

4° A ce groupe de familiers du pape, on peut rattacher encore : le *sacriste*, ou curé des palais apostoliques,

et le sous-sacriste : ce sont toujours des ermites de Saint-Augustin; le sacriste est évêque titulaire de Porphyre; — les *maîtres des cérémonies* pontificales : les cérémoniaires en charge (leur préfet est toujours protonotaire apostolique) reçoivent un traitement du Vatican; les surnuméraires ont droit seulement à des gratifications, à l'occasion de services extraordinaires; tous sont à vie camériers secrets; — les *chapelains secrets* di numero (caudataire, crucigère, et deux autres) assistent le pape dans sa chapelle privée; l'un d'eux lui dit la messe d'action de grâces. Ce sont comme ses secrétaires particuliers et de confiance, qui l'accompagnent à la promenade, dans les jardins du Vatican, récitent avec lui le chapelet ou le bréviaire, etc. Nommés pour la durée du pontificat par billet du majordome, ils ont le titre de Monseigneur et les mêmes vêtements que les camériers secrets, portant comme eux en cérémonie la cappa rouge; — les *clercs secrets :* au nombre de deux, ils sont spécialement attachés au service de la chapelle privée du souverain pontife. A eux surtout incombe le soin de préparer l'autel pour la messe du pape et celle du chapelain secret, dite d'action de grâces. Nommés par billet du majordome pour la durée du pontificat, ils ont le titre de Monseigneur et revêtent l'habit des camériers secrets; — les *chapelains communs :* nommés à vie et par bref, ils exercent les fonctions d'acolytes et de céroféraires quand le pape tient chapelle; on les appelle Monseigneur, et ils portent l'habit des camériers secrets. Les chapelains communs de service ordinaire (au nombre de six), reçoivent un modeste traitement mensuel; ils sont aidés par des chapelains surnuméraires (au nombre de douze); — le *prédicateur apostolique* (un capucin); — et le *confesseur de la famille pontificale* (un servite).

5° Il y a également des *camériers secrets laïques*, appelés camériers secrets de cape et d'épée : les uns sont dits *participants :* ce sont le *fourrier-major* des sacrés palais apostoliques, qui s'occupe, sous la présidence du majordome, de tout le matériel des palais apostoliques, des réparations à faire, des meubles, etc.; — le *grand écuyer* de Sa Sainteté, qui, chargé des chevaux et écuries pontificales, est aussi le coadjuteur avec future succession du fourrier-major; — le *surintendant général des postes pontificales*. Il précédait le pape, quand celui-ci quittait Rome, et préparait tout ce qui était nécessaire pour le service des chevaux et voitures; — le *porteur de la rose d'or* que le souverain pontife envoie aux souverains ou personnes de marque qu'il veut honorer. — Les lieutenants généraux, les brigadiers généraux et les exempts (colonels) de la garde-noble sont aussi camériers secrets participants de cape et d'épée.

Les camériers secrets de cape et d'épée *di numero*, au nombre de cinq, font à tour de rôle le service de l'antichambre pontificale, assistés des autres camériers secrets de cape et d'épée, dits surnuméraires. Les camériers *di numero* se distinguent des camériers surnuméraires en ce qu'ils portent, attachés à la chaîne d'or qui est l'insigne des camériers, un gros médaillon d'or émaillé de rouge pour les camériers secrets (de bleu pour les camériers d'honneur).

6° A ce groupe de familiers laïques du pape, on peut rattacher le *grand maître du Saint-Hospice*; — le *maréchal du Conclave* (voir Pape); — les *médecins* du pape (médecin particulier ou archiâtre pontifical, et médecin consultant) et le *pharmacien* du Vatican (un frère de S. Jean de Dieu, infirmier); — les *scopatori segreti* (aide de chambre ou valet de chambre particulier du pape; doyen et sous-doyen de salle; écuyer secret; il veille à tout ce qui regarde la table du souverain pontife et cumule souvent cet emploi avec celui de maître secret de chambre du pape, pourvoyant tout ce qui est nécessaire à la personne du souverain pontife et exécutant ses commissions personnelles); — enfin les *bussolanti* ou camériers laïques de garde dans les antichambres du pape à la *Bussola* ou tambour qui conduit à ses appartements. Les uns sont participants, et les autres surnuméraires. Pour arriver aux appartements du Saint-Père, il faut en effet franchir un certain nombre de salles. La première est celle des *Suisses*, puis vient celle des *Bussolanti*, camériers laïques, qui doivent accompagner les visiteurs jusqu'à la porte de l'antichambre d'honneur. Là, le visiteur est reçu par les camériers d'honneur, qui le conduisent jusqu'à la porte de l'antichambre secrète, où se tient le garde-noble de faction. A cette porte, les camériers secrets le reçoivent et le font attendre jusqu'à ce que soit arrivé le tour d'audience.

7° Font également partie de la famille pontificale, à Rome ou hors de Rome, un certain nombre de prélats, camériers ecclésiastiques, ou camériers laïques qui n'ayant pas, à ce titre, d'emploi fixe auprès du souverain pontife et ne recevant par suite aucun émolument, participent cependant aux privilèges honorifiques attachés aux familiers du pape. Ce sont : *a*) les *prélats de la maison de Sa Sainteté*, soit qu'ils appartiennent à un collège prélatice (les patriarches, archevêques et évêques assistants au trône pontifical, les protonotaires apostoliques, les votants et les référendaires de la Signature, les auditeurs de Rote, les clercs de la Révérende Chambre Apostolique), soit qu'ils n'appartiennent à aucun collège et soient appelés seulement prélats domestiques de Sa Sainteté. Voir Prélats; *b*) des camériers ecclésiastiques : camériers secrets surnuméraires, camériers d'honneur en habit violet, camériers d'honneur *extra Urbem;* *c*) des chapelains : chapelains secrets d'honneur, chapelains secrets d'honneur *extra Urbem*, chapelains communs pontificaux; *d*) enfin des camériers laïques : camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires ou camériers d'honneur de cape et d'épée (*di numero* ou surnuméraires). « Quand un camérier secret étranger vient à Rome, il se présente ordinairement au maître de chambre, lui indique le temps qu'il compte rester, et demande qu'on lui assigne sa semaine de service. Cette semaine terminée, toux ceux qui en font partie sont reçus en audience par le souverain pontife. » *Annuaire pontifical*, 1899, p. 343.

L'*Annuaire Pontifical*, publié chaque année depuis 1897, par la Maison de la Bonne Presse, donne tous les ans la liste complète des prélats, chapelains, camériers ecclésiastiques, ou laïques, faisant partie de la famille pontificale. C'est à cette collection (1897-1925) que nous avons emprunté tous les renseignements de cet article.

F. Cimetier.

5. FAMILLES CHRÉTIENNES. — En 1861, une association avait été établie à Lyon par le P. Francoz pour assurer la récitation de la prière en commun dans les familles chrétiennes. « Léon XIII l'étendit en 1892 (bref *Neminem fugit*, du 14 juin) à tout l'univers catholique, avec quelques modifications et sous le titre de Pieuse Association universelle des familles chrétiennes consacrées à la Sainte Famille de Nazareth. Le pape demandait à chaque Ordinaire de désigner un directeur diocésain de l'Œuvre. » *L'Ami du Clergé*, 10 septembre 1925, p. 213. La librairie Desclée, à Bruges, publie le *Manuel des familles chrétiennes...* du P. Francoz et des images de la Sainte Famille.

J. Bricout.

FANATISME. — Ce mot vient du latin *fanum*, temple : il désignait chez les anciens des espèces de devins qui demeuraient dans les temples. « La signification du mot s'est ensuite étendue comme d'elle-même à tous ceux qui s'imaginent avoir des révélations ou des inspirations et qui, s'attribuant par suite les

pouvoirs divins, humainement irresponsables, soutiennent leurs idées jusqu'à vouloir les imposer par la force ou par la violence. » J. Bouché, *Dict. de théol. cath.* t. v, col. 2072-2075. Le fanatisme comprend donc deux éléments : 1° l'illusion d'une illumination divine; 2° l'emploi de la violence pour réaliser l'idée qu'on croit avoir reçue d'en haut. J. Bouché remarque que « le fanatisme est aussi essentiel aux sectes qu'étranger à la religion catholique. » Le « sectaire », délivré de toute contrainte, de toute autorité, s'entête dans toutes ses fantaisies, qu'il prend aisément, dès lors, pour des révélations; le fanatisme, au contraire, est si étranger à la religion catholique, où l'autorité tient une très grande place, « qu'on ne peut en trouver chez elle aucun exemple, et qu'on la verrait toujours l'absorber au fur et à mesure qu'il se produirait. » Néanmoins c'est l'Église surtout que Bayle ou les philosophes du XVIII^e^ siècle, Voltaire et autres, ont accusée de fanatisme. D'après l'auteur cité déjà, là surtout, dans cette conviction erronée bien plus que dans la libre pensée anglaise, nous devrions chercher « la véritable origine du déisme français ». « On se tromperait de tout au tout, déclare-t-il, si l'on voulait ramener le déisme français du XVIII^e^ siècle à un pur et simple rationalisme qui n'eût eu d'autre effet que de supprimer la révélation pour nous laisser à chacun la liberté de philosopher sur les matières de la religion. Ce que les philosophes voulurent atteindre, ce ne fut point seulement la « superstition », mais ce fut premièrement le fanatisme. En s'attaquant à la superstition, ils établirent sans doute le principe du déisme, qui est la raison...; mais en s'attaquant au fanatisme, ils dégagèrent la forme de cette nouvelle religion qu'ils eurent l'ambition de donner comme étant, par le moyen des idées de tolérance et d'utilité générale, la seule religion véritablement universelle. »

Or les ardents sectateurs de cette nouvelle religion ne se croyaient-ils pas, eux aussi, inspirés d'en haut, par la Raison, impersonnelle ou non, et, eux aussi, ne cherchèrent-ils pas à mettre la force au service de leur croyance? Pensez surtout aux cultes révolutionnaires.. Aujourd'hui, le mot fanatisme, ainsi que l'écrivaient Renouvier et Prat, *La nouvelle monadologie*, Paris, 1899, p. 236, désigne communément « la passion de servir une cause ou un parti avec un droit prétendu devant lequel tous les autres droits s'effacent. » En ce sens, la politique et la science elle-même ne comptent pas moins de fanatiques que la foi religieuse.

J. Bricout.

FANNY. — Ce nom paraît bien être une déformation de Stéphanie et la désinence donne tout lieu de supposer que la déformation s'est opérée en Angleterre. Une vierge martyre, du nom de Stéphanie, est honorée le 18 septembre à Amalfi, dans le royaume de Naples, où une église lui est dédiée. On ignore l'époque et les circonstances du martyre.

J. Baudot.

FARGES Albert naquit en 1848 à Beaulieu, dans la Corrèze. Entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice et directeur au séminaire universitaire des Carmes, il commença d'exciter vivement l'attention par un ouvrage sur l'*Objectivité de la perception des sens externes*. Il y remettait en pleine lumière la théorie aristotélicienne de l'action transitive et, grâce à elle, franchissant sans difficulté le fameux pont de Kant, il comblait l'abîme creusé par le philosophe allemand entre le sujet et l'objet de nos connaissances.

Ce premier travail révéla à M. Farges sa vocation philosophique : aussi fut-il suivi de huit autres volumes in-8°, qui forment un *Cours complet* de philosophie, traitant du Monde (I. Mouvement, II. Matière, III. Vie); de l'Homme (IV. L'Ame, V. la Sensation, VI. L'Idée); de Dieu (VII); de la Morale (VIII) et de la Certitude (IX). Ces *Études philosophiques* se distinguent par la limpidité du style, la méthode inductive, le net exposé de la doctrine scolastique et surtout la démonstration de son accord constant avec les données certaines des sciences. Elles se trouvent, avec leurs tendances, résumées dans notre *Cours*, latin et français, *de Philosophie scolastique* auquel M. Farges donna une sage collaboration.

Sa plume féconde ne s'est pas arrêtée là. Sans compter de nombreux articles parus dans plusieurs revues, on lui doit une critique approfondie de la *Philosophie de M. Bergson*, une *Nouvelle apologétique*, des opuscules philosophiques, apologétiques et historiques très divers, et huit volumes in-8° des *Conférences ecclésiastiques* du diocèse de Paris.

La vérité spéculative mène d'elle-même à la recherche de l'union à Dieu. Supérieur du séminaire universitaire d'Angers en 1898, M. Farges avait professé pendant sept ans un cours de théologie ascétique et mystique : deux volumes ont déjà paru sous le titre de *Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*; un 3^e^ volume sur les *Voies ordinaires de la Vie spirituelle* complétera ce manuel de vie spirituelle.

Cette liste d'ouvrages, les éloges des savants et des académies, la prélature venue de Rome laissent assez voir la grande place que Mgr Farges a tenue pendant un demi-siècle dans le mouvement philosophique et mystique et sa restauration dans notre pays.

D. Barbedette.

FARON (*Faro*). — Faron que l'on dit avoir été le frère de Fare (*alias* Burgondofare) naquit vers 592. Il exerça les fonctions de référendaire ou chancelier à la cour des rois mérovingiens Dagobert I^er^ et Clotaire II. Sur les conseils de Fare qui était abbesse de Faremoutier, il décida son épouse Blidechilde à prendre le voile, et entra lui-même dans le clergé de Meaux. Vers 627, il succédait comme évêque de cette ville à Gondoald : il travailla pendant plus de quarante ans au salut de ses diocésains, affermissant les justes dans la vertu, ramenant à Dieu les pécheurs. En 657, il assista au concile de Sens, dont il fut l'une des lumières. Il favorisa la retraite de plusieurs saints personnages : c'est ainsi qu'il autorisa saint Fiacre à vivre en ermite dans la forêt de Breuil. Faron mourut le 28 octobre 672 : son nom est inscrit à cette date dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

FAUBOURGS (ŒUVRE DES). — Cette œuvre a été fondée par le P. Pététot en 1848. Son but est de ramener l'esprit d'ordre et les sentiments religieux dans les familles pauvres agglomérées dans les faubourgs de Paris. Des dames, s'inspirant de la charité chrétienne, vont par des visites mensuelles, dans les quartiers les plus délaissés, travailler à la moralisation des familles qui leur sont signalées et obtenir, par des conseils, des encouragements et des secours opportuns, que les enfants fréquentent régulièrement l'école et le catéchisme. Plus de 400 dames se partagent cette mission sociale et chrétienne. Elles visitent et patronnent 2 500 familles et plus de 10 000 enfants. L'œuvre a aussi fondé quelques écoles; elle aide à payer les frais d'écolage et les fournitures de classe.

J. Bricout.

FAURÉ Gabriel, né le 13 mai 1845 à Pamiers, mort à Paris le 4 novembre 1924. Fils du directeur de l'École normale d'instituteurs de l'Ariège, il fut d'une musicalité très précoce, puisqu'à l'âge seulement de neuf ans, ses parents et les personnes qui avaient remarqué ses dispositions pensaient à le diriger vers Paris. L'école dite « de musique religieuse », tout récemment fondée par Niedermeyer, brillait d'un vif éclat; sur la présentation de l'évêque même de Pamiers,

Mgr Alary, le jeune Fauré fut admis dans cette école. Il y parcourut tout le cycle de l'enseignement musical qui y était alors donné, et étudia principalement sous la direction de Niedermeyer, de Dietsch et de Saint-Saëns : ce dernier surtout eut la plus grande influence sur Fauré, qui lui dut tout particulièrement la solide formation classique de sa science musicale. Fauré, sorti de l'école Niedermeyer, muni de son diplôme, fut pendant trente ans, de 1866 à 1896, organiste et professeur, successivement en province (Saint-Sauveur, à Rennes) et à Paris (Notre-Dame de Clignancourt, Saint-Honoré d'Eylau, Saint-Sulpice, la Madeleine). En même temps, il se faisait connaître comme virtuose du piano, et compositeur. Après avoir enseigné la composition pendant quelques années à l'école d'où il était sorti, Fauré, en 1896, recueillait la succession de Massenet comme professeur de composition du Conservatoire; en devenait directeur en 1905, remplaçant Th. Dubois; était nommé membre de l'Institut en 1909. Enfin, en 1922, prenant sa retraite, il était promu grand-officier de la Légion d'honneur, tandis qu'une imposante fête jubilaire était célébrée en son honneur dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne. La production musicale de Fauré est d'une grande qualité et de genres très variés : sur le fond même de la musique classique, il greffa un talent d'innovateur aux trouvailles duquel l'art est hautement redevable. Sa production s'étendit surtout dans la musique de chambre : mélodies, pièces de piano, sonates pour violon, violoncelle, trio, quatuors et quintettes. Son œuvre d'importance est la tragédie de *Pénélope*, que l'on peut considérer comme le couronnement de son génie musical (1913). Fauré a peu écrit de musique religieuse. : la seule composition de ce genre que l'on puisse mettre en parallèle avec la précédente est sa messe de *Requiem* pour soli, chœurs et orchestre (1887), œuvre incontestablement belle et d'esprit religieux, mais moins conforme aux cadres de la liturgie qu'aux élans du concert, malgré sa valeur indéniable et l'estime, justifiée, en laquelle elle est tenue.

A. Gastoué.

FAUSSES DÉCRÉTALES. — On appelle ainsi une collection canonique parue au IXe siècle, dans l'Empire franc, que l'on a cru longtemps — jusqu'au XVe siècle — être une collection d'Isidore de Séville, et que l'on a appelée pour ce motif collectio *pseudo-isidoriana*. Elle commence en effet par ces paroles : [*Incipit præfatio sancti Isidori libri hujus.*] *Isidorus mercator servus Christi lectori conservo suo et parens in Domino fidei salutem.*

1° Cette collection comprend trois parties : 1. un recueil de documents anténicéens, spécialement soixante lettres pontificales ou décrétales attribuées aux trente papes qui ont régné depuis saint Anaclet ou saint Clément jusqu'à saint Melchiade (78-314). Toutes les pièces de cette partie sont apocryphes, sauf peut-être un *Ordo de celebrando concilio* que les critiques croient extrait du quatrième concile de Tolède. Les unes étaient déjà en circulation, v. g. deux lettres du pape Clément à Jacques, frère du Seigneur, les canons des Apôtres, la donation de Constantin; le reste est de la confection immédiate du faux Isidore. C'est cette première partie surtout qui a mérité à toute la collection le nom de *Fausses Décrétales*. 2. La seconde partie comprend les canons des conciles, depuis celui de Nicée (325) jusqu'au deuxième concile de Séville (658); ils sont empruntés à la *Collectio Hispana* et reproduits presque sans aucune altération. — 3. La troisième partie comprend, avec d'autres pièces, une série de lettres attribuées aux papes depuis saint Silvestre (314) jusqu'à saint Grégoire (604), et les décrets de saint Grégoire II (715-731). Pas un des vingt-quatre papes du septième siècle n'y est cité. Les falsifications et les interpolations ne sont pas rares dans cette troisième partie qui contient trente-cinq décrétales apocryphes.

2° Les protestants ont longtemps prétendu que les fausses décrétales avaient été composées à Rome, sur l'ordre des papes, dans le but de fortifier l'autorité pontificale. Aucun critique ne soutient plus cette opinion. Il résulte en effet d'une étude minutieuse des textes que les fausses décrétales ont été composées entre 847 et 852 : pas avant 847, car elles dépendent des faux capitulaires de Benoît le Lévite qui ne sont pas antérieurs à cette année; pas après 852, car les statuts d'Hincmar de Reims, promulgués le 1er novembre 852, et les règlements (*capitula*) donnés par Hincmar aux doyens de son diocèse chargés de veiller à l'observation de ces statuts, contiennent des allusions à des textes apocryphes qui se trouvent dans notre recueil. Du reste à partir de cette date les fausses décrétales sont connues, citées et utilisées par le haut clergé du royaume des Francs de l'ouest (concile de Quierzy-sur-Oise, en 857; Actes des évêques du Mans, en 856, etc). Or, en 863, une douzaine d'années après la publication de ce recueil, Nicolas Ier ne le connaît pas encore. Il ne dut en avoir connaissance que vers 864, lorsque Rothade de Soissons, en difficultés avec Hincmar, leur emprunta des textes pour se justifier. Où ce recueil a-t-il donc été composé? On a parlé de la province de Mayence (Pitra, Wasserschleben), de celle de Reims (Hinschius, Tardif) : cette dernière opinion conserve encore des partisans; toutefois les travaux de M. Paul Fournier semblent avoir établi que les fausses décrétales conviennent à la situation de la province de Tours, entre 846 et 852, mieux qu'à la situation d'aucune autre province. D'ingénieux rapprochements avec d'autres textes fabriqués à cette époque au Mans, qui faisait partie de la province de Tours, confirment encore cette hypothèse.

3° Mais si les fausses décrétales n'ont pas été composées à Rome, quel accueil leur ont fait les papes? Ne s'en sont-ils pas servis pour renforcer leur pouvoir, et n'ont-elles pas faussé le droit antérieur? — Il est certain, tout d'abord, que l'auteur des fausses décrétales n'a pas cherché directement à exalter le pouvoir du pape : son but principal est de protéger les évêques et les biens d'églises contre les abus et les spoliations du pouvoir civil, comme aussi d'augmenter la force et la cohésion intérieure des églises. Mais comme, pour échapper au pouvoir séculier, les églises particulières n'ont d'autre moyen que celui de se serrer autour du centre de leur unité spirituelle, autour de Rome, l'auteur aime à rappeler les privilèges de l'Église romaine, et à nous montrer le pape comme le juge suprême de l'Église, à qui il est toujours loisible et souvent obligatoire de recourir. Les fausses décrétales sont l'expression du courant centralisateur qui rattache — très légitimement, et de plus en plus, à partir du IXe siècle — les églises à Rome; mais elles n'ont pas créé ce mouvement : elles sont sorties de lui. « Ces livres, composés au milieu du siècle, répondent bien aux sentiments qui s'exprimèrent dans les conciles réformateurs de Paris, de Meaux, d'Épernay. Ils n'offrent pas un caractère isolé, personnel à l'auteur, ils ne sont pas l'œuvre d'un homme, mais la pensée d'un temps ». Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales*, p. 175. Les fausses décrétales, en faisant croire à l'origine ancienne, presque apostolique, de maintes pratiques en usage ont contribué à les affermir, mais elles n'ont pas faussé le droit. Ces doctrines que le pape possède dans l'Église le suprême pouvoir législatif, sans le partager avec l'épiscopat, qu'il est supérieur aux conciles dont il doit réglementer l'action, et, s'il le juge bon, confirmer les décisions, qu'il est juge souverain,

qu'un évêque ne peut être déposé sans son intervention, se retrouvent dans les lettres de Nicolas Ier, bien avant qu'il n'ait eu connaissance des fausses décrétales (864). Nous devons même signaler l'extrême réserve avec laquelle les papes firent usage de ce recueil lorsqu'ils le connurent. Alors que dans les pays francs, il eut un succès rapide, on n'en relève que quatre ou cinq citations sans importance, dans les lettres pontificales, au cours des IXe et Xe siècles. Elles ne sont pas citées une seule fois dans les nombreuses lettres de Jean VIII, et ce n'est qu'au XIe siècle, alors que tous les auteurs de collections canoniques en ont inséré les textes dans leurs recueils, qu'elles auront à Rome comme ailleurs une incontestable autorité. Ce n'est qu'au XVe siècle que le caractère apocryphe de ces décrétales commença à être soupçonné.

En résumé, les fausses décrétales sont « l'œuvre de membres de l'Église franque dont le but a été non pas, comme on le répétait jadis, de créer ou tout au moins d'étayer le dogme de la primatie du Saint-Siège, mais de réaliser dans l'Église certaines réformes grâce à l'appui du Siège apostolique, dont l'autorité s'imposait à tous. » (P. Fournier).

On trouvera le texte des Fausses Décrétales dans Migne, *P. L.*, t. CXXX. Travaux : Paul Fournier, *Études sur les Fausses Décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906 et 1907 ; art. *Décrétales* (Fausses) dans le *Dict. apologétique* ; A. Villien, art. *Fausses Décrétales*, dans le *Dict. de théol. cathol.*

F. Cimetier.

FAUSTE, d'origine bretonne, devenait abbé de Lérins en 433 et évêque de Riez en 452. La date de sa mort est ignorée. En dépit des erreurs semi-pélagiennes dont plusieurs de ses écrits sont entachés, il reçut un culte public, dès une haute antiquité, grâce à l'austérité de sa vie, à son zèle et à sa fermeté vis-à-vis du roi arien Eurich.

J. Baudot.

FAUSTIN ET JOVITE (*Faustinus* et *Jovita*).— Deux frères, originaires de Brescia, qui devenus chrétiens évangélisèrent leur contrée, alors que l'évêque s'était caché au plus fort de la persécution. Arrêtés par ordre d'Adrien, ils refusèrent de renier Jésus-Christ et furent décapités après avoir subi en divers endroits une série de tourments que leurs Actes légendaires accompagnent de détails à peine croyables. Ce qui peut être plus facilement admis, c'est le fait du martyre vers l'an 121, c'est aussi l'existence d'un culte en leur honneur. Saint Grégoire le Grand assure que de son temps, Brescia possédait une église en l'honneur de saint Faustin. Il y eut plusieurs translations des reliques de nos saints martyrs : on a signalé quelque portion de ces reliques à Rome, à Bologne, à Vérone, et même jusqu'à Apt dans les Gaules.

J. Baudot.

FAUSTIN ET SIMPLICE. — Voir Béatrice.

FAUX-BOURDON. — Terme curieux, et dont le sens ni l'origine ne sont parfaitement expliqués. Usité déjà au XIVe siècle, dans l'école anglaise, sous la forme *falx-bordon*, il semble remonter à une époque un peu plus ancienne, à laquelle chanter *in falso* peut s'entendre d'une harmonisation suivie, à la sixte supérieure, au-dessus d'un chant formant basse ou *bourdon* dans la langue du temps. De fait, le *faux-bourdon*, dans sa forme la plus anciennement connue, consiste dans cette harmonisation rudimentaire, employée alors dans divers pays de l'Europe pour les chants populaires, le premier et le dernier son de chaque phrase étant accompagnés par l'octave. A côté de ces suites de sixtes, se place le procédé appelé, par les Anglais aussi, *gymel* (ou *gemellus*) consistant en suites de tierces supérieures. Dès la seconde moitié du XIVe siècle, on fondit volontiers les caractères du *gymel* avec le *falx-bordon*, et l'on ne connut plus guère sous ce nom que l'emploi perpétuel ou prédominant d'accords employant, à trois parties, la tierce et la sixte au-dessus d'un chant ainsi harmonisé. Mais déjà, les chanteurs habiles ou les compositeurs aimaient « fleurir » le faux-bourdon improvisé, et bientôt on désigna sous le même terme toute *harmonisation vocale à trois ou à quatre voix, d'un plain-chant placé à la basse*, et où les accords de sixte sont plus particulièrement employés. Enfin, on en vint à employer le même terme pour désigner des versets à plusieurs voix de composition libre, mais de forme analogue, destinés à être alternés avec le chant liturgique à l'unisson. Les faux-bourdons mélodiques, ou « modulations », des maîtres de l'époque Renaissance sont fameux, et ont, de nos jours, retrouvé une grande faveur et servi de modèles à des versets variés de composition nouvelle, destinés à alterner avec la psalmodie; les faux-bourdons de Mgr Perruchot, parmi les modernes, appartiennent à ce type, et doivent être justement cités.

A. Gastoué.

FAUX TÉMOIGNAGE. — Le faux témoignage proprement dit est celui qu'on profère devant les tribunaux, comme accusateur, accusé ou témoin. Ordinairement il est accompagné d'un serment prêté ou non devant le Christ. L'on dit, en langage courant, fausse déposition. Les affirmations fausses de la vie ordinaire sont des mensonges, mais non des faux témoignages. Le faux témoignage a donc une nature particulière, qui le distingue du simple mensonge Ce précepte divin, tel qu'on le lit dans l'*Exode*, XX, 16, porte : « Tu ne diras par contre ton prochain de faux témoignage. » Explicitement il condamne les mensonges faits en justice; implicitement, tous les mensonges. Les vers français qui l'expriment et qu'on trouve dans les catéchismes, distinguent ces deux sortes de péchés : « Faux témoignage ne diras, ni mentiras aucunement. »

L'on distingue deux sortes de faux témoignages : celui que l'on fait inconsciemment, de bonne foi, par erreur, parce qu'on se trompe, et celui qui est déposé par malice, avec intention de tromper, en parlant contre sa pensée.

Le premier n'est évidemment pas un péché, puisque la mauvaise volonté et l'advertance lui manquent : ce n'est pas celui qu'on envisage principalement ici. Il oblige cependant à rétractation, quand on prend conscience de son erreur et que notre fausse déposition peut nuire au prochain, car l'on est tenu en justice de retirer les causes, même involontairement posées, qui sont dommageables à autrui. Celui qui le néglige devient responsable du tort prévu qu'il a causé, et doit réparer.

Le faux témoignage conscient est un sujet autrement important, car c'est un acte gravement coupable et, d'ordinaire, pernicieux. Il renferme une triple malice : contre la religion à cause du serment, contre la vérité à cause du mensonge, et contre la justice s'il est nuisible au prochain. C'est un péché grave, parce qu'il est gravement injurieux à Dieu, dont on invoque l'autorité pour appuyer le mensonge : on le stigmatise du nom de parjure. En tant que mensonge, il est en soi véniel, parce que le mensonge est cela, comme disent les moralistes, *ex toto genere suo*. Quant à la justice, il est mortel ou véniel suivant le tort que l'on fait consciemment à autrui : il oblige à le réparer. A-t-on nui seulement à la réputation, il faut rétracter. Si le dommage a été matériel ou est estimable à prix d'argent, on doit des indemnités.

Cependant on reconnaît à l'accusé le droit de ne pas répondre, de ne pas avouer sa faute. Le Code de droit canonique le déclare expressément, can. 1743, § 1 : *Judici legitime interroganti partes respondere*

tenentur et fateri veritatem, nisi agatur de delicto ab ipsis commisso. Il n'y a pas là de faux témoignage à proprement parler.

F. Girerd.

FÉBRONIUS. — Justin Fébronius, de son vrai nom Jean Nicolas de Hontheim, naquit à Trèves en 1701; il mourut, en 1790, dans son château du Mont-Quintin (duché de Luxembourg). Vicaire général et évêque coadjuteur de Trèves, chancelier de l'université et conseiller d'État. Le principal de ses ouvrages, in-4°, Bouillon et Francfort, 1763, avait pour titre : *De statu præsenti Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis, liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione compositus.* « Jean Nicolas de Hontheim, pour partir en guerre contre le Saint-Siège, avait pris le nom de sa nièce, Justine, religieuse, qui, dans son monastère, était appelée Fébronia... Afin de faciliter la réunion des dissidents avec les catholiques, il s'était efforcé, disait-il, de ramener le pouvoir du pape dans ses bornes primitives... Le pape ne devait être, par rapport aux évêques, que *primus inter pares* et l'exécuteur des canons décrétés par les conciles qui lui étaient supérieurs et dont il n'était que comme le délégué. Pour que les lois émanées simplement du pape obligeassent les fidèles, il fallait le consentement de l'épiscopat. Si donc le pontife suprême ne renonçait pas volontairement aux droits usurpés le long des siècles, les évêques devaient l'y contraindre, et pouvaient même, à cette fin, invoquer l'appui du bras séculier. » T. Ortolan, art. *Fébronius*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 2115-2124. L'ouvrage fit grand bruit; le 27 février 1764, il était condamné par un décret de l'Index. L'auteur, bientôt connu, rédigeait, à partir de 1778, plusieurs rétractations. Mais on en est encore à se demander si sa soumission fut sincère. Parmi ceux qui le refutèrent le plus solidement, il faut nommer le P. Antoine-Marie Zaccaria.

J. Bricout.

FÉDÉRATION NATIONALE CATHOLIQUE. — La F. N. C., 16, rue du Montparnasse, Paris (6e), est un organisme central qui groupe tous les laïques catholiques de France désireux d'exercer toute action civique nécessaire ou utile, dans l'intérêt de la religion, de la famille, de la société et de la conservation du patrimoine national. Elle reste en dehors et au-dessus des partis politiques. Parmi ses moyens d'action, il faut citer : l'organisation méthodique par paroisses, la formation civique des catholiques et la rééducation de la conscience publique, par la publication d'articles de presse, la diffusion de journaux, revues, tracts, brochures, livres, l'apposition d'affiches, l'organisation de réunions privées ou publiques, le vote d'ordres du jour et de vœux à transmettre à la presse et aux pouvoirs établis, l'organisation de cortèges pacifiques, la signature de pétitions, l'intervention auprès des candidats pour leur soumettre le programme, les soutenir ou les combattre selon qu'ils l'acceptent ou le repoussent.

La Fédération nationale catholique est née d'un appel lancé par le général de Castelnau, le 31 octobre 1924; appel, écrit en plein accord avec les cardinaux, archevêques et évêques de France, qui a été aussitôt entendu par le pays. Dans deux articles successifs, parus les 7 et 16 novembre, le général précisait le but et les moyens à employer par la nouvelle Fédération. Le 29 novembre, le cardinal Dubois, archevêque de Paris, venait apporter à la jeune organisation dans une lettre publique, avec son adhésion formelle, toutes les précisions nécessaires pour son action future. Et, au consistoire secret du 18 décembre suivant, le pape Pie XI s'exprimait ainsi à son sujet : « De même en France, dans les jours présents, des circonstances qui ne sont, à coup sûr, ni heureuses, ni désirables, ont pour conséquence heureuse que tous ceux qui portent le nom et professent la qualité de catholiques contractent entre eux, avec un admirable accord, un pacte d'alliance, en vue de sauvegarder les intérêts de la religion. C'est d'ailleurs sauvegarder par là même les intérêts de la nation française; mieux encore, c'est aviser au salut des âmes et défendre les droits de Dieu lui-même. »

Le programme de la F. N. C., exposé, dès les premiers jours, par le général de Castelnau, a été précisé le 18 février 1925, à la première assemblée générale des délégués (de 81 diocèses) : « La Fédération nationale catholique se propose comme but de restaurer l'ordre chrétien dans l'individu, dans la famille, dans la société, dans la nation. Pour atteindre ce but, elle est décidée à revendiquer tous les droits et toutes les libertés catholiques. Considérant que les lois de laïcité sont contraires à ces droits et à ces libertés, qu'elles sont souverainement injustes, que d'ailleurs elles nuisent d'une façon grave aux intérêts temporels de la France, aussi bien à l'intérieur qu'à l'étranger, aussi bien sur le terrain intellectuel et moral que sur le terrain économique et financier, la Fédération les combattra et en réclamera l'abrogation de toutes ses forces et par tous les moyens licites. Dès maintenant, son activité s'appliquera à empêcher la réalisation des menaces portées dans la déclaration du 17 juin (1924, ministère Herriot) contre l'ambassade auprès du Vatican, contre les droits et les libertés des congrégations religieuses, contre la liberté de l'enseignement, contre les droits et les libertés de l'Alsace-Lorraine. »

Les catholiques se sont comptés dans des meetings nombreux et imposants. Déjà, ils peuvent être fiers du travail accompli. S'ils poursuivent leur organisation, s'ils obéissent aux consignes, s'ils se pénètrent de l'esprit de la F. N. C. qui est fait de sereine crânerie et de confiance, tous les espoirs leur sont permis. Ils referont la France, et ils ne seront plus traités en citoyens de seconde zone, mais auront, comme les autres, leur part légitime de toutes les libertés françaises.

C'est chose admirable, comme on l'a écrit, qu'en si peu de mois l'œuvre qui, pendant cinquante années, avait paru irréalisable, ait été menée presque à son achèvement. Il faut, maintenant, espérer que les divisions politiques des catholiques français ne l'empêcheront pas de se maintenir et d'agir efficacement.

J. Bricout.

FÉLICIE MÉDA (*Felicia*). — De la famille Méda, Félicie naquit à Milan en 1378 et perdit ses parents toute jeune. A douze ans, elle fit le vœu de chasteté et en 1400 elle entra chez les Pauvres Clarisses du couvent de sainte Ursule à Milan. Devenue abbesse en 1425, elle fonda en 1439, à Pesaro, un monastère de Clarisses soumises à la première règle. Elle s'endormit dans le Seigneur le 30 septembre 1444, après quarante-quatre ans de vie religieuse. Quand on supprima les couvents en 1810, son corps fut transféré dans l'église cathédrale de Pesaro. Pie VII a approuvé le culte qu'on lui rendait alors.

J. Baudot.

FÉLICIEN (*Felicianus*). — Félicien naquit dans l'Ombrie, au temps de l'empereur Gordien. Il se rendit à Rome pour ses études, édifia par son esprit de prière; le pape saint Éleuthère lui conféra les saints ordres en le recommandant à l'archidiacre Victor. Rentré dans sa ville natale de Foligno, Félicien en fut nommé évêque; il retourna à Rome pour se faire sacrer par le pape Victor, qui avait succédé à Éleuthère. Au retour, il exerça son zèle et opéra des miracles, non seulement à Foligno, mais en différentes villes comme Terni, Spolète, Pérouse. Arrêté par ordre de l'empereur Dèce, il subit divers tourments et en-

dura le martyre après un épiscopat de plus de cinquante ans (251). Au xe siècle, les reliques de Félicien, en partie du moins, furent apportées de Foligno à Metz par les soins de l'évêque Thierry. Il paraît qu'il y aurait eu en 1673 un retour des reliques de Metz à Foligno. On s'est beaucoup occupé en ces derniers temps de cette dernière translation, comme aussi de l'apostolat de saint Félicien à Sulmone.

J. Baudot.

1. FÉLICITÉ *(Felicitas)*, dame romaine du IIe siècle, devenue veuve, avait été vainement sommée, elle et ses sept fils, de sacrifier aux dieux. Les sept enfants furent condamnés à divers genres de supplices, et la mère était, quatre mois après, décapitée. Celle-ci est honorée le 23 novembre, et ceux-là, le 10 juillet. Dès le temps de saint Grégoire le Grand, il y avait à Rome une église Sainte-Félicité.

J. Baudot.

2. FÉLICITÉ ET PERPÉTUE (*Felicitas* et *Perpetua*). — Les Actes de ces deux martyres de Carthage étant d'une authenticité incontestable et présentant une des plus belles pages de l'antiquité chrétienne, on en donnera ici des extraits.

1. *L'arrestation.* — A Thuburbo, en l'an 203, on arrêta de jeunes catéchumènes : Révocat et Félicité, deux esclaves; Saturnin et Secundule; enfin Vivia Perpétue, d'une naissance distinguée, d'une famille considérable et mariée à un homme de condition. Elle avait encore son père et sa mère, deux frères dont l'un était aussi catéchumène, un enfant qu'elle allaitait : elle avait environ vingt-deux ans. Elle a écrit de sa propre main le récit de son martyre.

2. *L'entrevue avec son père.* — « Nous étions encore, dit-elle, avec nos persécuteurs lorsque mon père vint de nouveau faire des efforts pour m'ébranler et me faire changer de résolution : il n'écoutait que son affection pour moi. « Mon père, lui dis-je, vois-tu « ce vase qui est là par terre ? — Oui, dit-il, je le vois. « — Peut-on lui donner un autre nom que celui qu'il a? « — Non. — Eh bien! moi je ne puis me dire autre « chose que chrétienne. » A ces mots, mon père se jeta sur moi pour m'arracher les yeux; il se contenta seulement de me maltraiter et se retira vaincu avec ses arguments diaboliques. Je fus plusieurs jours sans le revoir et ce fut pour moi un soulagement : j'en rendis grâces à Dieu. Durant ce court intervalle, nous fûmes baptisés : tandis que j'étais plongée dans l'eau, le Saint-Esprit m'inspira de ne demander que la patience dans les tourments. »

3. *Dans la prison : vision céleste.* — « J'allaitai mon enfant que l'on m'avait apporté et qui était déjà tout languissant. Anxieuse pour lui, je parlais à ma mère, je fortifiais mon frère, je leur recommandais mon fils... Sur la demande de mon frère, je m'adressai à Dieu et voici ce qui me fut montré. Je vis une échelle d'or, d'une hauteur prodigieuse, le sommet atteignait le ciel; mais elle était si étroite qu'on ne pouvait y monter qu'un à un. Les deux montants étaient bordés d'épées tranchantes, d'épieux, de javelots, de faux, de poignards, celui qui y serait monté négligemment et sans avoir toujours la vue tournée vers le haut n'aurait pu éviter d'être déchiré... Au pied de l'échelle était un effroyable dragon qui paraissait toujours prêt à se lancer sur ceux qui se présentaient pour monter. Saturus toutefois l'entreprit et monta le premier. Il arriva heureusement au sommet, se tourna vers moi et me dit : « Perpétue, je t'attends, mais prends « garde que le dragon ne te morde. » Je lui répondis : « Je ne le crains pas, et je vais monter au nom de « Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Alors le dragon, comme s'il avait eu peur de moi, détourna doucement la tête et, comme je levai le pied pour monter, sa tête que je foulai me servit de premier échelon. Parvenue au haut de l'échelle, je me trouvai dans un jardin spacieux, au milieu duquel un homme à cheveux blancs, vêtu en pasteur... Il me regarda et me dit : « Ma « fille, tu es la bienvenue... » Dès que je vis mon frère, je lui racontai cette vision et nous en conclûmes que nous devions souffrir. »

4. *Désolation de Félicité.* — Quant à Félicité, elle était enceinte de huit mois, et, le jour des spectacles étant si proche, elle était inconsolable, prévoyant que sa grossessse ferait différer son martyre. Les autres partageaient sa tristesse. Ils se joignirent donc pour obtenir de la bonté de Dieu que Félicité pût être délivrée avant le jour du combat : c'était trois jours seulement avant les jeux. Ils furent exaucés : à peine eurent-ils fini leur prière que Félicité commença à ressentir les douleurs de l'enfantement, et parce que, étant seulement à son huitième mois, les douleurs étaient plus vives, la violence du mal lui arrachait des plaintes. Sur quoi un geôlier lui dit : « Si tu te plains déjà en ce moment, que sera-ce quand tu seras exposée aux bêtes? Il eût donc bien mieux valu sacrifier aux dieux. » Félicité répondit : « Aujourd'hui, c'est moi qui souffre, mais alors il y en aura un autre en moi qui souffrira pour moi parce que je souffrirai pour lui. » Elle mit au monde une petite fille qu'une chrétienne adopta.

5. *Le martyre.* — Enfin parut le jour qui devait voir le triomphe de nos généreux athlètes. Perpétue marche la dernière, elle tient les yeux baissés pour en dérober l'éclat aux spectateurs. Félicité est dans la joie d'avoir pu accomplir ses couches assez à temps pour combattre les bêtes avec les autres martyrs. Le diable avait destiné pour elles, contre la coutume des jeux, une vache furieuse comme pour insulter à leur sexe. On les met chacune dans un filet. Puis on leur permet de s'avancer d'elles-mêmes avec leurs vêtements. Perpétue s'avance aussitôt, la vache l'enlève et la laisse retomber sur les reins. S'apercevant que sa robe est déchirée, Perpétue la rejoint promptement, moins soucieuse de ses douleurs que de la modestie : on la ramène pour un nouveau choc, elle renoue ses cheveux pour ne pas donner des signes de deuil en un moment si glorieux. Quand on la relève, elle aperçoit Félicité étendue sur le sable, elle accourt vers elle, lui tend la main, l'aide à se relever. Elles se donnèrent le baiser de paix avant de tomber sous le glaive des gladiateurs. Perpétue, tombée entre les mains d'un bourreau maladroit, dirigea elle-même à sa gorge la main tremblante de cet apprenti.

Le culte de ces saintes martyres est très ancien. De Carthage il s'étendit à Rome, à toute l'Italie.

J. Baudot.

1. FÉLIX Célestin-Joseph, né en 1810, à Neuville-sur-l'Escaut (Nord), mort à Lille en 1891. Il entra, en 1837, dans la Compagnie de Jésus, et enseigna la rhétorique dans plusieurs de ses collèges. Mgr Sibour, archevêque de Paris, lui confia, en 1853, les conférences de carême à Notre-Dame. Pendant les dix-sept années qu'il remplit cette haute mission, le P. Félix traita surtout du *Progrès par le christianisme*, du progrès moral, intellectuel, matériel; du progrès que le christianisme ne cesse de produire dans l'individu, dans la famille et dans la société. Ces conférences eurent un grand succès, et elle le méritaient, non seulement par l'intérêt du sujet qu'elles étudient, mais aussi par la largeur de vues qu'on y admire, comme encore par la solidité du fond et l'excellence de la composition. Elles ont été publiées en 1871 et comprennent seize volumes. Le P. Félix est trop négligé des prédicateurs et des apologistes de nos jours : ils profiteraient certainement à son école. Ajoutons que le P. Félix fut, avec Mgr Dupanloup, le principal orateur au second congrès de Malines (1864), comme Montalembert

l'avait été au premier (1863). L'illustre jésuite s'attacha à établir que la tolérance des princes n'effrayait pas l'Église plus que ne l'avaient fait leur persécution ou leur protection. Regardez, disait-il, la Grande-Bretagne, « où chaque degré ascendant de la liberté publique mesure le degré croissant de la vie catholique », et l'Amérique, « où cinquante nouveaux diocèses, fondés en moins de cinquante ans, montrent à ceux qui savent voir et comprendre, comment la liberté nous tue. » *Correspondant*, 25 septembre 1864, p. 245 sq.

E. Cornut, dans *Études religieuses*, 1891, t. LIV, p. 591-616.

J. Bricout.

2. FÉLIX DE NOLE (*Felix*). — Né à Nole en Campanie d'un père syrien, Félix se consacra au Seigneur sous l'évêque Maxime, qui l'ordonna prêtre et en fit son principal auxiliaire. Pendant la persécution de Dèce, qui visait surtout les chefs des églises, Maxime se retira au désert. La haine des persécuteurs se tourna contre Félix : l'ayant saisi, ils exercèrent sur lui leur cruauté par divers supplices et l'enfermèrent dans un affreux cachot. C'est là qu'un ange du ciel vient le chercher pendant la nuit, car il s'agit d'aller secourir Maxime au désert où l'inquiétude, les rigueurs du froid et de la faim l'ont mis dans un triste état. Comme autrefois saint Pierre, Félix marche à la suite de l'ange : il trouve son évêque presque sans vie, le réconforte, le charge sur ses épaules et le rapporte dans sa maison. Au bout de quelques jours, la sécurité semble renaître, Félix se montre de nouveau au milieu des fidèles pour les encourager. Il est recherché par les persécuteurs une seconde fois; la Providence veille sur lui et par divers prodiges le met à l'abri des atteintes : un jour c'est une simple toile d'araignée qui met Félix à couvert. Durant six mois, le prêtre courageux vit au fond d'une vieille citerne, où une sainte femme lui apporte sa nourriture de chaque jour. Les mauvais jours prennent fin et Félix réapparaît dans Nole; à la mort de Maxime, on l'acclame comme évêque, mais il refuse et fait nommer Quintus, son aîné dans le sacerdoce. Celui-ci laisse à Félix le soin de la prédication et en fait son conseiller.

Pendant les années de paix qui suivirent la persécution, le prêtre Félix se montra surtout recommandable par le mépris des biens du monde et l'amour de la pauvreté évangélique. Pour vivre, il cultivait un petit jardin et quelques arpents d'une terre qu'il avait louée : il tirait même de ce terrain de quoi assister les pauvres, partageant avec ces derniers sa nourriture, échangeant ses vêtements contre leurs haillons. Comblé d'années et de mérites, il mourut vers l'an 256, le 14 janvier. Les différents traits de sa vie et les miracles accomplis près de son tombeau ont été retracés par saint Paulin de Nole. Dès le IVe siècle on trouve le nom de Félix inscrit au calendrier de Rome : le culte de ce saint s'est répandu en Italie. De son tombeau s'échappe une liqueur qui guérit de divers maux : le peuple l'appelle *manne de saint Félix*.

J. Baudot.

3. FÉLIX DE VALOIS (*Felix*). — Félix, de la famille royale des Valois, naquit en 1127. Renonçant à tous ses biens qui étaient considérables, il alla se cacher dans une forêt du diocèse de Meaux. C'est là que vint le rejoindre et se mettre sous sa conduite un autre ermite nommé Jean de Matha. Sous l'inspiration de Dieu, la pensée leur vint à tous deux de se consacrer au rachat des chrétiens tombés aux mains des mahométans. Ils y furent encouragés par la vision d'un cerf blanc qui portait entre ses cornes une croix rouge et bleue, et par celle d'un ange qui portait sur sa poitrine une croix aux mêmes couleurs. Tous deux se rendirent à Rome, où le pape Innocent III les encouragea dans leur pieux dessein. De retour en France, ils s'établirent à Cerfroi, dans une terre que leur donna le seigneur de Châtillon : ce fut la première maison de l'ordre des Trinitaires. Félix mourut le 4 novembre 1212. Le pape Innocent XI a fixé sa fête au 20 novembre.

J. Baudot.

FÉMINISME. — Le *Guide social* de l'Action populaire, p. 122, écrivait en 1910 : « Il y a féminisme et féminisme : un féminisme outrancier et un féminisme raisonnable; un féminisme qui, par préjugé égalitariste, veut faire de la femme un homme, et un féminisme qui veut faire de la femme... une femme, mais une femme parfaite... La femme est la compagne de l'homme pour une fin essentielle, la maternité : tout ce qui porte atteinte à la maternité de la femme est contre nature et antisocial. C'est à la lumière de ce principe qu'il faut juger les propositions féministes : nul critérium n'est plus clair et de portée plus générale. » On ne peut poser la question d'une façon plus claire et plus... irénique; et puisqu'une question bien posée est déjà à moitié résolue, nous allons essayer de résoudre... l'autre moitié.

Nous verrons la légitimité d'un féminisme raisonnable s'affirmer, dès le début du mouvement, par la suppression de graves *abus* qui s'étaient introduits dans notre code, païen à plus d'un endroit.

Nous le suivrons ensuite sur le *terrain de l'instruction et de l'éducation*, sur le *terrain social et économique* et enfin sur le *terrain politique*.

On verra alors combien était fausse l'opinion de Proudhon qui ne voyait dans le féminisme que « la revendication d'une demi-douzaine d'insurgées aux doigts tachés d'encre », et l'on se ralliera plutôt à la pensée d'Émile Boutroux qui, parlant du culte traditionnel de notre pays pour la vie de famille, ajoutait : « Le féminisme véritablement français qui conserve le sens de la nature, de l'esprit national, de l'idéal et de l'harmonie ne s'oppose point, au contraire, au maintien de cette tradition. » *Renaissance*, 15 mars 1918.

I. Suppression de graves abus. — 1. Tandis que l'Église reconnaît à la jeune fille la liberté complète de sa décision relativement au *mariage*, on sait que le consentement des père et mère ou des autres ascendants fut longtemps exigé par la loi civile pour les futurs époux jusqu'à l'âge de 25 ans.

La loi Lemire du 21 juin 1907 établit que ce consentement ne serait plus requis à partir de 21 ans. De 21 à 30 ans, il suffisait, à défaut de ce consentement, d'une notification faite aux parents; 30 jours après cette formalité, on pouvait procéder au mariage. Ces formalités ont encore été simplifiées, depuis 1907, par une loi de 1919 qui prévoit que, 15 jours (au lieu de 30) après la justification de la notification aux parents, il serait passé outre à la célébration du mariage, et par une loi du 28 avril 1922 qui abaisse à 25 (au lieu de 30) l'âge auquel on est tenu de justifier du consentement des père et mère.

Le consentement des parents absents devait être autrefois rédigé par acte notarié; il peut être maintenant donné sans frais devant l'officier de l'état civil de leur domicile. Les futurs époux qui ne paient pas de contributions directes ont droit à la délivrance gratuite des différents actes de l'état civil. Les indigents ont droit aussi à ce que leur dossier matrimonial, qui se compose parfois de pièces multiples difficiles à réunir, soit constitué par les soins de la mairie où le mariage doit avoir lieu.

La simplification des formalités du mariage, on a pu le remarquer aussitôt, a donné une impulsion très vive à la nuptialité et à la régularisation de multiples unions libres. En 1907, il y eut 8 269 mariages de plus

qu'en 1906, et en 1908, 1172 de plus qu'en 1907.

N'oublions pas de citer ici avec les éloges qu'elles méritent, les sociétés de Saint-François Régis qui se chargent, dans nos grandes villes industrielles, de toutes les démarches et de toutes les correspondances nécessaires encore pour ces formalités du mariage même simplifiées, et aussi des frais qu'elles entraînent forcément. Il y a là un travail nécessairement discret et caché qui n'en est que plus méritoire. La régularisation de toutes ces unions est un immense service rendu à l'Église, à la société et à l'avenir même des enfants qui grandissent alors dans un milieu raffermi, rasséréné et souvent aussi sanctifié.

2. La question de l'abolition de la *prostitution* légale, des maisons de tolérance et de la traite des blanches préoccupe à bon droit les féministes. Il y a de nos jours une armée formidable de prostituées officielles ou libres, des centaines de milliers de jeunes filles, dans les brasseries, cafés-concerts, music-halls, dancings, etc.; c'est la honte de nos grandes villes dites civilisées. Une partie de l'Allemagne, les pays anglo-saxons, la Hollande, le Danemark, la Suisse, et récemment la ville de Bruxelles, par l'organe du bourgmestre Max, ont aboli le régime de la prostitution patentée et du vice officiel, et le Code pénal fédéral suisse punit de peines sévères les souteneurs, proxénètes et tenanciers de maisons de prostitution. Chez nous, rien n'a encore été fait, et les féministes luttent avec raison contre pareille législation.

Quelques œuvres, en France, dues à l'initiative privée, comme l'Œuvre des gares, les Maisons d'accueil, essaient d'atténuer les périls immenses qui menacent la jeunesse, en particulier cellequi se place en service comme domestique ou comme institutrice, chez nous ou à l'étranger; mais malgré tous leurs efforts, ces œuvres de protection de la jeune fille ne peuvent pas être le barrage suffisant pour arrêter le torrent de luxure qui menace de tout envahir. Les lois seules, et encore des lois internationales, pourront apporter le remède à un mal si grand. Ici encore la liberté opprime et la loi délivre.

3. La question de la *recherche de la paternité* n'est pas moins grave. L'article 340 du Code civil qui empêchait cette recherche était en effet une prime et un encouragement au libertinage et à la débauche. La loi du 16 novembre 1912 a modifié enfin cet article, sans oser l'abroger de peur d'ouvrir la porte au chantage. Elle déclare que la paternité hors mariage peut être judiciairement déclarée en cas d'enlèvement ou de viol, de séduction accomplie à l'aide de manœuvres dolosives, de concubinage notoire, d'écrits ou de faits desquels il résulte un aveu non équivoque de paternité. Beaucoup pensent que cette loi pèche par un excès de prudence, et les féministes voudraient qu'on arrivât rapidement à l'abrogation pure et simple de l'article 340 pour protéger la dignité de la femme et faire trembler les séducteurs. Il faut reconnaître d'autre part qu'il y a, dans le monde des juristes, une très vive et à peu près unanime opposition à admettre la recherche de la paternité sans condition.

II. Sur le terrain de l'instruction et de l'éducation. — De la suppression des abus, passons à la *réforme de l'éducation*, que les féministes poursuivent aussi avec vigueur.

On connaît le fameux passage du *Traité de l'éducation des filles*, de Fénelon : « Rien n'est plus négligé que l'éducation des filles. La coutume et le caprice des mères y décident souvent de tout : on suppose qu'on doit donner à ce sexe peu d'instruction... Pour les filles, dit-on, il ne faut pas qu'elles soient savantes, la curiosité les rend vaines et précieuses; il suffit qu'elles sachent gouverner un jour leurs ménages et obéir à leurs maris sans raisonner.. On se croit en droit d'abandonner aveuglément les filles à la conduite des mères ignorantes et indiscrètes. » C'était déjà, et très nettement, poser la question féministe, en un temps où il y fallait autant de courage que de prévoyance. Fénelon réfute alors toutes les objections soulevées contre une meilleure formation de la femme, puis il expose ses projets de réforme qui embrassent tous les détails de la vie, depuis les conseils d'hygiène jusqu'aux disciplines intellectuelles et morales les plus hautes. Nos féministes feraient bien de relire ce magnifique ouvrage. « Le plus bel esprit chimérique du royaume », comme disait Louis XIV, semble y avoir pressenti les transformations sociales qui allaient s'opérer et les besoins nouveaux qu'elles allaient susciter. Ces besoins n'ont fait que grandir, et ainsi ils rendent plus nécessaire que jamais un féminisme sage et progressif en matière d'éducation.

La question est évidemment délicate, car elle met en jeu les autorités les plus respectables, celle des familles, celle de l'Église, celle des congrégations religieuses vouées à l'enseignement, sans parler des méthodes et des programmes hardis qu'un État trop souvent « laïque » impose, depuis plus de cinquante ans, à ses écoles primaires, secondaires et supérieures de filles.

C'est Victor Duruy qui, sous le second Empire, voulut « relever le niveau moral de la bourgeoisie par un enseignement secondaire classique vigoureusement constitué... Il ne faut pas oublier que les femmes sont mères deux fois, par l'enfantement et par l'éducation. » (Lettre à Napoléon III.) Après bien des avatars, des imprudences, des maladresses et des fautes, dont nous n'avons pas à faire ici le compte, on peut constater que le mouvement qui portait les jeunes filles à la conquête d'une instruction plus complète n'était pas factice, mais le résultat d'un mouvement intellectuel et social qui s'accentue tous les jours. La douloureuse histoire de la Mère Marie du Sacré-Cœur qui essaya d'adapter ce mouvement à l'enseignement chrétien, a été racontée par la vicomtesse d'Adhémar. *Une religieuse réformatrice, la Mère Marie du Sacré-Cœur, de 1895 à 1901*, Paris, 1909. Quelque jugement que l'on porte sur cette tentative, il semble bien aujourd'hui, à voir les nombreuses étudiantes en droit, en médecine, en lettres et en sciences suivre les cours de nos Facultés, Facultés catholiques comme celles de l'État, qu'il y a quelque chose de changé, et que le temps n'est peut-être pas loin où les pensionnats de jeunes filles catholiques enverront leurs meilleures élèves préparer une licence à l'université, comme le font depuis longtemps les grands collèges catholiques de jeunes gens.

III. Sur le terrain social et économique. — « L'ouvrière, mot impie... » disait Michelet, et le cardinal Manning posait un jour la question angoissante : « Une femme, à l'autel et devant Dieu, s'engage, dans un contrat avec un homme, à remplir tous ses devoirs d'épouse, de mère, de gouvernante. Lui est-il permis, même avec l'assentiment de son mari, de faire en outre, à tant la semaine, avec un usinier un nouveau contrat, aux termes duquel il lui deviendra impossible de surveiller l'entretien de son foyer, d'élever ses enfants, de s'acquitter enfin de sa charge domestique ? »

On ne peut mieux rappeler l'idéal de la femme et sa vocation essentielle que l'on ne doit jamais perdre de vue.

Mais les *conditions économiques* de notre temps, compliquées des nécessités d'après-guerre, arrachent au foyer d'innombrables jeunes filles, et dès lors le féminisme a, sur ce nouveau terrain, de multiples revendications à formuler. Parcourons-les brièvement,

beaucoup d'entre elles leur ayant été concédées par la loi.

1. La femme mariée et exerçant un métier, une profession, a été placée par la loi du 13 juillet 1907 dans une situation spéciale. Jusque-là, reconnue incapable, son salaire pouvait être touché par son mari sans en rendre compte; elle ne pouvait rien entreprendre pour l'exercice de sa profession sans une autorisation spéciale du mari. Tenue en tutelle très étroitement, elle avait des obligations, mais ni droit ni protection. Désormais la femme qui contribue aux besoins du ménage bénéficie de la liberté indispensable à la marche d'un commerce, d'une profession, et elle a la libre disposition de son salaire ou de bénéfices personnellement acquis. La loi de 1907 s'intitule d'ailleurs « loi relative au libre salaire de la femme mariée et à la contribution des époux aux charges du ménage », et son article 1er dit en propres termes : « Sous tous les régimes et à peine de nullité de toute clause contraire portée au contrat du mariage, la femme a, sur les produits de son travail personnel, les mêmes droits d'administration que l'article 1499 du Code civil donne à la femme séparée de biens. » Elle peut donc faire de ses salaires ou des bénéfices de son commerce ce qu'elle veut : achat de valeurs mobilières ou immobilières, aliénations à titre onéreux de biens achetés avec ses économies. Ce ne serait qu'en cas de dissipation et de mauvaise foi manifeste qu'elle pourrait perdre tous ces droits, et encore après preuves faites devant le tribunal. Le mari ne pourrait obtenir du juge de paix la saisie-arrêt sur les biens de sa femme que si celle-ci ne contribuait pas, dans la mesure de ses moyens, aux charges du ménage.

2. Le fait pour la femme de toucher des salaires personnels entraîne le droit de signer un contrat de travail, bien qu'en principe il lui faille une autorisation. Mais la jurisprudence considère que le fait seul pour la femme de travailler constitue une présomption d'autorisation tacite de la part du mari.

3. La loi du 12 mars 1920 autorise les femmes mariées à se syndiquer sans l'autorisation de leur mari, et même à diriger leur syndicat professionnel. Les mineures âgées de plus de seize ans peuvent adhérer au syndicat, « sauf opposition de leur père, mère ou tuteur ». De nombreuses dispositions législatives protègent en outre la femme au travail, et notamment la mère dans la période avoisinant la naissance.. Il serait trop long de les énumérer ici.

4. La femme peut contracter une assurance sur la vie, puisque sa prime d'assurance n'est qu'une utilisation de son salaire, de ses économies ou de ses gains. Elle peut prendre un livret de caisse d'épargne et le toucher. « En thèse générale, toute personne investie du droit d'administrer ses biens peut faire des dépôts à la Caisse d'épargne », dit Dalloz (Rép. prat. Caisse d'épargne, nº 128).

5. Une femme commerçante justifiant de son indépendance commerciale peut aussi signer des baux en son nom personnel. En cas, hélas! trop fréquent, dans la classe ouvrière, de cessation de la vie commune, si c'est le mari qui a quitté le domicile conjugal, la femme conserve, dans les meubles appartenant aux époux, un gage, jusqu'au jour où le divorce étant prononcé, il est procédé à une liquidation de communauté.

6. Enfin la loi a reconnu les aptitudes de la femme dans les conseils de prud'hommes où elle est électrice et éligible, et lui a donné le droit de vote dans les élections consulaires. Les professions d'avocat, de médecin, lui sont également ouvertes.

IV. Le terrain politique enfin paraît être le couronnement du féminisme et le terme de ses aspirations.

Laissons là la *Déclaration des droits de la femme* portée à la Constituante par Olympe de Gouges, les clubs révolutionnaires féminins de 1793, les sociétés des femmes républicaines et révolutionnaires que la Convention elle-même dut interdire. Laissons aussi de côté les manifestations modernes, parfois burlesques, des fameuses « suffragettes » d'Angleterre, et examinons le droit de vote des femmes qui est partout à l'ordre du jour, et qu'il ne faut pas confondre avec la question du vote familial. Voir Famille.

1. En mars 1925, la Commission du Suffrage universel, sur le rapport de M. Pierre Flandin, a adopté à l'unanimité la proposition de loi de Louis Marin tendant à donner aux femmes françaises, pour les élections de 1925, l'électorat et l'eligibilité aux conseils municipaux et aux conseils d'arrondissement. La discussion à la Chambre s'ouvrit le 17 mars et, après de très intéressants discours, la proposition fut votée par 390 voix contre 183. On sait que les circonstances n'ont pas permis d'arriver à temps pour les élections municipales de mai 1925. Nos graves difficultés économiques, politiques et internationales n'absorberont-elles pas l'attention du pays plus longtemps encore ?

2. La France est d'ailleurs bien en retard dans la voie du vote des femmes, si l'on jette un coup d'œil sur les législations étrangères. Depuis 1913, la monarchie constitutionnelle de Norvège accorde le droit électoral aux personnes des deux sexes, âgées de 23 ans au moins et domiciliées dans le royaume au moins pendant 5 ans. L'Empire britannique, depuis 1918, déclare les femmes éligibles à la Chambre des Communes. La seconde chambre des États généraux de Hollande est élue, depuis la loi du 9 août 1919, par les personnes des deux sexes, âgées d'au moins 23 ans. Même organisation en Suède. La constitution de la République de Pologne proclame, par l'acte du 17 mars 1921, le droit de suffrage des personnes des deux sexes, âgées d'au moins 21 ans, pour l'élection du Parlement. En Allemagne, mêmes droits de vote général des hommes et des femmes, âgés de 20 ans accomplis; est éligible toute personne allemande de l'un et de l'autre sexe, âgée de 25 ans accomplis (loi du 11 août 1919). Les Dominions de l'Empire britannique ont suivi l'initiative de la Grande-Bretagne. En Amérique, le droit de suffrage a été accordé aux femmes par un amendement à la loi constitutionnelle du 26 août 1920. La Belgique reconnaît le vote des femmes pour les élections communales. L'Italie vient (juin 1925) de voter la loi suivante :

Sont inscrites sur les listes électorales administratives les femmes qui ont 25 ans révolus ou les auront avant le 31 mai de l'année où les listes sont révisées et qui se trouvent dans une des situations suivantes :

1º Décorées de la médaille de la valeur militaire ou de la croix de guerre;

2º Décorées du mérite civil, de la médaille des épidémies, de la médaille pour l'instruction élémentaire;

3º Mères de soldats tués à la guerre;

4º Veuves de soldats tués à la guerre;

5º Exerçant effectivement la puissance paternelle ou la tutelle et sachant lire et écrire;

6º Pourvues du certificat d'études primaires;

7º Payant chaque année 100 francs de contributions directes et sachant lire et écrire.

Les femmes sont éligibles, sauf aux fonctions de maire, d'adjoint, de président du Conseil général, de membre du Bureau du Conseil général, de membre des Conseils de réforme, des commissions pour le recrutement des quadrupèdes, de la révision des jurés et du comité forestier.

Et nous savons bien toutes les objections que l'on fait ou que l'on peut faire à ces innovations auxquelles on reproche d'être infectées de l'erreur individualiste, de méconnaître le rôle de la femme au foyer, de risquer d'y introduire les querelles politiques, etc. Mais si

c'est un fait qui nous est imposé, pourquoi ne pas essayer d'en tirer le plus de bien possible ? Les femmes, alors, parleront peut-être moins de futilités, de toilettes, de romans et de cinémas, et un peu plus peut-être de suppression de l'alcoolisme, d'enseignement plus pratique, de maternité mieux encouragée et mieux protégée, d'éducation mieux orientée, etc.

« Regardons l'avenir avec confiance, avec bonne humeur, avec aussi cet optimisme qui est une des qualités nécessaires du politique! A se maintenir dans une attitude d'opposition chagrine, les prétendus hommes de bien n'arrêtent pas le cours des choses; ils laissent seulement le champ libre à l'erreur. Les pessimistes ne sont que des spectateurs. » J. Barthélemy, *Le vote des femmes*, p. 613.

3. Mais aussi à quoi bon des droits nouveaux, si l'on n'a pas reçu une éducation spéciale qui rend capable de les exercer avec intelligence et sagesse ?

C'est à cette nécessité que correspond la toute récente fondation (5 juin 1925) d'une École féminine de formation politique, 34, rue Vaneau, Paris (7e). Des institutions analogues s'imposeront partout, si l'on veut que le vote des femmes n'aboutisse pas à des catastrophes familiales ou sociales. C'est un immense travail de plus qui s'offre aux apôtres éclairés et courageux des temps modernes.

L'École normale sociale de Paris vient de fonder une Union Féminine civique et sociale qui, distincte de l'École, s'inspire de son esprit; elle a sa permanence 25, rue de Valois, Paris (1er). Sa déclaration de principe est si belle dans sa simplicité que nous en donnons ici quelques lignes en terminant cet article :

L'Union a pour but :

1° de faire l'éducation civique et sociale de ses membres;

2° de préparer le bon exercice du droit de vote féminin, et, le cas échéant, du droit de vote familial.

Pour atteindre ce double but, l'U. F. C. S. s'inspire des enseignements et des directions de l'Église catholique.

Elle met à la base de son action les principes suivants :

1° Elle professe que les *droits* et les *devoirs* dont l'exercice constitue la vie sociale et civique, ont *en Dieu et en Dieu seul* leur vrai fondement et leur juste sanction;

2° Elle professe que les *exemples* et les *enseignements du Christ*, tels que l'Église nous les propose, sont pour la vie sociale et civique la vraie lumière et le plus utile secours.

3° Elle professe que la *famille chrétienne*, c'est-à-dire la famille basée sur l'indissolubilité matrimoniale et vivifiée par la pratique des vertus chrétiennes, est à la fois la vraie cellule de l'organisme social et le foyer providentiel où se prépare le bon citoyen...

10° Elle professe que le *patriotisme* est une vertu, et une vertu facile quand il s'agit de la France, mais elle admet aussi que ce patriotisme doit s'accorder avec le devoir d'*aimer* et d'*aider tous* les chrétiens et tous les hommes.

11° Enfin elle reconnaît que le mouvement féministe, dans un grand nombre de ses revendications et notamment pour le *vote féminin*, n'est pas injuste et peut être opportun, à la condition, toutefois, que seront toujours sauvegardées, d'une part la hiérarchie familiale, et de l'autre la mission d'épouse et de mère qui est l'honneur de la femme...

Bibliographie. — Outre les indications données au cours de l'article : P. Suau, *Féminisme et féminisme*, dans les *Études*, 5 juin 1909; Sertillanges, *Féminisme et christianisme*, Paris, 2e édit., 1919; F. Veuillot, *Le vote féminin*, dans la *Documentation catholique*, 19 mai 1923; H. Joly, *Le droit féminin*, Paris, 1922.

Paul Six.

FEMME (Ame de la). — I. Au concile de Mâcon. II. Psychologie et éducation.

I. Au concile de Macon. — Il n'est pas vrai que, dans un concile de Mâcon, les évêques présents, ou tout au moins l'un d'entre eux, aient dénié une âme aux femmes. Jamais pareille absurdité n'a même été mise en discussion dans quelque concile que ce soit.

Voici simplement ce qui, d'après Grégoire de Tours; *Historia Francorum*, VIII, xx, se passa au second concile de Mâcon, en 585. « Il y eut dans ce synode un évêque qui disait que la femme ne pouvait pas être appelée homme (*homo*). Cependant il se tint tranquille lorsque les évêques lui eurent fait entendre raison, en alléguant le passage de l'Ancien Testament qui dit qu'au commencement, quand Dieu créa l'homme, *il les créa mâle et femelle et leur donna le nom d'Adam*, ce qui veut dire homme de terre, appelant ainsi du même nom d'*homo* la femme et l'homme. D'ailleurs Notre-Seigneur Jésus-Christ est aussi appelé le Fils de l'homme, parce qu'il est né de la sainte Vierge, qui est une femme. » L'incident ne se produisit que dans des conversations privées en dehors des séances, et les actes du concile n'y font pas la moindre mention.

« Comme on le voit par Grégoire de Tours, écrit Godefroid Kurth, *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1897, 1898, la difficulté soulevée par un évêque anonyme était d'ordre grammatical et non théologique... Il protestait contre un usage rare, sans doute, mais néanmoins autorisé, qui consistait à employer le mot *homo* pour désigner un individu du sexe féminin. Lorsqu'on lui eut montré, par des exemples tirés de l'Écriture sainte elle-même, que sa critique n'était pas fondée, il la retira et l'incident n'eut pas d'autres suites. »

Outre l'article de Kurth, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, p. 208-214; Leclercq, art. *Femme*, dans *Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. V, col. 1349-1353; S. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1910, t. II, p. 171-175.

II. Psychologie et éducation. — Comme Adam, Ève est un être humain, composé d'une âme raisonnable et d'un corps. Mais il est de la plus élémentaire observation que cette âme et ce corps ne sont pas, en eux, absolument identiques. Et c'est pourquoi on a pu écrire des ouvrages spéciaux sur l'âme féminine. Ils sont même très nombreux, anciens ou récents, émanant de psychologues, de romanciers, de prédicateurs, de moralistes, surtout de pédagogues. Je n'en mentionnerai ici que trois, particulièrement connus : Fénelon, *De l'éducation des filles;* Dupanloup, *Lettres sur l'éducation des filles;* Henri Marion, *Psychologie de la femme*, Paris, 1900. Quoique rationaliste, ce dernier faisait grand cas des deux premiers et il s'en est souvent inspiré pour son analyse des facultés féminines. C'est à son livre et surtout à l'introduction de son *Éducation des jeunes filles*, Paris, 1902, qui le résume, que se réfèrent presque toutes les citations du présent article.

« A coup sûr, les lois et les coutumes ont accentué les différences originelles, accru l'écart entre les deux sexes; » mais il faut reconnaître que, comme l'a dit énergiquement Maudsley, le sexe est plus au fond que toute culture, *sex lies deeper than culture*, le facteur physiologique est encore plus déterminant de la psychologie des femmes que le facteur social. Parce qu'elle est destinée à être mère, la femme est, selon le mot d'Auguste Comte, « le sexe affectif », et parce que la sensibilité, l'émotivité, le cœur est en elle la faculté dominante, son intelligence et sa volonté ne ressemblent pas de tout point à celles de l'homme.

Dupanloup lui reconnaît « comme une spiritualité plus grande », et, d'après lui, elle est « plus âme que l'homme ». Cela tient à l'élan de son cœur. De même, « à cette riche spontanéité de sa nature affective répond et peut-être même est attachée la vivacité, la finesse d'intuition qui est le trait caractéristique de son intelligence. » Et c'est encore son cœur que sa volonté reflète, avec ses grandeurs et ses faiblesses.

En somme, la femme complète l'homme, qui représente, en ce monde, moins l'amour et ses ardeurs que « la justice et la pensée froide ». On n'en doit pas conclure que celui-ci soit la *fin* de celle-là, et que par conséquent on doit élever la femme uniquement pour

la subordonner à l'homme. Cf. Dupanloup, *op. cit.*, p. 97. « Il importe de cultiver toutes ses aptitudes, de fortifier toutes ses énergies, en corrigeant autant que possible toutes ses faiblesses, afin qu'elle vaille premièrement tout ce qu'elle peut valoir. Ainsi élevée, elle pourra excellemment accomplir son rôle auprès de l'homme et dans la famille s'il lui est donné d'en fonder une; et elle pourra aussi, le cas échéant, se passer avec fierté et dignité de l'appui de l'homme, et manquer, sans en trop souffrir, des joies de la famille, si elle en est sevrée. »

Dans son éducation, « précisément parce que le Créateur a donné à la femme une sensibilité si vive, une imagination si facile à ébranler, il importe d'autant plus de régler, de diriger ses facultés par une culture très forte de la raison. » C'est encore la pensée de Fénelon et de Dupanloup, exprimée en termes presque semblables.

Bref, « les femmes ont les mêmes facultés que l'homme, mais autrement combinées et autrement développées. Les qualités qui dominent en elles sont autres et non moins précieuses que celles qui dominent chez les hommes. Comme le dit très bien Joseph de Maistre dans une célèbre lettre, vraiment jolie, à sa fille, les femmes ne sont nullement condamnées à la médiocrité. Elles peuvent même prétendre au sublime, mais au sublime féminin. « L'erreur de certaines femmes est de s'imaginer que, pour être distinguées, « elles doivent l'être à la manière des hommes. Il n'y « a rien de plus faux. La femme ne peut être supérieure que comme femme; dès qu'elle veut *émuler* « l'homme, ce n'est qu'un singe. » Qu'elle ne vise pas à *émuler* l'homme dans son éducation, dans sa vie professionnelle, dans sa vie sociale. Qu'elle reste femme et travaille à n'être « supérieure que comme femme ». Ainsi, seulement, elle trouvera sa perfection et son bonheur, en même temps qu'elle contribuera au progrès et à la félicité de la famille et de la société tout entière. — Voir Féminisme.

Avec les trois auteurs indiqués plus haut, on pourrait lire encore Gina Lombroso, *L'Ame de la femme*, traduit de l'italien par F. Le Hénaff, Paris, 1922. La femme, parce qu'elle doit être mère, est « altérocentriste », c'est-à-dire qu'elle place le centre de ses désirs et de sa vie, non en elle-même, mais en une autre personne qu'elle aime et de qui elle veut être aimée. De cet altérocentrisme dérive une psychologie particulière, dont la passionalité, l'intuition et l'activité sont les traits principaux. « Même dans le domaine intellectuel, dit l'auteur, homme et femme se complètent réciproquement... Assumant avec joie les charges de la vie pratique qui seraient si lourdes pour l'homme, elle lui permet de s'adonner plus librement aux études abstraites. S'occupant des choses générales et abstraites, l'homme tend à neutraliser le concrétisme un peu étroit de la femme et à élargir ses horizons. S'élevant naturellement aux synthèses nécessaires aux règles et aux théories, il se met en mesure d'assumer, dans la vie, la partie directive qui serait si lourde pour la femme. » Ce que la femme supérieure doit avoir, c'est beaucoup moins la supériorité des qualités cérébrales que celle de toutes les qualités du cœur. — La valeur psychologique du livre de Mme Lombroso, fille du célèbre anthropologiste italien du même nom, est grande, et l'on est heureux de constater qu'elle réhabilite, dans la famille, l'union subordonnée de la femme à l'homme, ainsi que l'a toujours entendu le christianisme. Mais la note religieuse est complètement absente de son ouvrage.

J. Bricout.

FEMMES (Commun des saintes). — Il sera parlé plus tard du Commun des Vierges (voir ce dernier mot) : ici, il n'est question, comme l'on dit également, « que des non-vierges ou des saintes femmes.

Ainsi que pour les vierges, la liturgie distingue entre les femmes qui furent martyres et celles qui ne le furent pas. Par bien des traits, la messe et l'office des femmes martyres se rapprochent de ceux des vierges martyres : nous en renvoyons tout commentaire à l'article Vierges.

I. — Dans la messe des saintes qui ne furent ni vierges ni martyres, il faut remarquer, en premier lieu, l'épître.

S'il ne s'agit pas d'une veuve, on lit le passage fameux des Proverbes, xxxi, 10-31, sur « la femme forte». C'est un petit poème de vingt-deux versets, alphabétique en hébreu (c'est-à-dire, dont chaque vers ou chaque série parallèle de vers commence, en suivant l'ordre reçu de l'alphabet, par une des lettres hébraïques : *aleph, beth, ghimel*, etc.). Il mérite d'être connu des fidèles, et nous en donnons la traduction française d'après la petite Bible de Crampon, Paris, 1923 :

Aleph. Qui peut trouver une femme forte?
Son prix l'emporte de loin sur celui des perles.
Beth. Le cœur de son mari a confiance en elle,
et les profits ne lui feront pas défaut.
Ghimel. Elle lui fait du bien, et non du mal,
tous les jours de sa vie.
Daleth. Elle recherche de la laine et du lin,
et travaille de sa main joyeuse.
Hé. Elle est comme le vaisseau du marchand,
elle apporte son pain de loin.
Vav. Elle se lève lorsqu'il est encore nuit,
et elle donne la nourriture à sa maison,
et la tâche à ses servantes.
Zain. Elle pense à un champ, et elle l'acquiert;
du fruit de ses mains, elle plante une vigne.
Heth. Elle ceint de force ses reins,
et elle affermit ses bras.
Teth. Elle sent que son gain est bon;
sa lampe ne s'éteint pas pendant la nuit.
Yod. Elle met la main à la quenouille,
et ses doigts prennent le fuseau.
Caph. Elle tend la main au malheureux,
elle ouvre la main à l'indigent.
Lamed. Elle ne craint pas la neige pour sa maison,
car toute sa maison est vêtue de cramoisi.
Mem. Elle se fait des couvertures,
le byssus et la pourpre sont ses vêtements.
Nun. Son époux est bien connu aux portes de la ville,
lorsqu'il siège avec les anciens du pays.
Samech. Elle fait des chemises et les vend,
et elle livre des ceintures au marchand.
Ain. La force et la grâce sont sa parure,
et elle se rit de l'avenir.
Phé. Elle ouvre la bouche avec sagesse.
et les bonnes paroles sont sur sa langue.
Tsadé. Elle surveille les sentiers de sa maison,
et elle ne mange pas le pain d'oisiveté.
Qoph. Ses fils se lèvent et la proclament heureuse;
son époux se lève et lui donne des éloges :
Resch. « Beaucoup de filles se sont montrées ver-
mais toi, tu les surpasses toutes. » [tueuses;
Schin. Trompeuse est la grâce, et vaine est la beauté;
La femme qui craint Iahveh est celle qui sera
Thav. Donnez-lui du fruit de ses mains, [louée.
et que ses œuvres disent sa louange aux portes
[de la ville.

« La femme forte » est une femme vertueuse, active, prévoyante, économe, dévouée, charitable, religieuse (« craignant Iahveh »), qui remplit avec intelligence et courage ses devoirs de maîtresse de maison, d'épouse et de mère. Pour en tracer le portrait idéal, l'auteur sacré en emprunte les traits aux mœurs de son pays. Chaque siècle ou chaque peuple pourra y ajouter certains détails, qui le rendront plus brillant ou plus achevé; mais le fond devra en être éternellement respecté. Sans ces qualités solides, que seraient la beauté ou encore la culture littéraire et artistique ? Et surtout que serait la femme aux yeux de Dieu et relativement à sa destinée éternelle ? C'est parce que les saintes femmes ont été, pour l'essentiel et en esprit, de ces « femmes fortes », qu'elles « sont louées » par l'Église de Dieu.

Quand il s'agit d'une veuve, l'épître est empruntée à la première lettre à Timothée, v, 3-10.

Honore, écrit saint Paul à son disciple, les veuves qui sont véritablement veuves. Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, qu'ils apprennent avant tout [avant qu'elle soit admise au service spécial de l'Église] à exercer la piété envers leur propre famille, et à rendre à leurs parents ce qu'ils ont reçu d'eux. Quant à celle qui est véritablement veuve, qui est seule dans le monde, celle-là a mis son espérance en Dieu, et elle persévère nuit et jour dans les supplications et les prières. Pour celle qui vit dans les plaisirs, elle est morte, quoiqu'elle paraisse vivante. Fais-leur ces recommandations, afin qu'elles soient sans reproche. Or, si quelqu'un n'a pas soin des siens, surtout de ceux de sa famille, il a renié la foi, et il est pire qu'un infidèle. — Qu'une veuve, pour être inscrite sur le rôle, n'ait pas moins de soixante ans; qu'elle ait été femme d'un seul mari; qu'elle ait réputation pour ses bonnes œuvres : d'avoir élevé ses enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints [des fidèles], secouru les malheureux, entrepris toute sorte de bonnes œuvres.

Et l'Apôtre continue ses recommandations au sujet des « jeunes veuves... » Tout cela est d'une sagesse pratique, qui ne se perd pas dans les nuées, dans le rêve et l'utopie!

Cependant, l'Église n'hésite pas à célébrer ces « femmes fortes » ou ces veuves d'une vertu, si l'on ose dire, si humaine, si terrestre : c'est que cette vertu est toute pénétrée de l'esprit religieux et de l'amour de Dieu. L'Église va jusqu'à les appeler, comme les vierges elles-mêmes, « épouses du Christ » : *Veni, sponsa Christi.* N'ont-elles pas aimé Notre-Seigneur par-dessus tout ? Aussi sont-elles, comme les vierges, appelées aux noces spirituelles ou mystiques auxquelles le Seigneur convie toutes ses fidèles servantes. Pour lui, comme l'évangile du commun des saintes femmes en fait mention, elles ont tout donné, tout sacrifié : il ne saurait leur rien refuser.

Elles seront même associées à son règne. *Specie tua et pulchritudine tua intende, prospere procede et regna,* ne cesse de leur redire la sainte Église ou Jésus-Christ lui-même : « Parée de votre beauté glorieuse, élancez-vous, avancez avec succès et régnez. » Ces paroles sont extraites du psaume XLIV (XLV en hébreu), sorte d'épithalame royal, et les mots qu'on vient de lire s'adressent au roi lui-même. Mais ils s'appliquent si bien aux saintes, vierges ou non, que l'Église s'en sert pour les louer comme elles le méritent. Même remarque pour ces autres paroles qu'on lit pareillement dans les mêmes communs et dans le même psaume : *Diffusa est gratia in labiis tuis; propterea benedixit te Deus in æternum et in sæculum sæculi :* « La grâce est répandue sur vos lèvres; c'est pourquoi Dieu vous a bénie pour toujours. » Entendez par là surtout ou uniquement la beauté morale, et non cette « grâce trompeuse », cette « vaine beauté », dont « la femme forte », on l'a vu, peut très bien se passer.

II. — Tout l'office des saintes femmes s'inspire de ce qu'on vient de dire de leur messe. Bornons-nous donc à signaler l'hymne des vêpres : *Fortem virili pectore.*

C'est toujours la femme forte, la femme courageuse et vertueuse qui est exaltée. Les strophes II et III (traduction C. Albin, *La poésie du bréviaire*) sont à citer :

Blessée de l'amour divin,
Elle répudie l'amour mauvais :
Son cœur s'élance vers le ciel
Par les plus austères chemins.

Elle dompte son corps par l'abstinence,
Donne à son âme en aliment
Le doux aliment de la prière :
Elle parvient ainsi aux joies du ciel.

Soulignons l'antithèse très heureuse et très naturelle du saint amour et de l'amour coupable, *sancto amore, amorem noxium,* et celle, non moins suggestive, du jeûne corporel et de la nourriture spirituelle de l'oraison. « La femme forte » des temps chrétiens n'est pas à confondre de tout point avec sa sœur d'Israël. Le cardinal Silvius Antonianus, qui composa notre hymne en 1602, ne s'est pas contenté de reproduire le sage auteur des Proverbes.

L'hymne *Fortem virili pectore* se poursuit par une invocation à Notre-Seigneur qui est bien en rapport avec les strophes précédentes : *Rex Christe, virtus fortium...*

O Christ Roi, la force des forts,
Qui seul faites les grandes choses,
nous vous le demandons par son intercession,
écoutez avec bonté nos humbles prières.

On dit que la vertu chrétienne de force est rare de nos jours; elle est pourtant plus nécessaire que jamais. L'Église conjure les saintes qui la pratiquèrent, de nous obtenir de Dieu la grâce précieuse de les imiter généreusement.

J. BRICOUT.

FÉNELON. — I, Vie. II. Caractère et tendances. III. Traité de l'*Éducation des filles.* IV. L'éducation du duc de Bourgogne.

I. VIE. — François de Salignac de Lamotte-Fénelon naît, le 6 août 1651, au château de Fénelon, en Périgord, d'une famille de haute noblesse dont il hérite les sentiments et une distinction tout aristocratiques. Il vient, pour finir ses études classiques, chez les jésuites, au collège parisien du Plessis, appelé par son oncle, le marquis Antoine de Fénelon. Il passe ensuite au séminaire de Saint-Sulpice, et, après avoir reçu les ordres sacrés, il entre dans la communauté de prêtres qui dessert la paroisse de ce nom. En 1678, il est chargé de l'œuvre des « Nouvelles catholiques », jeunes filles protestantes récemment converties ou arrachées à l'influence de leur milieu. Pendant dix ans, il remplit ce ministère délicat, quittant, pour en être moins distrait, Saint-Sulpice, auquel l'attacheront toujours les liens les plus étroits. En 1686, après la révocation de l'édit de Nantes, on l'envoie en mission dans les provinces d'Aunis et de Saintonge, pour y convertir les protestants : il ne réussit qu'en partie dans son œuvre, malgré sa douceur et sa séduction personnelle. Il s'était fait à Paris des amis dévoués et puissants, qui le poussèrent si bien que, en 1689, il est choisi comme précepteur des trois fils du dauphin, les petits-fils de Louis XIV. La fortune lui souriait. Mais la fâcheuse affaire du quiétisme lui porte malheur. Il est exilé dans son archevêché de Cambrai en 1696, un an après sa nomination, et il est condamné par Rome en 1699. Sa soumission au Saint-Siège, qu'il défend contre le jansénisme, est aussi entière que prompte, et son dévouement à ses ouailles, pendant les guerres qui désolèrent alors le nord de la France principalement, est on ne peut plus édifiant. Son ancien élève, le duc de Bourgogne, était devenu l'héritier présomptif du trône : il meurt brusquement en février 1712. Fénelon ne survit pas à ses amis et à ses espérances : il s'éteint le 7 janvier 1715. Ses dernières paroles, en recevant le viatique, furent, au dire de son aumônier, un acte de confiant et *pur amour :* « Oui, mon Sauveur Jésus-Christ contenu réellement dans cette hostie est mon Dieu... Il est mon juge... mais je l'aime bien plus que je ne le crains. » Louis XIV, paraît-il, songeait précisément à le rappeler et à l'utiliser dans le concile national qu'il préméditait en ce moment.

II. CARACTÈRE ET TENDANCES. — « On a essayé, lisons-nous dans l'abbé J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française,* Paris, 1920, p. 403, 404, de définir d'un mot le caractère de Fénelon; on a dit : c'est un ambitieux, ou c'est un aristocrate, ou c'est un mystique. Fénelon échappe à ces définitions simplistes. Comme beaucoup d'hommes, et plus que les hommes en général, il est complexe, compliqué,

fait de contrastes. Il est mystique assurément, mais, quand il le faut, il est pratique et minutieusement pratique. Il est aristocrate, c'est-à-dire fier de sa naissance et de son rang, et il sait être simple, familier, populaire. Il est ambitieux et pourtant il sait vivre avec dignité dans la disgrâce et agir en homme désintéressé. Il est subtil dans la discussion et simple dans ses sentiments; il est doux et pourtant il est violent et impérieux. Toutes ces qualités opposées, tous ces défauts s'unissant à ces qualités font de lui un homme ondoyant, insaisissable et séduisant; au moral, comme au physique, *il fallait faire effort pour cesser de le regarder.* » C'est bien cela. Mais le même auteur a-t-il encore tout à fait raison, quand il écrit, p. 402 : « Avec Fénelon, c'est un monde nouveau qui commence. En toutes choses, en politique, en philosophie, en théologie, en pédagogie, en littérature, il fait figure de novateur, qui se souvient du passé et qui s'y attache, mais qui veut le transformer. Il est nettement libéral, au moment où la monarchie absolue est un dogme politique; il a confiance dans la bonté de la nature humaine, à une époque où le jansénisme a fait pénétrer dans les esprits l'idée de la corruption originelle; il croit au cœur, dans un siècle qui ne croit qu'à la raison; il a un faible pour la rêverie vague et incertaine et pour la chimère, à une époque où tout est clair, classé, défini, et où la recherche du « vraisemblable » est la règle de la pensée et de l'art. » Est-il absolument exact que, « en toutes choses », Fénelon « fait figure de novateur »?

Ses idées politiques se trouvent dans le *Télémaque*, au X^e^ livre notamment; dans la *lettre* non signée qu'il écrivit pour Louis XIV, vers 1694; surtout dans l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, et, plus encore, dans les *Tables de Chaulnes* (ainsi nommées du château de Picardie où elles furent dressées, fin 1711), écrits pour le duc de Bourgogne. Il faut limiter le pouvoir absolu, restaurer l'ancienne monarchie, en enlevant au roi l'administration de la justice, en opposant à ses caprices la noblesse et l'Église, en rétablissant les assemb ées provinciales et les États généraux. Voilà qui, sans doute, ne ressemble guère à la *Politique* de Bossuet. Ajoutez les rêves généreux sur la paix perpétuelle, etc.

Ses idées philosophiques et théologiques sont exposées dans la *Réfutation du système de Malebranche* (contre l'optimisme), publiée en 1820 seulement; dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, dont la première partie parut en 1712 et la seconde après la mort de l'auteur : preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu, dissertations parfois un peu hardies et effusions pieuses sur la création et sur la Trinité, dans lesquelles on reconnaît l'influence de Platon, de saint Augustin, de Descartes; dans les sept *Lettres sur divers sujets de religion et de métaphysique*, qu'on peut considérer comme le complément du traité précédent; dans plusieurs dissertations, instructions pastorales, lettres particulières où il combat le jansénisme et même le gallicanisme outré; dans les *Maximes des Saints*, où son originalité s'affirme dans la doctrine du *pur amour*, de l'amour parfait qui s'attache d'une façon habituelle à Dieu parce qu'il est Dieu, en excluant toute considération de châtiment et de récompense. Ce n'est guère que sur ce dernier point que les tendances plus ou moins novatrices et chimériques de Fénelon se font jour. Dans ses lettres de direction, il enseigne aux âmes d'élite la pratique de ce *pur amour;* ce qui, du reste, ne l'empêche pas de compatir, au préalable, à leurs misères, à leurs hésitations, et de leur indiquer des remèdes pratiques et souverainement énergiques.

Ses idées littéraires sont nettement formulées dans les *Dialogues sur l'éloquence* et dans la *Lettre à M. Dacier sur les occupations de l'Académie française.* « Dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, Fénelon combat les défauts de la prédication de son temps et expose ses propres théories. Il s'élève contre l'abus des textes latins, contre l'abus des divisions scolastiques, contre l'usage d'apprendre par cœur ses discours. Le véritable orateur, pour lui, c'est celui qui a l'âme assez élevée et assez chaude pour attendre toute son éloquence de l'inspiration du moment. « Il parle naturellement, les « choses coulent de source, les expressions sont vives et « pleines de mouvement, la chaleur même qui l'anime « lui fait trouver des expressions et des figures qu'il n'au- « rait point préparées dans son étude. » Comme Fénelon conformait sa pratique à la théorie, il ne nous reste de lui que quelques rares fragments de sermons. Les pièces que nous avons » (le *sermon pour l'Épiphanie*, 6 janvier 1685, est la plus connue) « donnent l'impression d'une éloquence facile, insinuante, chaleureuse; il y manque la force que donnent les mots vifs et les tours passionnés. » Calvet, *op. cit.*, p. 411, 412. Dans la *Lettre sur les occupations de l'Académie française*, il exprime son avis sur notre langue telle que l'a organisée le XVII^e^ siècle (on l'a trop appauvrie) et sur les divers genres littéraires. A noter qu'il ose louer Molière, tout en signalant ses défauts, et qu'il va jusqu'à le préférer à Térence, l'un de ces anciens pour qui il manifeste une si vive admiration. Il faut remarquer pareillement, *ibid.*, p. 413, que « par ses critiques très indépendantes de la littérature classique, il apparaît comme un novateur, comme un précurseur des idées modernes. »

Même attitude, mêmes tendances en pédagogie, comme on le verra dans un instant. Son programme d'instruction nous semble bien un peu restreint; mais l'inspiration générale de son livre est plutôt moderne; les filles doivent recevoir une formation plus soignée, qui n'ait rien d'austère, qui soit large et aisée...

On peut donc, pourvu qu'on le fasse sans trop de rigueur, dire que, tout en s'attachant au passé, Fénelon veut le transformer. Et il semble que M. Calvet soit dans la note juste, quand il écrit, pour clore son chapitre, p. 413 : « Tout ce qui est nouveau dans l'âme et dans l'œuvre de Fénelon annonce le XVIII^e^ siècle. Aussi le XVIII^e^ siècle l'a aimé. « Si Fénelon vivait, disait Rous- « seau, je chercherais à être son laquais pour devenir « son valet de chambre. » Et Rousseau reprend, et les déforme, et les amplifie, les idées de Fénelon : *Les Rêveries du promeneur solitaire*, c'est le quiétisme de Fénelon, dépouillé de tout dogme. » L'*Émile* aussi rappelle parfois l'*Éducation des filles*... « La Révolution imagine un Fénelon à sa mode et en fait un de ses héros. Le Romantisme voit en lui un des ancêtres de sa mélancolie et de sa poésie qui est une aspiration vague vers l'infini. Puis, une réaction se produit et Fénelon est sacrifié à Bossuet, qui représente la clarté et la force péremptoire de la raison. Soyons justes. Les querelles du passé n'ont plus d'écho dans le présent; rien ne nous contraint à sacrifier Fénelon à Bossuet ou Bossuet à Fénelon. Voyons-les tous les deux dans la réalité de l'histoire. Fénelon nous apparaît ainsi comme un prêtre d'une piété ardente et d'une vertu peu commune, comme un grand et lumineux esprit, comme une âme généreuse d'un idéalisme touchant et chimérique, » disons : *parfois* chimérique.

III. Traité de *l'éducation des filles.* — Ce petit volume est peut-être, de tous les écrits de Fénelon, celui qu'on lit davantage de nos jours — je ne parle pas, bien entendu, des ouvrages de classe, le *Télémaque* et, plus encore, la *Lettre sur les occupations de l'Académie française*. Il fut composé en 1680, pour guider le duc et la duchesse de Beauvilliers dans l'éducation de leurs huit filles. Le livre n'était pas primitivement destiné au public et il ne parut, après retouches, qu'en 1689. En 1680, l'abbé de Fénelon n'avait

pas encore trente ans, mais c'était un esprit très fin, observateur, et la direction des « Nouvelles catholiques » qui lui était confiée depuis deux ans, développait l'expérience qu'il avait déjà des âmes féminines et des âmes d'enfants.

On peut distinguer trois parties dans l'*Éducation des filles* : 1° une partie préliminaire, très brève (chap. I, II), sur l'importance de l'éducation des femmes; 2° l'exposé des principes et des méthodes (c'est la partie la plus développée, chap. III-VIII) qu'il faut suivre et appliquer dans toute éducation, des filles comme des garçons; 3° les réflexions spéciales (chap. IX-XIII) qui se rapportent uniquement aux filles, leurs défauts et leurs qualités, leurs devoirs et leurs études.

1° « Rien n'est plus négligé que l'éducation des filles » : c'est par cette constatation que le livre s'ouvre. Et cependant, les occupations des femmes « ne sont guère moins importantes au public que celles des hommes, puisqu'elles ont une maison à régler, un mari à rendre heureux, des enfants à bien élever : ajoutez, continue Fénelon, que la vertu n'est pas moins pour les femmes que pour les hommes; sans parler du bien ou du mal qu'elles peuvent faire au public, elles sont la moitié du genre humain racheté du sang de Jésus-Christ et destiné à la vie éternelle. Enfin, il faut considérer, outre le bien que font les femmes quand elles sont bien élevées, le mal qu'elles causent dans le monde quand elles manquent d'une éducation qui leur inspire la vertu. Il est constant que la mauvaise éducation des femmes fait plus de mal que celle des hommes, puisque les désordres des hommes viennent souvent et de la mauvaise éducation qu'ils ont reçue de leurs mères, et de passions que d'autres femmes leur ont inspirées dans un âge plus avancé. »

Voyez, d'autre part, comment « l'ignorance d'une fille est cause qu'elle s'ennuie et qu'elle ne sait à quoi s'occuper innocemment. » L'ignorance, l'oisiveté, l'ennui donnent naissance à « une sensibilité pernicieuse pour les divertissements et pour les spectacles », à « une curiosité indiscrète et insatiable » dangereuse à plus d'un titre.

2° « Ce qui est le plus utile dans les premières années de l'enfance, c'est de ménager la santé de l'enfant » et de ne point presser l'instruction; il importe aussi « d'éviter tout ce qui peut allumer les passions. » « Dès qu'ils sont dans un âge plus avancé, où leur raison est plus développée, il faut que toutes les paroles qu'on leur dit servent à leur faire aimer la vérité et à leur inspirer le mépris de toute dissimulation... Il faut les mener par la raison autant qu'on peut... Il faut se contenter de suivre et d'aider la nature... » Qu'on les prémunisse contre la présomption en se servant de leur propre expérience : « Vous voyez, direz-vous, que vous êtes plus raisonnable maintenant que vous ne l'étiez l'année passée; dans un an vous verrez encore des choses que vous n'êtes pas capables de voir aujourd'hui.. Cependant fiez-vous aux conseils des personnes qui jugent comme vous jugerez vous-mêmes quand vous aurez leur âge et leur expérience. » Suit un paragraphe, souvent cité, sur la curiosité instinctive de l'enfant et la façon d'y satisfaire par de véritables leçons de choses :

La curiosité des enfants est un penchant de la nature qui va comme au-devant de l'instruction; ne manquez pas d'en profiter. Par exemple, à la campagne, ils voient un moulin et ils veulent savoir ce que c'est; il faut leur montrer comment se prépare l'aliment qui nourrit l'homme. Ils aperçoivent des moissonneurs, et il faut leur expliquer ce qu'ils font, comment est-ce qu'on sème le blé, et comment il se multiplie dans la terre. A la ville, ils voient des boutiques où s'exercent plusieurs arts et où l'on vend diverses marchandises. Il ne faut jamais être importuné de leurs demandes; ce sont des ouvertures que la nature vous offre pour faciliter l'instruction : témoignez y prendre plaisir; par là, vous leur enseignerez insensiblement comment se font toutes les choses qui servent à l'homme...

Même quand l'enfant a grandi, mettant à profit sa « pente à imiter », présentez-lui des modèles, employez avec lui le plus souvent possible « les instructions indirectes, qui ne sont point ennuyeuses comme les leçons et les remontrances. » « Le moins qu'on peut faire de leçons en forme, c'est le meilleur »; qu'on ait recours aux leçons imprévues pour l'enfant et qui n'ont pas l'air d'être des leçons.

Autre point important, sur lequel Fénelon insiste pareillement. Dans les éducations ordinaires, dit-il, « on met tout le plaisir d'un côté, et tout l'ennui de l'autre : tout l'ennui dans l'étude, tout le plaisir dans les divertissements. » Changeons tout cela. Qu'il s'agisse d'étude ou de discipline morale, « il faut que le plaisir fasse tout. » On montrera aux enfants un but solide et agréable qui les soutienne dans le travail, on leur cachera l'étude sous l'apparence de la liberté et du plaisir, on mêlera l'instruction avec le jeu. Pour diriger leur volonté, on ne les assujettira pas à une autorité sèche et absolue, on ne leur montrera la sagesse qu'avec un visage riant. On ne prendra jamais sans une extrême nécessité un air austère et impérieux qui les fasse trembler.

Vous leur fermeriez le cœur et leur ôteriez la confiance, sans laquelle il n'y a nul fruit à espérer de l'éducation : faites-vous aimer d'eux; qu'ils soient libres avec vous, et qu'ils ne craignent point de vous laisser voir leurs défauts. Pour y réussir, soyez indulgent à ceux qui ne se déguisent point devant vous. Ne paraissez ni étonné ni irrité de leurs mauvaises inclinations; au contraire, compatissez à leurs faiblesses; quelquefois il en arrivera cet inconvénient qu'ils seront moins retenus par la crainte; mais, à tout prendre, la confiance et la sincérité sont plus utiles que l'autorité rigoureuse... Il y a des naturels qu'il faut dompter par la crainte; mais, encore une fois, il ne faut le faire que quand on ne saurait faire autrement.

Même avec les enfants qui manquent de curiosité, qui sont mous, assoupis, insensibles, — « de toutes les peines de l'éducation, remarque Fénelon, aucune n'est comparable à celle d'élever des enfants » de ce genre, — il faut se garder d'un ton austère et impatient. Il est une manière de procéder avec eux, beaucoup moins aisée à appliquer mais plus profitable : leur montrer qu'ils sont capables de bien faire, leur demander peu pour commencer, etc.

Puisqu'il faut rendre les études agréables et que les récits plaisent par-dessus tout à l'imagination de l'enfant, racontons-lui des fables et des histoires bien choisies, dont nous animerons le récit de tons vifs et familiers, en faisant parler tous nos personnages. Mais « qu'on n'oblige point l'enfant de les répéter : ces répétitions, à moins qu'ils ne s'y portent d'eux-mêmes, gênent les enfants, et leur ôtent tout l'agrément de ces sortes d'histoires. »

Il faut tâcher de leur donner plus de goût pour les histoires saintes que pour les autres, non en leur disant qu'elles sont plus belles, ce qu'ils ne croiraient peut-être pas, mais en le leur faisant sentir sans le dire. Faites-leur remarquer combien elles sont importantes, singulières, merveilleuses, pleines de peintures naturelles et d'une noble vivacité. Celles de la création, de la chute d'Adam, du déluge, de la vocation d'Abraham, du sacrifice d'Isaac, des aventures de Joseph, de la naissance et de la fuite de Moïse, ne sont pas seulement propres à réveiller la curiosité des enfants; mais, en leur découvrant l'origine de la religion, elles en posent les fondements dans leur esprit. Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion pour ne pas voir qu'elle est toute historique; c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité et tout ce qui doit nous la faire pratiquer et croire. Il ne faut pas s'imaginer qu'on veuille engager les gens à s'enfoncer dans la science, quand on leur propose toutes ces histoires; elles sont courtes, variées, propres à plaire aux gens les plus grossiers. Dieu, qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a

formé, a mis la religion dans des faits populaires, qui, bien loin de surcharger les simples, les aident à concevoir et à retenir les mystères. Par exemple...

Toutes ces histoires, ménagées discrètement, feraient entrer avec plaisir dans l'imagination des enfants vive et tendre toute une suite de religion, depuis la création du monde jusqu'à nous, qui leur en donnerait de très nobles idées, et qui ne s'effacerait jamais. Ils verraient même dans cette histoire la main de Dieu toujours levée pour délivrer les justes et pour confondre les impies. Ils s'accoutumeraient à voir Dieu faisant tout en toutes choses, et menant secrètement à ses desseins les créatures qui paraissent le plus s'en éloigner. Mais il faudrait recueillir dans ces histoires tout ce qui donne les images les plus riantes et les plus magnifiques, parce qu'il faut employer tout pour faire en sorte que les enfants trouvent la religion belle, aimable et auguste, au lieu qu'il se la représentent d'ordinaire comme quelque chose de triste et de languissant.

Et Fénelon, de poursuivre à l'usage des gouvernantes qui feront ces récits :

Elles peuvent ajouter à leurs discours la vue des estampes ou des tableaux qui représentent agréablement les histoires saintes. Les estampes peuvent suffire, et il faut s'en servir pour l'usage ordinaire; mais, quand on aura la commodité de montrer aux enfants de bons tableaux, il ne faut pas le négliger : car la force des couleurs, avec la grandeur des figures au naturel, frapperait bien davantage leur imagination.

Quoique les petits enfants ne soient pas à même de raisonner, « il faut pourtant, sans les presser, tourner doucement le premier usage de leur raison à connaître Dieu » et à les persuader des vérités chrétiennes, « sans leur donner des sujets de doute ». Mais comment faire entrer dans leur esprit ces premiers principes de la religion, Dieu, l'âme humaine, la résurrection des corps, etc.?

D'abord suivez la méthode de l'Écriture, frappez vivement leur imagination; ne leur proposez rien qui ne soit revêtu d'images sensibles. Représentez Dieu assis sur un trône, avec des yeux plus brillants que les rayons du soleil et plus perçants que les éclairs. Faites-le parler; donnez-lui des oreilles qui écoutent tout, des mains qui portent l'univers, des bras toujours levés pour punir les méchants, un cœur tendre et paternel pour rendre heureux ceux qui l'aiment. Viendra le temps que vous rendrez toutes ces connaissances plus exactes. Observez toutes les ouvertures que l'esprit de l'enfant vous donnera; tâtez-le par divers endroits, pour découvrir par où les grandes vérités peuvent mieux entrer dans sa tête. Surtout ne lui dites rien de nouveau sans le lui familiariser par quelque comparaison sensible. Par exemple...

Quand l'enfant aura fait les réflexions nécessaires pour se connaître soi-même et pour connaître Dieu, joignez-y les faits d'histoire [histoire de la création, histoire de la chute, etc.], dont il sera déjà instruit : ce mélange lui fera trouver toute la religion assemblée dans sa tête.

Mettons en garde les enfants, surtout les filles, « naturellement trop crédules », contre la superstition. Accoutumons-les « à n'admettre pas légèrement certaines histoires sans autorité et à ne s'attacher pas à de certaines dévotions qu'un zèle indiscret introduit, sans attendre que l'Église les approuve. Le vrai moyen de leur apprendre ce qu'il faut penser là-dessus n'est pas de critiquer sévèrement ces choses auxquelles un pieux motif a dû donner quelques cours, mais de montrer, sans les blâmer, qu'elles n'ont point do solide fondement. Contentez-vous de ne faire jamais entrer ces choses dans les instructions qu'on donne sur le christianisme. Ce silence suffira pour accoutumer d'abord les enfants à concevoir le christianisme dans toute son intégrité et dans toute sa perfection, sans y ajouter ces pratiques. »

Montrons aux enfants les fonts baptismaux; qu'ils voient baptiser... Faites-leur lire « les prières des agonisants, qui sont admirables; montrez-leur ce que l'Église fait et ce qu'elle dit en donnant l'extrême-onction aux mourants : quelle consolation pour eux...! » Qu'on s'arrange pour que la première confession « fasse une impression extraordinaire » dans l'esprit de l'enfant. Quant à la première communion, « je crois, ajoute notre auteur, qu'il faudrait la rendre la plus solennelle qu'on peut... Mais, quoiqu'il faille préparer beaucoup l'enfant à la communion, je crois que, quand il y est préparé, on ne saurait le prévenir trop tôt d'une si précieuse grâce, avant que son innocence soit exposée aux occasions dangereuses où elle commence à se flétrir. »

3° Dans la dernière partie de son livre, Fénelon traite de l'éducation et de l'instruction des filles spécialement. Parmi les défauts ordinaires à leur sexe, il signale en première ligne la « vanité de la beauté et des ajustements » :

Ne craignez rien tant que la vanité dans les filles. Elles naissent avec un désir violent de plaire. Les chemins qui conduisent les hommes à l'autorité et à la gloire leur étant fermés, elles tâchent de se dédommager par les agréments de l'esprit et du corps : de là vient leur conversation douce et insinuante; de là vient qu'elles aspirent tant à la beauté et à toutes les grâces extérieures, et qu'elles sont si passionnées pour les ajustements : une coiffe, un bout de ruban, une boucle de cheveux plus haut ou plus bas, le choix d'une couleur, ce sont pour elles autant d'affaires importantes. Ces excès vont encore plus loin dans notre nation qu'en tout autre; l'humeur changeante qui règne parmi nous cause une variété continuelle de modes...

Il faut « faire voir aux jeunes filles la noble simplicité qui paraît dans les statues et dans les autres figures qui nous restent des femmes grecques et romaines; elles y verraient combien des cheveux noués négligemment par derrière, et les draperies pleines et flottantes à longs plis sont agréables et majestueuses... Je sais bien qu'il ne faut pas souhaiter qu'elles prennent l'extérieur antique : il y aurait de l'extravagance à le vouloir, mais elles pourraient, sans aucune singularité, prendre le goût de cette simplicité d'habits si noble, si gracieuse, et d'ailleurs si convenable aux mœurs chrétiennes. »

Fénelon, enfin, a horreur des femmes qui font parade de bel esprit. Mais ce n'est pas à dire qu'il les veuille ignorantes : deux chapitres sont consacrés à leur instruction, très justement remarqués.

Venons maintenant au détail des choses dont une femme doit être instruite.

Quels sont ses emplois? Elle est chargée de l'éducation de ses enfants, des garçons jusqu'à un certain âge, des filles jusqu'à ce qu'elles se marient ou se fassent religieuses; de la conduite des domestiques, de leurs mœurs, de leur service; du détail de la dépense, des moyens de faire tout avec économie et honorablement, d'ordinaire même de faire les fermes et de recevoir les revenus.

La science des femmes, comme celle des hommes, doit se borner à s'instruire par rapport à leurs fonctions; la différence de leurs emplois doit faire celle de leurs études. Il faut donc borner l'instruction des femmes aux choses que nous venons de dire. Mais une femme curieuse trouvera que c'est donner des bornes bien étroites à sa curiosité; elle se trompe: c'est qu'elle ne connaît pas l'importance et l'étendue des choses dont je lui propose de s'instruire.

En effet, que de choses il faut connaître et savoir faire pour bien remplir ces fonctions proprement féminines! Tenons-nous-en à ce qui est objet direct d'enseignement, sans parler de ce à quoi une mère, une gouvernante, une institutrice, sage et expérimentée, peut initier une enfant par ses exemples ou dans ses entretiens familiers.

Apprenez à une fille à lire et à écrire correctement... Il faudrait aussi qu'une fille sût la grammaire. Pour sa langue naturelle, il n'est pas question de la lui apprendre par règle comme les écoliers apprennent le latin en classe; accoutumez-les seulement sans affectation à ne prendre point un temps pour un autre, à se servir des termes propres, à expliquer nettement leurs pensées avec ordre et d'une manière courte et précise : vous les mettrez à même d'apprendre un

jour à leurs enfants à bien parler sans aucune étude...; Elles devraient aussi savoir les quatre règles de l'arithmétique vous vous en servirez utilement pour leur faire faire souvent des comptes... Il serait bon aussi qu'elles sussent quelque chose des principales règles de la justice [du droit usuel] ... Les filles qui ont une naissance et un bien considérable ont besoin d'être instruites des devoirs des seigneurs dans leurs terres...

Après ces instructions, qui doivent tenir la première place, je crois qu'il n'est pas inutile de laisser aux filles, selon leur loisir et la portée de leur esprit, la lecture des livres profanes qui n'ont rien de dangereux pour les passions. C'est même le moyen de les dégoûter des comédies et des romans. Donnez-leur donc les histoires grecque et romaine, elles y verront des prodiges de courage et de désintéressement; ne leur laissez pas ignorer l'histoire de France, qui a aussi ses beautés; mêlez celle des pays voisins, et les relations des pays éloignés, judicieusement écrites : tout cela sert à agrandir l'esprit et à élever l'âme à de grands sentiments, pourvu qu'on évite la vanité et l'affectation... [L'étude de l'italien et de l'espagnol est inutile et souvent dangereuse.] Celle du latin serait bien plus raisonnable : car c'est la langue de l'Église; il y a un fruit et une consolation inestimable à entendre le sens des paroles de l'office divin, où l'on assiste si souvent. Ceux mêmes qui cherchent les beautés du discours en trouveront de bien plus parfaites et plus solides dans le latin que dans l'italien et dans l'espagnol, où règnent un jeu d'esprit et une vivacité d'imagination sans règle. Mais je ne voudrais faire apprendre le latin qu'aux filles d'un jugement ferme et d'une conduite modeste... Je leur permettrais aussi, mais avec un grand choix, la lecture des ouvrages d'éloquence et de poésie...; mais je craindrais d'ébranler trop les imaginations vives, et je voudrais en tout cela une exacte sobriété : tout ce qui peut faire sentir l'amour, plus il est adouci et enveloppé, plus il me paraît dangereux. La musique et la peinture ont besoin des mêmes précautions; tous ces arts sont du même génie et du même goût. [On peut cependant tourner au bien le goût de la peinture et même de la musique : sujets pieux, travaux domestiques].

Et le chapitre XII s'achève sur cette sage réflexion, qui paraît bien ordinaire mais qui est si souvent oubliée dans la pratique : « On doit considérer, pour l'éducation d'une jeune fille, sa condition, les lieux où elle doit passer sa vie et la profession qu'elle embrassera selon les apparences », qu'elle veuille se marier ou qu'elle se détermine à être religieuse.

Fénelon prévoit que son plan d'éducation « pourra passer dans l'esprit de beaucoup de gens pour un projet chimérique ». A quoi il répond qu'en effet il est assez difficile de le réaliser convenablement. Pas aussi difficile, cependant, qu'on le dit. Une bonne gouvernante, bien choisie et bien formée, peut y réussir. Mon petit livre, dit l'auteur, l'aidera puissamment dans sa tâche, et aussi le « catéchisme historique », que l'abbé Fleury vient de publier. Seulement, on n'arrivera à rien de bon si à la difficulté de trouver des gouvernantes se joint celle, plus grande encore, de l'irrégularité des parents : « Tout le reste est inutile, s'ils ne veulent concourir eux-mêmes dans ce travail. Le fondement de tout est qu'ils ne donnent à leurs enfants que des maximes droites et des exemples édifiants. » Combien le portrait biblique de la « femme forte » est suggestif, lui qui nous fait « admirer dans une femme riche et noble la simplicité des mœurs, l'économie et le travail »!

Mme de Beauvilliers, pour qui l'*Éducation des filles* fut écrite, était « une femme riche et noble ». C'est encore « à une dame de qualité » que, plus tard, Fénelon, alors archevêque de Cambrai, adressait l'*Avis sur l'éducation de mademoiselle sa fille*. Il faut dire ici quelques mots de ces pages fameuses.

Fénelon ne s'y montre pas aussi hostile à l'éducation des couvents que l'affirment beaucoup de pédagogues universitaires. « J'estime fort l'éducation des bons couvents, écrit-il dans une phrase qui résume ce qu'il vient de développer; mais je compte encore plus sur celle d'une bonne mère quand elle est libre de s'y appliquer. Je conclus donc que mademoiselle votre fille est mieux auprès de vous que dans le meilleur couvent que vous pourriez choisir. Mais il y a peu de mères à qui il soit permis de donner un pareil conseil. » C'est là préférer, dans certains cas assez rares, l'éducation familiale; ce n'est pas déprécier l'éducation des couvents. Au surplus, les pensionnats congréganistes eux-mêmes accordent des sorties et des vacances à leurs jeunes filles, et celles-ci ont toutes facilités de « s'accoutumer peu à peu au monde auprès d'une mère pieuse et discrète. »

Comme la demoiselle en question « montre un esprit assez avancé, avec beaucoup d'ouverture, de facilité et de pénétration », l'archevêque craint pour elle « le goût du bel esprit et un excès de curiosité vaine et dangereuse ». Il est donc capital, déclare-t-il, de la ramener sans cesse à une judicieuse simplicité dans ses lectures. Et aussi dans ses habits, dans tout son extérieur. Sur ce point comme pour le reste, il lui faut proposer un juste milieu, lui inspirer le goût d'une vraie modération. Qu'on se serve, pour y réussir, des « instructions indirectes », qui feront plus d'impression sur elle que tous les discours directs de sa mère.

Mais votre principale ressource, ajoute Fénelon, est de gagner le cœur de mademoiselle votre fille pour la vertu chrétienne. Ne l'effarouchez point sur la piété par une sévérité inutile; laissez-lui une liberté honnête et une joie innocente... Tâchez de lui faire goûter Dieu; ne souffrez pas qu'elle ne le regarde que comme un juge puissant et inexorable, qui veille sans cesse pour nous censurer et pour nous contraindre en toute occasion. Faites-lui voir combien il est doux, combien il se proportionne à nos besoins et a pitié de nos faiblesses; familiarisez-la avec lui comme avec un père tendre et compatissant. Ne lui laissez point regarder l'oraison comme une oisiveté ennuyeuse et comme une gêne d'esprit où l'on se met pendant que l'imagination échappée s'égare. Faites-lui entendre qu'il s'agit de rentrer souvent au dedans de soi pour y trouver Dieu, parce que son règne est au dedans de nous. Il s'agit de parler simplement à Dieu à toute heure, pour lui avouer nos fautes, pour lui représenter nos besoins, et pour prendre avec lui les mesures nécessaires par rapport à la correction de nos défauts... Il s'agit de prendre l'heureuse habitude d'agir en sa présence, et de faire gaiement toutes choses, grandes ou petites, pour son amour... Si vous mettez dans le cœur de mademoiselle votre fille cette piété simple et nourrie par le fond, elle fera de grands progrès.

L'aimable et forte et chrétienne piété!... C'eût été vraiment dommage que l'*Avis*, qui ne fut imprimé qu'en 1715, après le mort de Fénelon, ne nous eût point été gardé!

Naturellement, les historiens non catholiques de la pédagogie passent vite sur la part que Fénelon fait à la religion dans son système d'éducation. Assez souvent aussi ils lui reprochent de s'être défié d'une trop haute culture intellectuelle pour les jeunes filles, et encore de presque dispenser l'enfant de faire effort, d'abuser de l'instruction attrayante. Mais on s'accorde à le féliciter d'avoir voulu suivre, dans l'éducation des filles ou des garçons, la voie contraire à « celle de la crainte et d'une culture superficielle des esprits »; d'avoir eu bonne opinion de la nature humaine et d'avoir indiqué les moyens de s'adapter en tout à l'esprit des enfants. « Fénelon, déclare Gabriel Compayré, *Histoire de la pédagogie*, 11e édit., p. 135, a écrit le premier ouvrage classique de notre pédagogie française : et on peut dire, à voir le grand nombre d'auteurs qui se sont inspirés de sa pensée que, pour la pédagogie, il est chef d'école. » Il le mérite bien. Mais pourquoi certains de ses disciples, tout en s'inspirant du « souffle de progrès » qu'ils se plaisent à saluer dans l'*Éducation des filles*, n'ont-ils pas su se garder d'absurdes exagérations, de maintes et déplorables déformations de sa pensée?

IV. L'ÉDUCATION DU DUC DE BOURGOGNE. — Quand

l'*Éducation des filles* fut publiée, son auteur, depuis un an, était précepteur du duc de Bourgogne. Le duc de Beauvilliers en était le gouverneur, et l'abbé Fleury, le sous-précepteur. Ils étaient, tous trois, bien faits pour s'entendre dans cette œuvre difficile.

« Le duc de Bourgogne, écrit Compayré, *op. cit.*, p. 145, 147, avec son intelligence vive, et aussi avec son caractère fougueux, indocile, avec ses emportements de passion, était bien l'élève qui convenait au pédagogue des *instructions indirectes*. Il eût été imprudent d'endoctriner par de lourdes leçons didactiques un esprit aussi impétueux. A force de souplesse et d'industrie, Fénelon réussit à captiver l'attention du prince, et à lui insinuer habilement des connaissances [et des directions morales] qu'il eût probablement rejetées, si elles lui avaient été présentées sous forme doctorale et pédantesque... L'ingénieux précepteur a employé toutes les formes de la fiction pour mieux envelopper et mieux dominer l'esprit de son élève : les fables pour l'enseignement de la morale, les dialogues pour l'étude de l'histoire, l'épopée enfin, dans le *Télémaque*, pour l'éducation politique de l'héritier du trône de France. » « Quand les moyens indirects [livres ou personnages vivants] ne suffisaient pas, ajoute le même auteur, p. 148, 149, Fénelon en employait d'autres. C'est ainsi qu'il faisait de fréquents appels à l'amour-propre de son élève... Il lui faisait signer des engagements d'honneur de se bien conduire... D'autres fois il s'adressait à son cœur, et le dominait par la tendresse et par la bonté... D'autres fois enfin, Fénelon avait recours aux punitions les plus dures : il le séquestrait, il lui retirait ses livres, il lui interdisait toute conversation. » L'habile précepteur « n'était pas moins varié dans ses procédés d'instruction » que dans sa discipline morale. « Sa préoccupation dominante était de *diversifier* les études : le mot est de lui. Si un sujet d'étude déplaisait à son élève, Fénelon passait à un autre. » Compayré estime que Fénelon n'est pas, sur ce point, à copier trop servilement : « Quoique le succès de son précepteurat, dit-il, semble lui avoir donné raison, il est permis de penser que, comme règle générale, le précepte de Fénelon est contestable, et qu'il ne faudrait pas, à son exemple, abuser de l'amusement, de la diversité agréable. Fénelon a trop souvent puérilisé les études, à force de vouloir les agrémenter. » Ces derniers mots sont trop sévères, mais il est vrai que, en pédagogie comme dans tout le reste, le novateur Fénelon fait parfois figure d'utopiste. Il est bien certain, du moins, que son plan d'éducation, d'une application déjà difficile avec quelques enfants choisis, serait, sur plus d'un point, inapplicable dans une école et dans la plupart des familles.

Je n'ai pas ici à apprécier les *Fables*, les *Dialogues des Morts*, ni ce si ennuyeux *Télémaque*, du point de vue strictement littéraire. Ni même à décider si Fénelon n'a pas trop bien réussi dans son apostolat pédagogique. D'aucuns estiment que sous sa main, — « la plus habile main qui fut jamais », au dire de Saint-Simon, — le duc de Bourgogne, né violent et orgueilleux, était devenu trop timoré et dépourvu de tout esprit d'initiative, « un autre Télémaque enfin qui ne pouvait se passer de son Mentor ». Compayré, *op. cit.*, p. 149. Le jeune prince est mort trop tôt pour qu'on ait pu le voir à l'œuvre. Il était pieux, il se défiait de lui-même; mais ce n'est pas cela qui l'eût empêché de se montrer le digne fils de saint Louis et peut-être même, comme le souhaitait son maître, de ramener l'institution monarchique à la pureté de son principe.

L'édition de Saint-Sulpice, 10 vol., Paris, 1852, reste la meilleure édition complète que nous ayons des œuvres de Fénelon. — On consulte encore avec intérêt le cardinal de Bausset, *Histoire de Fénelon* (un peu longue, cependant). — A lire, comme études générales sur notre auteur : P. Janet, *Fénelon*, Paris, 1892; Jules Lemaître, *Fénelon*, Paris, 1901; Henri Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910. Sur la théologie de Fénelon, voir A. Largent, *Dict de théol. cath.*, t. v, col. 2137-2169; Albert Delplanque, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa correspondance*, Lille, 1907.

J. Bricout.

FERDINAND (*Ferdinandus*). — Ferdinand, dont le nom est souvent abrégé chez nous en Fernand, naquit en 1199. Il était fils d'Alphonse IX, roi de Léon, et de Bérengère de Castille : il réunit sur sa tête la couronnne de ces deux royaumes d'Espagne. En 1219, il épousa Béatrix de Souabe, dont il eut dix enfants, sept princes et trois princesses. Il reprit aux Maures les villes de Cordoue et de Séville, ruina leur influence dans la péninsule. Attentif à faire observer les lois et à rendre la justice, il évita d'aggraver les taxes prélevées sur ses sujets, même quand il s'agit de faire face aux frais de la guerre contre les infidèles. D'une piété austère, il consacrait de longs moments à la prière et à la pratique de la pénitence. Il mourut le 30 mai 1252. Clément X l'a canonisé en 1671.

J. Baudot.

FERMAGE, MÉTAYAGE. — 1° Les trois modes d'exploitation de la terre communément usités en France sont : la culture directe, le fermage et le métayage. Dans la culture directe, le propriétaire fait lui-même valoir son domaine : il a tous les soucis, supporte tous les frais, et il recueille tous les bénéfices. Dans le fermage, le propriétaire abandonne sa terre (avec ou sans les bâtiments d'habitation et d'exploitation) au cultivateur qui la fera valoir dans des conditions stipulées et moyennant paiement d'un loyer : le fermier a la jouissance complète, ou quasi complète du domaine. Dans le métayage, le propriétaire, au lieu de recevoir pour la location de sa terre, une rente fixe, partage avec celui qui la cultive, généralement en nature et par moitié, tous les biens récoltés sur la propriété. D'ordinaire il fournit tout ou partie du capital, du matériel d'exploitation et même du cheptel.

D'après les statistiques, plus des deux tiers des agriculteurs français sont propriétaires des terres qu'ils font valoir, et celles-ci forment plus de la moitié du sol exploité, la culture directe s'appliquant à un nombre énorme de petites propriétés et à un certain nombre de moyennes. Le nombre des fermiers n'atteint pas le quart de celui des propriétaires cultivateurs; un peu plus du tiers de la superficie cultivée leur est confié. Enfin, un dixième seulement du sol français est, de nos jours, cultivé sous le régime du métayage.

2° A l'époque de Turgot, le métayage était beaucoup plus répandu : plus de la moitié du sol français était cultivée sous ce régime. Il a été en décroissance, en partie à cause de l'apparition des « fermiers généraux »: on appelle ici de ce nom les personnages qui, après avoir reçu des propriétaires tout ou grande partie de leurs terres, les sous-louaient à d'autres, moyennant de gros bénéfices. Mais on affirme que « le nombre des métayages paraît maintenant être plutôt en augmentation dans certaines provinces. »

« On est, ajoute Georges Risler, *Le travailleur agricole français*, Paris, 1923, p. 61, on est en général d'accord dans les milieux agricoles pour admettre que partout où le régime du métayage était en vigueur, les crises ont été plus aisément traversées et ont paru moins pénibles, aussi bien pour le métayer que pour le propriétaire. »

Seulement, ce mode d'exploitation exige chez l'un comme chez l'autre une grande confiance mutuelle et une forte dose de bonne volonté. Sinon, le propriétaire ne laisse pas assez d'initiative au métayer et il le surveille trop méticuleusement (basse-cour, etc.) : alors, le métayer, de nos jours surtout, mécontent et froissé, est peu d'humeur à suivre les indications ou les pres-

criptions du propriétaire. Mauvais ménage qui sera finalement acculé au divorce ou à la séparation! En théorie, le régime du métayage, qui suppose une assez intime communion du propriétaire et du locataire, paraît, à cet égard, se rapprocher de l'idéal. Mais, en pratique, il y a loin, trop souvent, de l'idéal à la réalité.

3° Dans la plupart de nos régions françaises, le paysan préfère de beaucoup le fermage.

De toutes les tenures, lit-on, dans Henri Brun, *Le domaine rural*, Paris, 1923, p. 40, c'est le fermage qui, pour le tenancier, a le plus d'analogies avec la propriété, surtout si le bail est long. Le fermier est libre, indépendant, appelé à bénéficier des résultats complets de son effort, moyennant le paiement du loyer de la terre, généralement peu élevé.

Par contre, à chaque expiration de bail, les conditions de son contrat peuvent changer, et, finalement, il peut être évincé, d'où il résulte une tendance quasi fatale chez les fermiers de mesurer très parcimonieusement les améliorations fondamentales qu'ils seraient susceptibles d'apporter à leur terre, de peur de n'en pas profiter; de là, la tendance aussi d'abuser de la terre, pendant les dernières années de bail, de façon à en tirer tout le parti possible.

Ce double inconvénient vient de ce qu'on abuse trop en France des baux à court terme, et en particulier du bail 3-6-9, qui est une véritable épée de Damoclès pour les fermiers, qui n'osent pas se lancer dans des travaux d'envergure un peu vaste, par crainte, je le répète, de n'en pas profiter. Douze ans devraient être un minimum pour la terre.

D'autre part, il est une injustice au sujet de laquelle tout le monde est d'accord pour souhaiter sa disparition, mais que nos lois n'ont pas encore fait cesser: c'est celle qui consiste à ne pas indemniser le fermier, à sa sortie, de la plus-value résultant de son fait. Il est souverainement injuste, en effet, qu'un fermier qui, par hypothèse, par exemple, s'est appliqué pendant tout le cours de son bail à défricher les terres vagues et les landes de sa ferme, qui les a, toujours par hypothèse, transformées en excellentes terres à blé et les laisse ainsi à son propriétaire, ne reçoive pas de celui-ci une indemnité proportionnelle à la plus-value qu'a prise sa terre et qui se trouve, par le fait du fermier, avoir une valeur locative plus grande.

Il serait relativement aisé de faire disparaître ces inconvénients et cette injustice. Que, de part et d'autre, on soit un peu raisonnable et qu'on ait quelque souci de l'équité : les difficultés signalées seront bientôt vaincues.

Prenons, par exemple, la question du long bail. Le propriétaire veut actuellement louer sa terre à un plus haut prix qu'autrefois, et il a raison : la vie est chère et le franc est déprécié pour lui comme pour les autres. Par ailleurs, le fermier, incertain des prix de demain, ne veut pas s'engager à de trop coûteux fermages pour plusieurs années, et il n'a pas moins raison. Il faudrait pourtant contracter un bail de douze ans au minimum. N'y a-t-il pas là une insoluble difficulté? Non.

Cet obstacle, écrit encore M. Henri Brun, *op. cit.*, p. 121-122, n'est pas insurmontable et on peut en venir facilement à bout, surtout dans les domaines à dominante spécialisée, en substituant au fermage-argent le *fermage-produit*, produit dominant, bien entendu. C'est ce qu'ont réalisé d'une façon très heureuse, et à la satisfaction complète de leurs fermiers, plusieurs propriétaires de Beauce, et parmi eux, M. le comte de Féligonde qui vient de relouer quatre de ses domaines, si je ne me trompe, à raison de 2 quintaux de blé à l'hectare ou, ce qui revient au même, à raison de la valeur de 2 quintaux de blé à l'époque du paiement du fermage.

Par cet ingénieux moyen, tous les intérêts sont sauvegardés et l'objection signalée plus haut et qu'on pouvait opposer aux baux de longue durée disparaît.

Assurément des objections peuvent être formulées, et l'on a proposé d'autres solutions. Mais voilà qui est tout de même beaucoup plus sensé, plus intéressant et plus utile que les folles déclamations par lesquelles d'aucuns essaient de monter les métayers et les fermiers contre les propriétaires non exploitants. Si l'on veut faire œuvre d'avenir, qu'on multiplie sagement le nombre des petits ou des moyens propriétaires ruraux; mais qu'on ne parle pas de supprimer brutalement le métayage et le fermage, qu'on se borne simplement à en améliorer le régime.

J. Bricout.

FERRÉOL (*Ferreolus*). — Tribun des armées impériales à Vienne, en Dauphiné, il donna l'hospitalité à saint Julien de Brioude, chrétien et légionnaire comme lui. Cet acte de charité suffit à le faire soupçonner d'avoir abandonné le culte des dieux. Aussi, quand le gouverneur eut fait décapiter Julien, il ordonna d'arrêter Ferréol, et l'invita à exécuter les édits impériaux, Ceci se passait durant la persécution de Dioclétien, Ferréol refusa et se déclara chrétien; il fut frappé de verges, chargé de chaînes, mis en prison. Délivré trois jours après par un ange, il s'échappait de Vienne par la route de Lyon, quand il fut repris et décapité sur les bords du Rhône (vers 304). Ferréol est inscrit au martyrologe romain le 18 septembre.

J. Baudot.

FERRER. — Né en 1859 à Atella, province de Barcelone, fusillé au château de Montjuich en 1909. Mauvais époux, mauvais père, tout au service de la franc-maçonnerie et de l'anarchie. Pendant quelques années il vécut à Paris, où il s'était réfugié; mais, rentré en Espagne, il fonda à Barcelone l'*École moderne*, pour y façonner, selon ses propres expressions, des révolutionnaires sans Dieu et sans patrie. C'est lui qui, comme principal chef, dirigea l'insurrection à main armée qui, en juillet 1909, éclata en manière de protestation contre la guerre du Maroc, souillant et mettant à feu et à sang Barcelone et plusieurs villes voisines. Bien entendu, les couvents et les églises, les prêtres, les religieux et les religieuses eurent particulièrement à souffrir. Ferrer fut arrêté, mis en jugement et condamné à mort par le tribunal militaire. Aucune des prérogatives que la loi permettait, ne lui fut refusée: récusation des juges, convocation de témoins, choix d'un avocat défenseur. Presque tous les témoins étaient des républicains ou des radicaux; parmi eux ne figuraient que quelques militaires et un catholique; pas un seul ecclésiastique ne fut cité. Or leurs dépositions représentèrent l'accusé comme le principal promoteur de l'insurrection. La demi-douzaine d'inculpés qui furent fusillés, l'avaient bel et bien mérité, et François Ferrer Guardia, plus que tout autre. Il mourut après avoir refusé obstinément les secours de la religion.

Antonio Pérez Goyena, art. *Ferrer*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1898-1902.

J. Bricout.

FERRONNERIE. — La ferronnerie est l'art de travailler le fer en général, et spécialement celui qui doit être employé dans la construction. La Genèse nous apprend qu'elle était connue en Asie dès les temps les plus reculés et Victor Hugo après elle nous présente Tubalcaïn comme le « père des forgerons ». Les Phéniciens et les Égyptiens se disputaient cependant la gloire de sa découverte. Lers fers ciselés de Cybère en Asie Mineure et de Sidon, les fers polis de la Grèce ont été mentionnés par Strabon, par Homère, par Ézéchiel. Dès la période romaine, certaines provinces de la Gaule étaient célèbres par leurs fers ouvrés et les fouilles de Bibracte ont mis à jour les vestiges d'ateliers de forgerons.

Pendant les invasions des barbares cet art déclina comme les autres; mais comme eux aussi il fut remis en honneur par les ateliers monastiques. Les moines et leurs élèves acquirent une adresse remarquable à souder les pièces compliquées sans les brûler, les passant au feu de charbon de bois qui laisse au métal plus de souplesse que la houille employée de nos jours. La

pénurie même des moyens de fabrication, obligeant le forgeron à un travail au marteau considérable, était une cause de la qualité donnée au métal et de la perfection atteinte.

Outre la confection des outils et ustensiles, le fer continua d'être employé dans celle des objets mobiliers, lampadaires, lutrins, trépieds, grilles, chenets, etc., et dans la serrurerie proprement dite qui devait faire des merveilles; il eut aussi une utilisation importante dans les pentures de meubles et de portes, bandes de fer boulonnées aux planches qu'elles avaient mission de maintenir. La plus ancienne grille du Moyen Age que nous conservions et qui soit une œuvre d'art est à la cathédrale du Puy en Velay. Viollet-le-Duc la croit du XII^e^ siècle. Elle se compose de rinceaux arrêtés aux montants par des embrasses et décorés de coups de burin qui dissimulent les défauts du métal et donnent un aspect brillant à l'ensemble.

A la fin du XII^e^ siècle, les forgerons, recherchant plus d'élégance et de richesse, formèrent leurs grilles de panneaux à grands dessins, et terminèrent les brindilles des rinceaux par des ornements enlevés à chaud au moyen d'une matrice appliquée à coups de marteau. L'église abbatiale de Saint-Denis possède de beaux spécimens des travaux ainsi obtenus.

Au XIII^e^ siècle l'ornementation devient plus riche encore; on croirait qu'aucune finesse ne rebute le forgeron. La porte Sainte-Anne, au portail occidental de Notre-Dame de Paris, conserve des pentures de cette époque; des oiseaux, des feuillages délicats épanouis en bouquets y viennent orner des rinceaux magnifiques.

Malheureusement, si la serrurerie proprement dite continue à progresser jusqu'au XVI^e^ siècle et à produire après l'invention de la lime et de la cisaille des chefs-d'œuvre dignes de l'orfèvrerie, les ornements de fer forgé sont remplacés, dès le XV^e^ siècle, par de brillants découpages de tôle et plus tard par la fonte. D'autre part, les progrès de l'art du huchier avaient, dès le XIV^e^ siècle, rendu inutile l'emploi des pentures. Au début du XIX^e^ siècle, l'art de la ferronnerie était presque perdu; mais il est juste de rendre hommage aux efforts de nos contemporains pour l'amener à une brillante renaissance. Edgar Brandt, Émile Robert, s'inscrivent parmi les premiers : dans une exposition organisée en 1925 par le musée des Arts décoratifs à Paris, ils firent connaître des pièces dignes d'un réel intérêt.

Carletta DUBAC.

FERRY Jules, né à Saint-Dié en 1832, mort en 1893. Avocat à Paris depuis 1851, il fit partie du gouvernement de la Défense nationale, qui le chargea de l'administration du département de la Seine. Ministre de l'Instruction publique (1879), il fut l'auteur ou l'instigateur des décrets du 29 mars 1880 contre les congrégations non autorisées et des premières lois sur l'école laïque. Disgracié injustement pour sa politique coloniale (Madagascar, Tonkin), il finit par être élu sénateur des Vosges et devint même, en 1893, président du Sénat. Positiviste comme Gambetta et bien d'autres hommes politiques de la III^e^ République, il a voulu, par les lois scolaires laïques, façonner à son image les cerveaux français.

J. BRICOUT.

FÊTES. — DES FÊTES EN GÉNÉRAL. — 1 Les fêtes sont des *anniversaires*. Il y a aujourd'hui des exceptions à cette règle. A l'origine, la règle est absolue et aujourd'hui encore les exceptions sont rares. Ces anniversaires commémorent un événement de la vie du Christ : ainsi Noël, Pâques; la mort ou plutôt la déposition d'un martyr ou d'un saint, parfois aussi la translation de ses reliques, qui est une nouvelle déposition. Plusieurs fêtes rappellent le *jour natal* d'une église c'est-à-dire sa dédicace.

2. Il résulte de là que, tout au moins à l'origine, les fêtes ont *un objet concret*, puisqu'elles commémorent un événement. Bien que ce caractère tende à devenir moins exclusif, dans l'ensemble il s'est maintenu. C'est sans doute dans le caractère concret des fêtes qu'il faut chercher un des éléments de leur popularité.

3. Si l'on excepte les grands souvenirs de la vie du Christ, célébrés partout, la célébration des anniversaires, pour Rome tout au moins, est à l'origine *strictement locale*. Rome fête ses martyrs : elle les fête chacun sur sa tombe ou dans les églises à lui dédiées, non dans les autres églises. Chaque basilique célèbre son propre jour natal. Avec le temps Rome accueillera, quoique très lentement, des saints non indigènes, mais limitera d'abord leur culte à un sanctuaire déterminé. Ce n'est guère qu'après la milieu du VIII^e^ siècle que les fêtes de saints, à Rome même, perdront leur caractère local pour être célébrées dans toutes les églises.

Hors de Rome, dans des pays comme la Gaule moins riches en saints indigènes, le caractère local du culte des saints est à l'origine moins accentué : pour avoir des saints il faut en prendre au dehors. Cependant ce caractère local se retrouve encore : on célèbre tel saint, étranger ou du pays, dans telle basilique.

4. Rome n'a guère commencé à célébrer l'anniversaire de ses martyrs qu'au milieu du III^e^ siècle. Cette remarque, qui vaut pour d'autres pays que Rome, est importante. Elle explique comment les martyrs des deux premiers siècles, « les anciens martyrs », comme les appelle le vieux martyrologe oriental, sont longtemps demeurés sans anniversaire. Ainsi s'explique l'institution tardive des fêtes d'un saint Justin, d'une sainte Domitille, d'un saint Irénée.

5. Nous n'étudions pas ici les fêtes qui appartiennent au cycle liturgique ou qui s'y rattachent. V. NOEL, PAQUES, PENTECOTE. — Nous étudions les fêtes du Propre des saints : toutefois pour les fêtes de dédicace, la Trinité et la Toussaint, voyez ces mots. Voyez encore les art. MÉMOIRES, OCTAVES, VIGILES.

Sur les textes anciens que nous aurons l'occasion d'alléguer, on trouvera des renseignements sommaires aux art. LITURGISTES et LITURGIQUES (LIVRES).

6. *Division.* — I. Fêtes du Seigneur hors cycle. II. Fêtes de la Vierge. III. Fêtes des anges. IV. Fêtes des apôtres. V. Fêtes des martyrs. VI. Fêtes des confesseurs. VII. Fêtes des vierges et des saintes femmes. VIII. Fêtes de France. IX. Les fêtes et la piété catholique.

I. Fêtes du Seigneur hors cycle. — La plupart des fêtes de Notre-Seigneur appartiennent ou se rattachent au double cycle liturgique de la Nativité et de la Résurrection. On trouvera ce qui concerne les fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur aux articles PRÉSENCE RÉELLE et CŒUR DE JÉSUS. Il ne nous reste donc ici que quelques fêtes à étudier.

I. FÊTES DE LA CROIX. — 1. *Exaltation de la sainte Croix.* — Nous avons vu que la première fête de la croix est à l'origine une fête de dédicace, l'anniversaire de la dédicace de la basilique du Sauveur à Jérusalem. Voyez DÉDICACE. Le principal attrait de cette fête consistait en l'ostension solennelle de la vraie croix. Cette ostension attirait des multitudes. Marie l'Égyptienne s'y rendit en pèlerinage et s'y convertit.

La fête de l'ostension, autrement dit de l'Exaltation de la croix, passa de Jérusalem à Constantinople, d'où sans doute elle gagna Rome. Le *Liber Pontificalis* nous la montre célébrée par le pape Sergius (687-701), mais elle existait avant lui.

2. *Invention de la sainte Croix.* — Avant même que Rome célébrât la fête du 14 septembre, les Églises des Gaules célébraient le 3 mai une fête de la croix. Les textes pour la messe de cette fête, qui figurent au

missale gothicum, parlent de la croix sans allusion particulière à l'Invention. Ce titre fut donné plus tard.

Cette fête n'était pas encore célébrée à Rome à la fin du VIIIe siècle, car la sacramentaire envoyé par Hadrien à Charlemagne ne la connaît pas. C'est lors de la fusion romano-gallicane que la France adopta la fête du 14 septembre et Rome celle du 3 mai.

3. *Office et messe de ces fêtes.* — Les mêmes textes reviennent, ou peu s'en faut, dans l'office et la messe de ces deux fêtes. A la messe on observera que l'introït, le même qu'au mardi et au jeudi saints, est une citation libre de saint Paul aux Galates. L'office est un long cantique à la croix. Il y faut surtout relever les deux hymnes *Vexilla Regis* et *Pange lingua*, que Venance Fortunat, évêque de Poitiers vers la fin du VIe siècle, composa pour recevoir la relique de la vraie croix au monastère de sainte Radegonde. A l'article CARÊME, VII, *Le temps de la Passion*, nous avons déjà parlé de ce *Pange lingua*, qui, repassant le cycle de la vie du Christ, unit en des accents de touchante tendresse le double souvenir de la crèche et de la croix. Le *Vexilla Regis* s'attache uniquement à la croix, et la salue dans un sentiment de reconnaissance et d'admiration :

Les enseignes du Roi s'avancent;
De la croix brille le mystère,
Où la Vie supporta la mort,
Par sa mort apporta la vie.

C'est elle, blessée par la lance
Au fer cruel, pour nous laver
De la souillure de nos crimes,
Qui dégoutta d'eau et de sang.

Voici rempli ce qu'annonça
David en un psaume fidèle,
Quand il disait aux nations
Que Dieu régnerait par le bois.

Arbre magnifique et splendide,
Orné de la pourpre du Roi,
Élu sur une digne souche
Pour toucher des membres si saints.

Bienheureuse, car à tes bras
La rançon du monde a pendu,
Et, balance faite du corps,
Emporté la proie du tartare.

O Croix, salut, espoir unique,
En cette gloire du triomphe,
Aux pieux augmente la grâce,
Aux pécheurs efface leurs crimes.

Source du salut, Trinité,
Que tout esprit te magnifie :
A qui tu donnes la victoire
De la croix, ajoute le prix. Amen.

J'ai traduit sur le texte courant, de la correction d'Urbain VIII. Le texte ancien porte à la première strophe : *Quo carne carnis Conditor Suspensus est patibulo*, Où le Créateur de la chair En sa chair au bois fut pendu. — On sait qu'à la troisième strophe la citation du psaume XCV est une citation très libre. — Notez à la cinquième strophe, l'image de la balance appliquée à la croix : sur un des plateaux,le monde; sur l'autre, la rançon du monde, le corps du Christ : balance faite, la rançon l'emporte et enlève sa proie à l'enfer. — La strophe fameuse *O Crux, ave* est une correction antique et n'appartient pas à l'œuvre de Fortunat. *Auctores antiquissimi*, t. IV, dans les *Monumenta Germaniæ historica*.

II. LA TRANSFIGURATION. — D'origine orientale, la fête de la Transfiguration ne figure ni dans l'ancienne liturgie gallicane ni dans l'ancienne liturgie romaine. Rome et les Gaules ne connaissaient au 6 août que la fête de Sixte II, le plus illustre des papes martyrs. Nous voyons la Transfiguration apparaître dans certains martyrologes du IXe siècle. Au XIIe siècle, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, l'imposa aux monastères de son ordre. L'influence clunisienne répand cette fête en Occident. Durand de Mende la mentionne et la commente.

Rome cependant maintint son usage jusqu'au milieu du XVe siècle. Ce fut le temps où les Turcs, maîtres de Constantinople et des Balkans, menacèrent l'Europe. La victoire de Belgrade, 22 juillet 1456, sauva la chrétienté. En action de grâces, Calixte III date du 6 août 1457 la bulle *Inter divinæ dispensationis arcana* qui introduisait à Rome et étendait à toute l'Église la fête de la Transfiguration.

Dans l'office figuraient, avant la réforme de Pie V, les leçons d'Origène « sur la gloire qui fit resplendir le visage de Moïse » (dans les homélies sur l'Exode). Le sixième répons est un vestige de cet office. L'hymne des vêpres est empruntée au chant de Prudence sur l'Épiphanie.

III. FÊTE DU PRÉCIEUX SANG. — Au XVIe siècle au plus tard, certaines Églises d'Espagne célébraient une fête *de sanguine Christi*. La fête actuelle du Précieux Sang fut instituée par Pie IX, par le décret *Redempti sumus*, du 10 août 1849, en action de grâces de la reconquête de Rome par l'armée française (1er-2 juillet 1849).

On remarquera la composition soignée de l'office, et particulièrement, aux répons des matines, l'excellent choix des plus beaux textes de saint Pierre, saint Paul et saint Jean sur le sang rédempteur du Christ. Dans les oraisons de la messe on sent la facture moderne; la secrète par exemple n'est plus une oraison sur les oblats, elle offre un caractère théologique et mystique tout différent :

Par ces divins mystères puissions-nous, nous le demandons, accéder au médiateur du Nouveau Testament, Jésus; et sur tes autels, Dieu des vertus, renouveler l'aspersion d'un sang plus éloquent que celui d'Abel.

II. Fêtes de la Vierge. — Quinze fêtes, dans l'office romain, sont consacrées à Notre-Dame. Sur ces quinze fêtes, deux sont d'abord des fêtes de Notre-Seigneur : l'Annonciation célèbre l'Incarnation, la Purification rappelle la présentation de Jésus au temple. Six fêtes de la Vierge forment un véritable cycle de Notre-Dame répondant au cycle du Seigneur : l'Immaculée Conception, la Nativité, le saint Nom de Marie, la Présentation, les Sept-Douleurs, l'Assomption correspondent respectivement à l'Incarnation, objet premier de la fête du 25 mars, Noël, la Circoncision et le saint Nom de Jésus, la Présentation du Seigneur, objet premier de la fête du 2 février, la Passion, Pâques et l'Ascension. Ce cycle, complété par d'autres fêtes épisodiques, s'est formé lentement au cours des siècles. Nous allons étudier ce développement, en suivant autant que possible l'ordre chronologique.

I. PREMIÈRES FÊTES DE NOTRE-DAME. — 1. *Dédicaces d'églises.* — Les premières fêtes de saints célébrées à Rome sont des anniversaires d'événements locaux : déposition du corps ou dédicace d'églises. Notre-Dame ne pouvait être célébrée au premier titre; elle le fut au second. La plus ancienne fête romaine de la Vierge est sans doute la dédicace de Sainte-Marie-Majeure par Sixte III, que nous célébrons encore sous le nom de Notre-Dame des Neiges. Voyez DÉDICACE. La dédicace du Panthéon sous le vocable de Sainte-Marie aux martyrs (13 mai 610) se perpétue encore aujourd'hui dans la Toussaint. V. TOUSSAINT.

2. *L'octave de Noël.* — Il convient aussi de noter que de bonne heure, avant le VIIe siècle, la fête des calendes de janvier, *in octavas Domini*, mettait en relief la Vierge. On peut citer cette gracieuse préface du sacramentaire gélasien :

Vere dignum... per Christum Dominum nostrum. De sa naissance célébrant aujourd'hui l'octave, nous vénérons,

Seigneur, tes merveilles. Car celle qui enfanta est vierge et mère, celui qui est né, enfant et Dieu. Justement les cieux parlent, les anges se réjouissent, les pasteurs exultent, les mages s'en retournent par un autre chemin, les rois se troublent, les enfants sont couronnés par une glorieuse passion. Allaite, Mère, notre nourriture; allaite le pain venu du ciel, posé dans la mangeoire comme fourrage des pieux animaux. Car ici le bœuf a connu son possesseur. l'âne la crèche de son Seigneur : c'est à savoir la circoncision et le prépuce.... (les Juifs et les nations, représentés par le bœuf et l'âne!)

Après 610, quand la station de ce jour se fera à Sainte-Marie des Martyrs, on verra s'accentuer la pensée de la Vierge. C'est la messe *Vultum tuum* qui est marquée pour ce jour au *Liber antiphonarius* et tous les chants visent Marie. Voyez encore notre oraison du 1er janvier, empruntée au sacramentaire grégorien, et les antiennes et répons de l'office.

3. *La fête de la Vierge dans les Gaules.* — Avant que Rome reçut les fêtes proprement dites de la Vierge dont nous allons parler, nous trouvons dans les Gaules, au VIIe siècle, une *Festivitas sanctæ Mariæ* qui figure sous ce nom dans le vieux lectionnaire de Luxeuil. Grégoire de Tours, en divers endroits, parle de cette fête, célébrée au milieu de janvier. On y lisait à l'évangile tout l'épisode de la Visitation, avec le *Magnificat*. Touchante suggestion, et digne d'orienter la piété chrétienne pour toutes les fêtes de Notre-Dame.

II. Les quatre fêtes orientales. — De fêtes proprement dites de la Vierge, saint Grégoire (590-604) à Rome n'en connaissait point. Son recueil homilétique ne fait allusion à aucune, et quand saint Augustin, son disciple, partit pour l'Angleterre, il emportait un calendrier qui n'en contenait pas. Mais à la fin du VIIe siècle, la notice de Sergius Ier (687-701) au *Liber Pontificalis*, nous donne ce renseignement : « Il (Sergius) décida qu'aux jours de l'Annonciation du Seigneur, de la Nativité et de la Dormition de la sainte Mère de Dieu toujours vierge Marie, et de saint Siméon que les Grecs appellent *Hypapanti*, la litanie partirait de Saint-Hadrien et que le peuple se rendrait à Sainte-Marie (Majeure). » Ainsi au cours du VIIe siècle, ces fêtes du 25 mars, du 8 septembre, du 15 août et du 2 février, pour lesquelles Sergius institue une procession, s'étaient introduites à Rome. Toutes les quatre venaient d'Orient. Elles se répandirent en Occident à partir du VIIIe siècle, en même temps que l'usage romain.

1. *La fête du 2 février.* — De ces quatre fêtes, la plus ancienne sans doute est celle du 2 février. Comme on le voit par le texte du *Liber Pontificalis*, la Vierge y tient d'abord une place effacée. Le personnage en relief serait plutôt Siméon; la fête célèbre sa rencontre, *Hypapanti*, avec Jésus.

Cette fête était née à Jérusalem, où elle se célébrait le 14 février, quarantième jour après l'Épiphanie. (On sait que l'Orient n'avait pas d'abord connu Noël.) La pèlerine Éthérie nous montre, à la fin du IVe siècle, tout le clergé et le peuple de la Ville sainte se rendant en procession à la basilique du Sauveur, pour commémorer Jésus porté au temple, que saluèrent Siméon et Anne.

Les processions instituées par Sergius ne devaient pas toutes les quatre se maintenir; mais celle du 2 février devint rapidement populaire et le resta. C'est encore aujourd'hui une des grandes processions liturgiques. L'*Ordo* romain dit de Saint-Amand (IXe siècle) nous montre déjà la foule y accourant avec des cierges. Au XIe siècle, le *Liber de officiis ecclesiasticis* de Jean d'Avranches suppose tout l'ordre de la fête qui s'est conservé : s'il y a deux églises dans la ville, clergé et peuple se réunissent dans la moins digne, reçoivent les cierges bénits par l'évêque ou un prêtre, et s'en vont vers l'église mère, chantant le *Lumen ad revelationem*, l'*Adorna thalamum*, le *Responsum accepit*. S'il n'y a qu'une seule église, on en fait le tour ou on processionne sous le cloître.

Plusieurs des oraisons pour la bénédiction des cierges s'adressent au « Seigneur Jésus-Christ, vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » La messe est tout à fait une messe de la Présentation de Notre-Seigneur, comme le marque la belle prière de l'oraison : « Tout-puissant éternel Dieu, nous implorons, suppliants, ta majesté : comme ton Fils unique au jour d'aujourd'hui en la substance de notre chair fut au temple présenté, ainsi fais que nous te soyons présentés avec des esprits purifiés. » La leçon de Malachie, à l'épître, annonce la venue du Seigneur en son temple, et l'évangile rapporte la présentation de Jésus. A Rome, au VIIe siècle, cette messe se célébrait seulement à Sainte-Marie-Majeure : durant la lecture de l'évangile les fidèles pouvaient contempler sur l'arc triomphal la mosaïque de Sixte III, la scène de la Présentation, le geste du vieux Siméon attirant dans ses bras l'enfant Jésus.

En France, au Moyen Age, les cierges allumés en cette fête lui valurent un nom qu'elle a gardé. C'est la *Chandeleur*, la fête des lumières (*candela*), la fête du Christ lumière du monde. Les fidèles remporteront chez eux les cierges bénits; ils les allumeront auprès des mourants et des morts, et le cierge brillant dans la veillée funèbre symbolisera le Christ qui veille sur les siens. Il faut entretenir dans le peuple chrétien ces antiques traditions, qui procèdent de la foi et qui la nourrissent.

2. *La fête de l'Annonciation.* — C'est encore avant tout une fête du Seigneur, l'*Annuntiatio Domini*. Il faut noter cette date du 25 mars. Elle n'a pas été obtenue à partir de Noël, d'autant que les évangiles ne nous donnent aucun renseignement sur le jour de la naissance de Jésus. C'est la date assignée à l'Incarnation qui a fixé Noël, neuf mois plus tard. Quant au jour même de l'Incarnation il résulte de la combinaison de deux convictions assez répandues aux premiers siècles chrétiens : on pensait, sur la foi de certains calculs, que Notre-Seigneur était mort un 25 mars; d'autre part on trouvait convenable qu'il eût passé sur terre un nombre plein d'années, sans fraction de jours; donc, en datant sa vie terrestre de l'Incarnation, il fallait faire tomber l'Incarnation le 25 mars. Ce qui fixait ensuite Noël au 25 décembre. Voyez ces développements et d'autres explications dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, VIII, *Les fêtes chrétiennes*.

L'Annonciation se célébrait à Éphèse, vers l'an 500. Quand par Rome elle eut gagné l'Occident, elle se heurta en certaines contrées, Milan par exemple et l'Espagne, à la discipline du carême et mit dans ces régions un certain temps à se faire accepter. En d'autres pays, elle fut vite populaire. Plusieurs églises, au Moyen Age, à la messe de ce jour, représentaient l'Annonciation en une sorte de mystère. Ainsi à Padoue, Marie et Élisabeth, suivies de Joseph et de Joachim en costumes orientaux, puis de l'archange Gabriel, entrent au chœur. Le diacre ayant commencé l'évangile *Missus est*, à ces mots : *Et ingressus angelus ad eam dixit*, Gabriel fait génuflexion à la Vierge, comme dans les tableaux du temps, et dit : *Ave, gratia plena*. Le dialogue continue entre l'ange et Marie. A ces mots : *Spiritus sanctus superveniet in te*, une colombe apprivoisée apparaissait, descendait de la voûte de l'église, venait se cacher sous le manteau de Marie. Cependant Élisabeth s'étant écartée dès son arrivée au chœur, Marie, quittée par l'ange, allait vers elle; elles échangeaient le dialogue de la Visitation et la cérémonie s'achevait par le chant du *Magnificat*. *Ordo* de Padoue, XIIIe siècle.

Notez, dans la messe actuelle, la belle secrète, mais

qui n'est pas une vraie *oratio super oblata*. Elle figure pourtant à ce titre dans le sacramentaire d'Hadrien. Mais elle est appelée : *ad complendum*, postcommunion, dans le grégorien (édition Ménard), et c'est son vrai caractère. Dans la messe pour l'Annonciation célébrée au temps pascal figure le beau verset alleluiatique, à la mélodie si expressive : *Virga Jesse floruit*. Il faut rapprocher ce texte des arbres de Jessé aux vitraux de nos cathédrales, avec les inscriptions qui les commentent.

Rattachons encore à l'Annonciation l'hymne *Ave Maris stella*. Il ne faut pas l'attribuer à Venance Fortunat, car cette hymne n'apparaît pas avant le XI^e^ siècle. C'est un chant populaire où s'exprime simplement la piété du Moyen Age.

Salut, astre des mers,
De Dieu Mère féconde
Ensemble toujours Vierge,
Porte heureuse du ciel.

Accueillant cet Ave
Que te dit Gabriel,
Établis-nous en paix,
Renversant le nom d'Ève.

Brise aux captifs leurs fers,
Rends lumière aux aveugles,
Nos maux, repousse-les,
Obtiens-nous tous les biens.

Montre que tu es Mère,
Que par toi nous exauce
Celui qui né pour nous
Accepta d'être tien.

O Vierge singulière,
Vierge douce entre toutes,
Délivrés de nos fautes,
Fais-nous chastes et doux.

Accorde une vie pure
Prépare un sûr chemin
Pour que voyant Jésus
Toujours nous exultions.

Soit louange à Dieu Père,
Hommage au Christ très haut
Ainsi qu'à l'Esprit saint,
Aux trois un même honneur.

Notez à la deuxième strophe le jeu de mots *Ave* = *Eva* retourné.

3. *La fête du 15 août.* — Nous l'avons vu, dans le texte du *Liber pontificalis* à la fin du VII^e^ siècle, la fête du 15 août s'appelle Dormition de la sainte Mère de Dieu. La messe, que nous disons encore aujourd'hui, est en effet une messe de la Dormition. La secrète est particulièrement nette à cet égard. : « Que la prière de la Mère de Dieu subvienne à ton peuple, Seigneur, et bien que nous sachions qu'elle a émigré suivant la condition de la chair, puissions-nous sentir qu'en la gloire céleste elle intercède pour nous auprès de toi. » *Émigrer suivant la condition de la chair*, c'est une expression très caractéristique de la simple Dormition. Telle était la pensée liturgique quand cette fête s'introduisit a Rome au cours du VII^e^ siècle.

A dire vrai, le nom d'Assomption était déjà employé concurremment avec celui de Dormition : le martyrologe hiéronymien marque au 15 août : *assumptio sanctæ Mariæ matris Domini nostri Jesu Christi*. Ce nom d'ailleurs n'avait pas nécessairement le sens que nous lui donnons aujourd'hui : le même martyrologe désigne sous ce nom : *assumptio*, la fête de saint Jean apôtre, sans lui donner le sens de notre mot assomption. Les martyrologes d'Adon et d'Usuard garderont le nom d'assomption à la fête du 15 août sans accepter l'idée d'assomption corporelle. Avec le temps toutefois cette idée se trouvera impliquée dans le terme d'assomption.

Quant à la croyance même à l'assomption corporelle, c'est au temps de Sergius, et à la suite de sa décision concernant la procession de ce jour, que nous la voyons s'introduire dans la liturgie romaine. L'oraison *ad collectam*, qui se disait à Saint-Hadrien après la réunion du peuple et avant le départ pour Sainte-Marie-Majeure s'exprimait en effet de la sorte :

Veneranda nobis, Domine, hujus est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quæ Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum. Vénérable est pour nous, Seigneur, la fête de ce jour, où la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle, mais ne put cependant être pressée dans les liens de la mort, elle qui engendra, incarné d'elle-même, ton Fils notre Seigneur. (Sacramentaire grégorien.)

Cette oraison s'est conservée longtemps en certaines Églises de France. Plusieurs, fidèles après des siècles à l'usage institué par Sergius, la disent après la procession du jour de l'Assomption. Il faut regretter qu'elle ne se soit pas maintenue au missel romain; dans son raccourci elle exprime parfaitement le point de départ du développement théologique qui est le vrai fondement de la doctrine de l'Assomption.

4. *La fête de la Nativité.* — Le martyrologe hiéronymien marque au 8 septembre la *Nativité de sainte Marie mère du Seigneur*. On ne sait l'origine de cette date.

On remarquera le caractère de l'office de ce jour; c'est un long cri d'allégresse sur ce thème : *Nativitas tua, Dei genitrix virgo, gaudium annuntiavit universo mundo*. Cette fête a vraiment la douceur et l'éclat d'une aurore qui se lève.

Pour l'introït de la messe, au *Vultum tuum* du *Liber antiphonarius* ont été substitués deux vers de Sedulius :

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem
Qui cœlum terramque tenet per sæcula...

Ces deux vers, empruntés au *Carmen paschale*, II, 65, *P. L.*, t. XIX, col. 599, ont empêché de périr tout à fait ce long et ennuyeux poème. La règle liturgique, partout ailleurs fidèlement respectée, interdisait pour l'antienne d'introït d'autres textes que les textes scripturaires; mais plus fort que la règle fut le désir de saluer Notre-Dame dès les premiers mots de cette messe consacrée à sa naissance. L'épître emprunte au livre des Proverbes l'éloge de la sagesse éternelle, et applique cet éloge à Marie. Le graduel et l'alleluia bénissent et chantent la Vierge : « Heureuse es-tu, sainte vierge Marie, et digne de toute louange; car de toi est né le soleil de justice, le Christ notre Dieu. » L'évangile, par la généalogie de Joseph, rattache à la race humaine et à la famille royale de David, celui qui voulut selon la chair être le fils de Notre-Dame. Notez encore la belle secrète, qui lie si bien le souvenir spécial de ce jour à l'offrande des oblats.

III. Développement du cycle de la Vierge. — 1. *Fête de l'Immaculée Conception.* — L'Irlande fut peut-être la première nation de l'Occident qui célébra la Conception de Marie, au IX^e^ siècle. Au XI^e^ siècle, on trouve cette fête établie en plusieurs monastères bénédictins d'Angleterre et en diverses églises de ce pays : d'après la date assignée à la Nativité, on a fixé la Conception au 8 décembre. Elle passe d'Angleterre en Normandie, y devient rapidement populaire et sous le nom de *fête des Normands* se répand en France. Sixte IV, en 1476, étend la Conception à l'Église universelle; l'office, emprunté à la Nativité avec quelques retouches, attribuait dans ses leçons l'institution de la fête au célèbre duc de Normandie Guillaume le Conquérant.

Nous ne pouvons suivre dans le détail l'histoire de la fête et de l'office. Après la proclamation du dogme par Pie IX, 8 décembre 1854, la Conception, appelée offi-

ciellement désormais l'Immaculée Conception, dotée d'un office et d'une messe nouvelle, devint avec l'Assomption la grande fête de la Vierge.

L'office de la Nativité est un cri d'allégresse. L'office de la Conception est un acte fervent d'admiration. *Tota pulchra es, Maria... Vestimentum tuum candidum quasi nix... Tu gloria Jerusalem....*

La messe exprime mêmes sentiments.Notez l'oraison, d'une si rigoureuse précision théologique; elle fait écho à la doctrine où l'Église tient à affirmer que Marie aussi a été rachetée par son Fils mais suivant un mode privilégié :

O Dieu, qui par l'Immaculée Conception de la Vierge as préparé à ton Fils une digne habitation; nous t'en prions : comme en vertu de la mort prévue de ce même Fils tu l'as préservée de toute tâche, ainsi par son intercession accorde que, purifiés, nous parvenions à toi.

2. *La Visitation.* — L'institution de la fête de la Visitation est liée à l'histoire du grand schisme d'Occident. Ce fut en effet dans le but d'obtenir par l'intervention de Notre-Dame la cessation de ce schisme, qu'un archevêque de Prague l'établit, et que Boniface IX, réalisant une pensée d'Urbain VI, la rendit universelle. 9 novembre 1389.

Il faut signaler l'épître de la messe, tirée du livre des Cantiques et qui déroule les strophes si gracieusses du bien-aimé à la bien-aimée. En dehors de cette épître et de l'évangile, qui rapporte l'épisode de la visitation, tous les morceaux de la messe, chants et oraisons, sont empruntés à la messe de la Nativité; on a seulement substitué le mot Visitation au mot Nativité dans l'oraison et dans la belle secrète. Par de tels emprunts, commençait à se constituer un commun de la sainte Vierge.

3. *Les Sept-Douleurs.* — Instituée à Cologne, en 1423, pour se célébrer, en couleur violette, le vendredi après le dimanche de la Passion, la fête des *Sept-Douleurs*, appelée encore fort justement la *Compassion*, fut étendue à toute l'Église, en 1715. En 1814, Pie VII voulut instituer une nouvelle fête des Douleurs de la Vierge; célébrée d'abord au troisième dimanche de septembre, elle est fixée maintenant au 15 de ce mois.

On a essayé d'établir une distinction entre ces deux fêtes : l'oraison de la fête du 15 septembre change quelques mots, pour parler des douleurs de Marie en général et non plus seulement de la Vierge au pied de la croix; en réalité, office et messe, bien que certains textes diffèrent, ont même objet; c'est un véritable doublet, mais la piété chrétienne ne peut pas se lasser de contempler et de plaindre Notre-Dame au pied de la croix. Nous la disons en même temps bienheureuse, car au pied de cette croix elle devient la reine des martyrs; comme dit l'antienne de communion à la messe : Heureux les sens de la sainte vierge Marie, qui sans la mort méritèrent la palme du martyre sous la croix du Seigneur!

Notez à cette messe la facture singulière de l'introït où, contre toutes les règles, un texte de l'évangile remplace le psaume.

Mais cette infraction aux usages n'empêche pas l'office et la messe de présenter un choix de textes touchants où la compassion des siècles chrétiens vénère la Compassion de Notre-Dame et veut se modeler sur elle. De tous ces textes le plus célèbre est le *Stabat.* Cette prose de Jacopone di Todi, si simple et si achevée, d'un accent si pénétrant et ensemble accessible à la foule, donna son expression à la tendresse catholique. Il faut l'entendre chanter par tout un peuple, au temps de la Passion, pour en saisir le pathétique sobre. On a composé plus tard, pour la fête du mois de septembre, l'hymne *O quot undis lacrymarum,* qui saisit la Vierge au moment, non marqué d'ailleurs dans l'évangile, où elle aurait reçu entre ses bras le cadavre de son Fils, et qui veut tracer de cette Mère de douleurs une image saisissante et réaliste :

Oh! en combien de flots de larmes, en quelles douleurs est roulée la Vierge Mère, quand arraché du tronc sanglant, elle contemple, lamentable, en ses bras son Fils étendu.

Bouche suave, poitrine tendre, et très doux côté, et la main droite blessée, et la gauche percée, et les pieds rouges de sang, affligée elle les arrose de larmes.

Et cent fois et mille fois elle étreint en ses bras pressés cette poitrine et ces bras, elle baise ces blessures, et toute ainsi se liquéfie dans les baisers de la douleur.

Mère, nous t'implorons par les larmes que tu versas, et le triste deuil de ton Fils et la pourpre des blessures, cette douleur de ton cœur, en nos cœurs enfonce-la.

Tableau émouvant certes, mais aussi un peu tourmenté : ne rappelle-t-il pas ces Pietà de la Renaissance où Marie défaille, pâmée d'angoisse. La prose deJacopone au contraire évoque la Vierge des primitifs qui se dresse au pied de la croix, douloureuse mais ferme dans sa douleur, type achevé de la souffrance chrétienne : *Stabat Mater.*

4. *La Présentation.* — Cette fête, assez ancienne chez les grecs, fut permise à l'Allemagne en 1464 par Paul II, et étendue à toute l'Église en 1585 par Sixte-Quint. Ce jour-là dans plusieurs congrégations les religieuses renouvellent leurs vœux, dans beaucoup de diocèses les prêtres renouvellent les promesses cléricales. Combien de clercs, combien de prêtres de France sentent leurs plus chers souvenirs, leurs plus douces émotions se réveiller quand retentit l'hymne de la rénovation des promesses : *Quam pulchre graditur filia Principis,* et la strophe d'offrande *Ergo nunc tua gens se tibi consecrat :*

A toi donc maintenant ton peuple se consacre,
Tu demeures toi-même notre part, ô Dieu,
Toi qui jadis né de la Vierge,
Veux renaître souvent par nous.

4. *La solennité du très saint Rosaire.* — Grégoire XIII, en 1573, permit aux églises qui possédaient un autel du Rosaire de célébrer aussi une fête du Rosaire; Clément XI étendit cette fête à toute l'Église; Léon XIII en éleva le rite, exhorta les fidèles à la célébrer, l'enrichit d'un office nouveau. Cet office, emprunté au bréviaire dominicain, célèbre en un poétique florilège de textes les mystères du Rosaire. Les hymnes surtout, dues sans doute au dominicain Thomas Ricchini, l'ami de Benoît XIV, méritent l'admiration. Elles chantent aux premières vêpres les mystères joyeux, aux matines les mystères douloureux, les mystères glorieux à laudes. L'hymne des secondes vêpres les évoque tous en un triptyque ;

C'est toi, exultant en tes joies,
C'est toi, blessée en tes douleurs,
Toi vêtue de gloire éternelle,
Que nous chantons, ô Vierge Mère.

Salut, débordant d'allégresse
Quand tu conçois, quand tu visites,
Et mets au monde, offres, retrouves
Ton Fils, ô Mère bienheureuse.

Salut, dolente : dans l'intime
De ton cœur, agonie et fouets,
Épines et croix de ton Fils,
Tu les sens, Reine des martyrs.

Salut, quand triomphe ton Fils,
Et sous les feux du Paraclet,
Dans l'honneur et l'éclat du règne,
Reine resplendissant de gloire.

Venez, ô nations, cueillez
Des roses de ces mystères;
A la Mère du bel amour
Radieuse, tressez des couronnes.

6. *Apparition de Notre-Dame de Lourdes.* — Cette fête, instituée sous Léon XIII, étendue à toute l'Église

par Pie X, commémore les apparitions de Lourdes; elle a pour titre officiel : *In Apparitione beatæ Mariæ Virginis Immaculatæ.* Messe et office propre. Notez le texte si gracieux du graduel, emprunté au livre des Cantiques, et que souligne la mélodie grégorienne; il y est fait allusion à la grotte de l'apparition. L'hymne des secondes vêpres évoque encore la grotte de l'apparition, et les foules de Lourdes et les bienfaits de Notre-Dame.

7. *Autres fêtes de Notre-Dame.* — En 1683, en action de grâces de la défaite des Turcs sous les murs de Vienne, Innocent XI institua la fête du *Saint Nom de Marie;* elle se célèbre dans l'octave de la Nativité, qu'elle complète. En 1700, Innocent XII étendit à l'Église universelle la fête de *Notre-Dame de Merci,* particulière à l'ordre de ce nom. De même Benoît XIII étendit à toute l'Église, en 1726, la fête de *Notre-Dame du Mont-Carmel,* propre à l'ordre des Carmes.

L'office et la messe de ces fêtes, au bréviaire et au missel romain, ne comportent guère que des emprunts aux grandes fêtes de la sainte Vierge.

III. Fêtes des Anges. — Nous avons vu, art. DÉDICACE, que la plus ancienne fête en l'honneur des anges, celle de saint Michel, au 28 septembre, commémore la dédicace d'une église romaine; la fête du 8 mai est aussi une fête de dédicace.

La fête du 29 septembre célèbre non seulement saint Michel, mais tous les anges, comme on peut le voir par l'office; observez en particulier la bénédiction pour la huitième leçon. Toutefois une fête spéciale, qui célèbre les anges en tant qu'*Anges gardiens,* fut concédée au diocèse de Valence en 1582, autorisée *ad libitum* pour toute l'Église en 1608 sous Paul V, rendue obligatoire sous Clément X.

La réforme de Pie X s'était efforcée de limiter le sanctoral. On vient toutefois d'y introduire les fêtes de saint Gabriel et de saint Raphaël, qui n'étaient encore célébrées que dans quelques églises particulières.

IV. Fêtes des Apôtres. — I. SAINT PIERRE ET SAINT PAUL. — 1. *La fête du 29 juin.* — Le plus ancien document que nous possédons sur les fêtes chrétiennes à Rome, la *Depositio martyrum,* marque au 3 des kalendes de juillet (29 juin) la *depositio* de saint Pierre et de saint Paul. La plupart des historiens et des liturgistes entendent qu'il s'agit ici, non de la déposition qui suivit la mort de Pierre et de Paul, mais d'une seconde déposition *ad Catacumbas,* le 29 juin 258. Pierre et Paul étaient morts, selon toute apparence, à des dates différentes et d'ailleurs non exactement connues; ils avaient été ensevelis le premier au Vatican, le second sur la voie d'Ostie. A la veille de la grande persécution de 258, il semble que leurs corps aient été cachés au même endroit de la voie Appienne, au lieu dit *ad Catacumbas.* Et c'est cette déposition commune que nous célébrons le 29 juin.

Primitivement, ce jour-là, comme en témoigne un chant de Prudence, le pape célébrait d'abord la messe de saint Pierre à la basilique du Vatican, puis il allait à la basilique de la voie d'Ostie célébrer la messe de saint Paul. Dès la fin du VI^e^ siècle sans doute, on s'affranchit d'un service trop pénible : mention de saint Paul étant faite à l'oraison du 29 juin, sa fête dans sa basilique fut renvoyée au lendemain.

Notre office et notre messe actuels du 29 juin sont donc l'office et la messe de saint Pierre, avec quelques mentions postérieures de saint Paul. La messe vigiliaire est une messe de saint Pierre seul, comme on le voit bien par les lectures et les chants; quant à l'oraison il faut singulièrement la violenter pour l'appliquer aux deux apôtres, comme font certains traducteurs : l'Église s'adresse à Dieu et lui demande de ne pas laisser s'ébranler ceux qu'il a établis sur la pierre de la confession apostolique, *quos in apostolicæ confessionis petra solidasti.* La pierre de la confession apostolique, c'est Pierre seul; c'est à sa confession que font allusion les deux évangiles de la vigile et du jour; d'ailleurs il faut se rappeler que le mot apostolique, dans la vieille langue, est souvent réservé à Pierre et à ses successeurs : l'Apostole, l'Apostolique, c'est le pape; encore aujourd'hui nous disons : le Siège apostolique. Donnez le même sens, en cette messe vigiliaire, à l'*intercessio apostolica* de la secrète et de la postcommunion.

La messe du 29 juin est une messe de saint Pierre seul, avec première oraison commune. La préface est l'ancienne préface du sacramentaire léonien pour les deux apôtres Pierre et Paul; elle est passée au commun des apôtres.

L'office est de saint Pierre seul. Les antiennes des secondes vêpres, propres à saint Pierre, sont passées au commun des apôtres. Notez l'allusion à la délivrance dans la troisième antienne. *Dirupisti :* Tu as brisé mes chaînes, ô Seigneur; je te sacrifierai une hostie de louange. — A cet office primitif on ajouta plus tard l'antienne *Hodie,* au *Magnificat* des secondes vêpres, antienne dont la mélodie grégorienne souligne si bien l'accent triomphal : « Aujourd'hui Simon Pierre est monté au gibet de la croix, alleluia, aujourd'hui le portier du royaume joyeux émigra vers le Christ, aujourd'hui Paul l'Apôtre, lumière du monde, ayant incliné la tête, fut pour le nom du Christ couronné du martyre, alleluia! » — Enfin Rome adopta l'hymne d'Elpis, femme de Boëce, *Aurea luce et decore roseo,* y ajouta plus tard la strophe *O Roma felix* tirée d'un poème de Paulin d'Aquilée, et le tout, revu par les correcteurs d'Urbain VIII, devint notre hymne *Decora lux.* A l'article HYMNE, à titre d'exemple, nous étudierons l'histoire du *Decora lux* et en donnerons l'ancien texte.

2. *La Chaire de saint Pierre.* — Dès le début du IV^e^ siècle, comme l'atteste la *Depositio martyrum,* Rome célébrait la prise de possession du siège romain par l'apôtre : c'était le *Natale Petri de cathedra,* jour natal de la chaire de Pierre, fixé au 22 février. Les Gaules célébraient la même fête au mois de janvier. Lors de la fusion des deux usages romain et gallican, un liturgiste franc, se trouvant en présence de ces deux fêtes, eut l'idée d'attribuer l'une à l'épiscopat d'Antioche, l'autre à l'épiscopat romain. La double fête, reçue d'abord en France, fut adoptée par Rome en 1558, sous Paul IV.

L'office et la messe *Statuit,* de la Chaire de saint Pierre, ont fourni plus d'un élément au commun des confesseurs pontifes.

3. *Fête de saint Pierre ès liens.* — C'est la dédicace de la basilique de l'Esquilin. Voyez DÉDICACE.

4. *Commémoration de saint Paul.* — La fête du 30 juin, nous l'avons vu, est l'ancienne fête romaine de saint Paul célébrée d'abord le 29, au même jour que saint Pierre, puis renvoyée au lendemain. L'office et la messe, reprenant pour le glorifier les paroles de l'apôtre, prolongent à travers les siècles l'écho de ses apologies. On ne peut s'empêcher de regretter qu'une telle fête, réduite au rite double majeur, se trouve parfois simplifiée. La rubrique actuelle est injuste envers l'Apôtre.

5. *Conversion de saint Paul.* — Cette fête est gallicane d'origine. Les Gaules, outre la fête du 29 juin, commune à saint Pierre et à saint Paul, célébraient au 25 janvier l'appel de saint Paul à l'apostolat. Beaucoup de morceaux, à la messe et à l'office, sont communs à cette fête et à celle du 30 juin.

II. AUTRES FÊTES D'APÔTRES. — Ne connaissant à l'origine que des fêtes locales, Rome ne célébrait parmi les apôtres que Pierre et Paul. Cependant, dès le début du VI^e^ siècle, Symmaque avait élevé une

basilique à saint André tout près de Saint-Pierre, et saint André eut sa fête au 30 novembre. L'anniversaire de la dédicace d'une église en l'honneur des saints Philippe et Jacques devint la fête de ces deux apôtres. Voyez DÉDICACE. Dès le VI^e^ siècle, le sacramentaire léonien atteste la fête de saint Jean au 27 décembre, et au VIII^e^ siècle au plus tard s'ajoute la fête de la dédicace de l'église Saint-Jean devant la Porte Latine. Voyez DÉDICACE.

Le sacramentaire que le pape Hadrien envoyait à Charlemagne à la fin du VIII^e^ siècle, ne contient pas d'autres fêtes d'apôtres que celles que nous venons de citer. Mais les éditions gallicanes de ce sacramentaire, au IX^e^ et au X^e^ siècle, contiennent des messes de saint Jacques, saint Barthélemy, saint Matthieu, des saints Simon et Jude, de saint Thomas, de saint Matthias. saint Barnabé viendra de dernier.

La plus grande partie de l'office des apôtres est ordinairement du commun. L'invitatoire, les antiennes de matines, celles des secondes vêpres figurent au *Liber responsalis*, pour la fête du 29 juin. Saint Philippe et saint Jacques ont des antiennes propres à laudes empruntées à l'évangile. L'office de saint André utilise la célèbre légende de son martyre, cet ardent cantique à la croix.

Les messes les plus anciennes sont sans doute celles de saint André, dont nous retrouvons plusieurs fragments, tant pour la vigile que pour le jour, au sacramentaire léonien. Les autres messes d'apôtres ont dû emprunter à cette messe de saint André. Autant que possible on a choisi pour ces messes des épisodes évangéliques où chacun des apôtres entre en scène. A l'épître plusieurs fragments de saint Paul magnifient l'apostolat. Les anciens livres liturgiques de plusieurs Églises de France offraient, pour les fêtes d'apôtres, un choix de textes beaucoup plus particuliers, qui ont été sacrifiés.

V. Fêtes des martyrs. — I. SAINT JEAN-BAPTISTE. — 1. *La Nativité.* — Cette fête à Rome remonte au moins au V^e^ siècle; elle se célébrait au Latran, où le Baptiste avait, au baptistère, sa chapelle, et sa statue d'argent en haut des degrés de la piscine baptismale. Cette fête fut toujours considérée comme une des grandes solennités chrétiennes. Elle était particulièrement populaire avec ses feux Saint-Jean allumés la veille au soir, et solennellement bénits par le clergé.

La messe, avec des textes d'Isaïe, de Jérémie, et les récits de l'Évangile, célèbre la naissance, la vocation, le rôle de celui qui, comme dit la secrète, après avoir chanté sa venue prochaine, montra présent le Sauveur du monde.

Il convient de dire un mot de l'hymne des vêpres *Ut queant laxis*, qu'on chante aussi à la procession du feu Saint-Jean. Cette hymne, qui se continue à matines et à laudes, s'ouvre par un prologue difficile à saisir : « Pour que tes serviteurs sur des cordes libres puissent chanter les merveilles de tes gestes, dénoue le lien d'une lèvre souillée, ô saint Jean. » Demandons l'explication au liturgiste Jean Beleth : « Paul diacre, l'historiographe, moine du Cassin, comme il chantait un jour la préface de consécration du cierge pascal, sa gorge devint rauque, alors qu'il avait eu jusque-là assez belle voix. Pour donc que la voix lui fût restituée, il composa en l'honneur de saint Jean l'hymne *Ut queant laxis*, où au début il demande restitution de la voix, comme elle fut restituée à Zacharie par le mérite de saint Jean. » Jean Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, CXXXV, *P. L.*, t. CCII, col. 140. On ne sait pas si la prière de l'hymnographe fut exaucée. Sur d'autres particularités de l'*Ut queant laxis*, voyez encore HYMNE.

2. *La Décollation.* — Cette fête du martyre de saint Jean-Baptiste fut instituée peu après la fête de la Nativité. On la trouve au sacramentaire gélasien.

II. PAPES MARTYRS. — Si l'on excepte saint Denys (259-268) honoré comme confesseur dans le propre de Rome, tous les papes jusqu'à Miltiade (311-314) sont honorés comme martyrs. Mais à des titres assez différents qu'il convient de distinguer. Nous allons le faire, en ne nous occupant toutefois que des papes qui figurent à l'office de l'Église universelle. Ce sont d'ailleurs presque tous les papes de cette période.

La mort sanglante est attestée pour saint Pierre, pour Télesphore, 5 janvier, dont saint Irénée évoque le glorieux martyr; pour Calixte, 14 octobre, victime d'un tumulte populaire; pour Fabien, décapité, 20 janvier; pour l'illustre Sixte II, 6 août, décapité au cimetière de Calixte. Fabien et Sixte, avec Pontien, figurent seuls dans la liste de la *Deposition martyrum*.

Des documents manuscrits ou épigraphiques très sûrs nous présentent comme martyrs sinon par la mort sanglante, du moins par l'exil subi pour la foi : Clément, 23 novembre; Pontien, 19 novembre; Corneille, 16 septembre; Lucius, 4 mars; Marcellin, 26 avril; Marcel, 16 janvier.

Une tradition solide, puisqu'elle a été enregistrée dans la liste du *Communicantes*, reconnaissait le titre de martyrs, à Lin, 23 septembre, et à Clet-Anaclet, 26 avril-13 juillet. En quel sens ce titre convient-il à Lin et à Clet, c'est ce qu'on ne saurait dire.

Au IV^e^ siècle, à Rome, on trouve portés, dans la liste de la *Depositio episcoporum*, ce qui exclut tout au moins le martyre sanglant : Étienne, 2 août; Félix I^er^, 30 mai; Caïus, 22 avril; Miltiade, 10 décembre. Le titre de martyr sera donné, au VI^e^ siècle, à Étienne, Félix et Caïus, dans le *Liber Pontificalis*, sur la foi de légendes mal fondées.

Le même *Liber Pontificalis* identifie à tort au pape Alexandre I^er^ le martyr saint Alexandre, enseveli avec ses compagnons Évence et Théodule sur la voie Nomentane, 3 mai; ainsi le titre de martyr passe au pape. Le *Liber* donne encore le titre de martyr, sans qu'on puisse vérifier la valeur de cette tradition, à Évariste, 26 octobre; Anicet, 17 avril; Victor, 28 juillet; Urbain, 25 mai.

Quant à Hygin, 11 janvier; Pie, 11 juillet; Soter, 22 avril; Éleuthère, 26 mai; Zéphyrin, 26 août, leur mort reste obscure durant des siècles; le titre de martyr ne leur sera donné qu'au X^e^ siècle dans les copies du martyrologe d'Adon.

On voit donc qu'en plusieurs cas, ce titre de martyr n'est qu'une qualification générale attribuée peu à peu à presque tous les papes de l'ère des persécutions. Duchesne, Introduction au *Liber Pontificalis*, pensait même qu'on avait donné ce titre en bloc à tous les papes de cette époque. Ce qui n'est pas absolument exact, puisque saint Denys est cité comme confesseur dans tous les documents liturgiques.

Après l'ère des persécutions signalons d'abord le cas de Félix II. Nous honorons au 29 juillet un groupe de quatre martyrs : Félix, Simplicius, Faustin, Béatrix, ensevelis ensemble sur la voie de Porto. Une légende sans fondement a identifié ce Félix avec Félix II (355-358), élu contre Libère, et qui mourut à Porto dans une calme retraite. Observez que le bréviaire ne contient aucune notice, et que la vieille oraison des quatre martyrs ne parle pas d'épiscopat.

Enfin nous honorons encore comme martyrs trois papes morts prisonniers ou exilés : Jean I^er^, 27 mai, prisonnier à Ravenne; Silvère, 20 juin, déposé violemment après un an d'épiscopat et relégué à l'île Palmaria; et l'illustre Martin I^er^, 12 novembre, qui arraché de Rome, jeté d'exil en exil, condamné dans un simulacre de jugement, trouva en Chersonèse une fin glorieuse.

Les offices et les messes des papes martyrs ne pré-

sentent pas en général de particularité notable. Nous avons parlé déjà de plusieurs de ces offices à l'article Bréviaire. Voyez aussi Martyrs (Commun des).

Sixte II. — Disons pourtant un mot spécial de Sixte II, pendant longtemps le plus honoré des papes martyrs. A bon droit certes. Il avait trouvé la mort, dans la journée tragique du 6 août 258, avec ses six diacres, Agapit, Étienne, Félicissime, Janvier, Magne, Vincent. Le dernier survivant, Laurent, fut supplicié quatre jours plus tard. Ainsi disparaissaient à la fois le chef de l'Église de Rome et tout le collège diaconal qui en ce temps-là servait de conseil et d'auxiliaire au pape. Ces grands souvenirs, pendant des siècles, conduisirent les pèlerins de Rome à la tombe de Sixte II, qui reposait à la place d'honneur dans la chambre sépulcrale des papes, au cimetière de Calixte. C'est sans doute sur sa tombe qu'on chanta pour la première fois la messe *Sacerdotes Dei*, d'un évêque martyr. Puis l'oubli vint, et la légende, qui attribua au pape Étienne la mort glorieuse de Sixte. Aujourd'hui le plus illustre des papes martyrs n'a plus qu'une mémoire le 6 août, et seul son nom, toujours mentionné dans la liste du *Communicantes*, proteste contre l'indifférence de l'histoire.

III. Évêques martyrs. — Les plus illustres sièges épiscopaux de l'Église primitive sont représentés dans la liste des évêques martyrs qui figurent à l'office romain. Ainsi nous honorons Siméon de Jérusalem, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne; Cyprien de Carthage et Pierre d'Alexandrie; Irénée de Lyon et Denys de Paris; Boniface de Mayence, archevêque de Germanie; Thomas de Cantorbéry, primat d'Angleterre.

Saint Ignace. — La fête de saint Ignace n'est pas d'introduction ancienne dans l'office romain : il n'y avait pas de place, alors que son nom figurait déjà dans la liste du *Nobis quoque*. La messe actuelle, à l'introït, à l'épître, à l'alleluia, fait écho, avec des textes de saint Paul, aux cris d'amour du Christ jetés par Ignace dans ses épîtres. La communion : « Je suis le froment du Christ ; puisse la dent des bêtes me moudre, pour que je devienne un pain pur, » est empruntée à l'épître d'Ignace aux Romains.

Saint Polycarpe. — Dans la pièce justement fameuse, et si touchante et si belle, où les fidèles de Smyrne racontent à la chrétienté de Philomélium le martyre de Polycarpe, le rédacteur, ayant narré la déposition des ossements dans un lieu convenable, ajoute ces mots : « Là, autant qu'il nous sera possible, réunis dans l'allégresse et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer le jour natal de son martyre, à la mémoire de ceux qui combattirent avant nous, pour l'entraînement et la préparation de ceux qui restent. » *Martyre de Polycarpe*, xviii. — C'est le plus ancien anniversaire de martyre dont nous connaissions la célébration, et l'on nous apprend en même temps quel sens avaient de telles fêtes pour ceux qui seraient peut-être appelés à témoigner à leur tour.

Saint Irénée. — Depuis quelques années seulement saint Irénée figure à l'office romain pour toute l'Église. La messe qui lui est consacrée évoque avec un rare bonheur l'évêque, l'interprète des Écritures, le docteur, le gardien de la paix ecclésiastique, le témoin de la tradition, le martyr. Chacun des morceaux de cette messe mériterait une mention spéciale. Citons seulement l'antienne de communion, qu'on pourrait inscrire au frontispice des œuvres du grand évêque de Lyon : « Voyez comment je n'ai pas travaillé pour moi seul, mais pour tous ceux qui cherchent la vérité. »

Saint Cyprien. — Cyprien de Carthage est le premier évêque d'un autre siège à qui Rome ait rendu un culte. On trouve son nom au 14 septembre dans la *Depositio martyrum*, avec cette indication : *Romæ celebratur in Callisti*, à Rome on le fête au cimetière de Callixte. Le culte de saint Cyprien était localisé en effet dans une des chapelles souterraines de ce célèbre cimetière, là même où l'on avait rapporté et enseveli, le 14 septembre, le corps de saint Corneille, pape, contemporain et correspondant de Cyprien, mort en exil à Civita-Vecchia. Rome unit les deux martyrs dans un même culte, qui s'affirme encore au canon de la messe.

Saint Denys. — Grégoire de Tours nous a rapporté l'histoire de saint Denys, apôtre de Paris, évêque, décapité pour la foi vers le milieu du iiie siècle. Par suite d'une confusion dont le martyrologe d'Adon de Vienne est en grande partie responsable, les livres actuels de la liturgie romaine l'identifient à Denys l'Aréopagite, le converti de saint Paul. De là le choix d'un passage des Actes à la messe du 9 octobre. Les livres de liturgie française distinguaient les fêtes des deux Denys.

Saint Josaphat. — Signalons encore saint Josaphat, archevêque de Polosk, martyr (1623) de son zèle pour l'union des Slaves. Canonisé par Pie IX, Léon XIII étendit sa fête à l'Église universelle. Les morceaux de la messe sont choisis avec soin. Notez l'oraison, belle prière des pasteurs d'âmes :

Excite en ton Église, nous t'en prions, Seigneur, l'Esprit qui remplit ton martyr et pontife le bienheureux Josaphat et lui fit livrer sa vie pour ses brebis; afin que par son intercession, nous aussi, mûs et fortifiés par ce même Esprit, pour nos frères nous ne craignions pas de livrer notre vie.

IV. Prêtres, diacres et clercs martyrs. — Très peu de prêtres martyrs figurent au missel romain, et aucun d'eux n'est célèbre. Tout au plus faut-il faire une exception pour le prêtre Marcellin, martyr avec l'exorciste Pierre, dont les noms furent inscrits dans la liste du *Nobis quoque*.

En revanche nous rencontrons les noms fameux de plusieurs diacres.

Saint Étienne. — Le sacramentaire léonien contient des messes pour la fête de saint Étienne premier martyr, au lendemain de Noël. Si donc le culte du saint diacre n'est pas absolument primitif à Rome, il ne tarda pas à s'y établir. La messe antique ne différait guère de la nôtre, mais elle comportait une solennelle préface. Les morceaux de cette messe sont empruntés au récit du martyre d'Étienne, dans le livre des Actes, ou, comme l'introït, y font nettement allusion.

Le sacramentaire léonien contient certains morceaux qui semblent appartenir à une messe de dédicace de l'église Saint-Étienne du Célius; mais cette messe n'est pas passée au missel romain.

L'invention du corps de saint Étienne, à Caphargamala près de Jérusalem, est marquée ainsi dans le martyrologe hiéronymien : jour natal des reliques du premier martyr Étienne, apôtre et diacre. Cette invention de saint Étienne, qui excita un si vif élan de piété enthousiaste, devait plus tard être commémorée par une fête spéciale, le 3 août. Office et messe comme au 26 décembre.

Saint Laurent. — Le premier diacre de Sixte II, qui succomba quatre jours après son évêque et ses collègues, dut à son supplice même une renommée qui n'a pas connu de déclin. Son nom figure dans la *Depositio martyrum*, au 10 août. Le sacramentaire léonien contient des messes pour la vigile, pour la fête, pour le jour octave. La légende fleurit sur la tombe de Laurent, entraînant dans le cycle de ses *Gesta* des personnages tels que saint Hippolyte, qui n'y furent aucunement mêlés.

Notez à l'office l'invitatoire triomphal : « Le bienheureux Laurent martyr du Christ triomphe couronné dans les cieux; venez, adorons le Seigneur. » Les anciennes et répons sont empruntés aux *Gesta*, qui brodent sur l'histoire. La tradition romaine authen-

tique s'exprime dans le sobre et solennel sermon de saint Léon pape, prononcé un 10 août, à Saint-Laurent-hors-les-Murs : Rome y est associée à la gloire de Laurent. Plusieurs textes de l'office et l'épître de la messe font allusion aux biens de l'Église distribués aux pauvres; cet épisode, s'il n'est pas rigoureusement attesté, est tout à fait vraisemblable.

V. Fidèles martyrs. — La *Depositio martyrum* indique une quinzaine de fêtes de fidèles martyrs, que nous célébrons encore presque toutes. Ce sont bien entendu des fidèles romains, sauf une exception. Beaucoup d'autres fêtes locales romaines ne figuraient pas dans la *Depositio*, qui note seulement les fêtes le plus fréquentées; mais ces autres fêtes locales romaines, pour obscures qu'elles fussent, se sont perpétuées dans les livres liturgiques romains. La plupart des martyrs anciens que nous célébrons sont donc des martyrs de Rome. Nous indiquerons seulement quelques noms, pour attirer l'attention sur des détails liturgiques intéressants.

Saint Gorgon. — Martyr à Rome — et non pas à Nicomédie; voyez Bréviaire, *sources* — enseveli sur la voie Lavicane. Figure dans la *Depositio martyrum*. Le *Liber antiphonarius* lui consacrait une messe spéciale. De cette messe antique il nous reste, au 9 septembre, trois oraisons aussi jolies que brèves. Notez surtout la postcommunion, que toute traduction défloré : « Que la suavité éternelle, ô Dieu, enveloppe et vivifie ta famille, tandis qu'en ton martyr Gorgon elle se nourrit toujours de la bonne odeur du Christ ton Fils. »

Saint Saturnin. — Martyr romain, que la *Depositio martyrum* nous montre enseveli au cimetière de Thrason. Fête le 29 novembre. Ce même jour les Gaules célébrèrent de bonne heure, saint Saturnin, évêque de Toulouse, martyr. Mais, quoi qu'en disent plusieurs liturgistes, le Saturnin qui figure au bréviaire et au missel romain est le Saturnin de Rome. Les trois oraisons de la messe sont celles qui figurent au sacramentaire d'Hadrien; elles ne mentionnent que le martyre et non l'épiscopat.

Saints Nérée et Achillée. — Les deux martyrs les plus célèbres du cimetière de Domitille, sur la voie Ardéatine, à Rome. Leur basilique s'élevait sur le cimetière. Fête le 12 mai. Messe antique *Ecce oculi Domini*. Grégoire le Grand célébra cette fête des martyrs dans leur basilique cimétériale et adressa aux fidèles l'homélie que nous lisons au bréviaire. En ce temps Nérée et Achillée étaient célébrés seuls : les oraisons du sacramentaire gélasien sont les mêmes que celles de notre messe; mais leurs noms seuls y figurent. Cependant le 12 mai était le jour natal du martyr Pancrace, titulaire d'une petite basilique hors les murs, au delà du Tibre, et qui a sa messe à part dans le sacramentaire d'Hadrien. Au IXe siècle ou peu après, les deux fêtes fusionnèrent. Beaucoup plus tard, on unit aux deux saints du cimetière de Domitille le nom de la titulaire du cimetière, elle-même martyre. V. plus loin.

Saints Cyrin, Nabor et Nazaire. — 12 juin. Ils figurent au sacramentaire gélasien, à part de saint Basilide, qui depuis leur a été associé. Qu'on veuille bien noter l'oraison et surtout la vieille secrète, si difficile à traduire et qu'il faut lire dans le texte : « Pour le sang vénérable de tes saints Basilide, Cyrin, Nabor et Nazaire, nous t'immolons, Seigneur, solennellement ces hosties, et nous célébrons tes merveilles (en ce sang) par lequel fut consommée une telle victoire. »

Saints Jean et Paul. — Martyrs romains, 26 juin. Le noble Byzantius et son fils le sénateur Pammachius transformèrent leur hôtel du Célius en basilique des deux saints. C'est dans cette basilique que fut chantée pour la première fois en l'honneur des saints Jean et Paul la messe *Multæ tribulationes.*

Saint Justin. — Justin le philosophe, témoin de la foi par la parole, les écrits et le sang versé, mais martyr au second siècle, à l'époque où Rome ne célébrait pas encore d'anniversaire, a attendu sa fête, à Rome et dans l'Église universelle, jusqu'à Léon XIII. En revanche on lui a composé une messe admirable. Plusieurs textes y font allusion à sa conversion, à cette folie de la croix qu'il estima plus sage que la sagesse des philosophes. A bon droit l'introït lui applique les paroles du psaume : « Je portais ton témoignage en présence des rois, et je n'étais pas confondu. » Ce texte fait songer à l'*Apologie*, si hardiment dédiée par Justin :

> A l'empereur Titus Ælius Hadrianus Antoninus Pius, Auguste César, et à Verissimus, son fils, philosophe, et à Lucius, son fils, philosophe, fils de César par la nature et de Pius par adoption, ami de la science, et au sacré Sénat et à tout le Peuple romain, en faveur des hommes de toute race qui sont injustement haïs et persécutés, moi, l'un d'eux, Justin, fils de Priscos, fils de Baccheios, de Flavia Neapolis, en Syrie de Palestine, j'adresse ce discours et cette requête.

N'est-il pas vrai que le texte liturgique évoque les paroles de l'écrivain martyr? La secrète fait encore allusion à la défense de l'eucharistie en plusieurs passages de l'*Apologie :* « Reçois en ta bonté, Seigneur Dieu, nos présents, dont le saint martyr Justin, contre les calomnies des impies, défendit courageusement l'admirable mystère. »

VI. Vierges martyres. — *Sainte Agnès.* — Le bréviaire romain présente vingt-trois fêtes ou commémoraisons de vierges martyres. Seule entre toutes, sainte Agnès figure, à la date du 21 janvier, dans la *Depositio martyrum*. Sa fête était déjà une des plus célèbres de Rome. Son office au bréviaire nous donne, dans le sermon de saint Ambroise cité au second nocturne, ce qu'on savait d'elle au IVe siècle : elle était très jeune, treize ans, assurait la tradition; elle était vierge; elle fut martyre par le glaive. Les antiennes et les répons appartiennent à des *Gesta* légendaires, mais où s'exprime l'âme d'Agnès, chantant le cantique des vierges :

> Je suis fiancée à celui que servent les anges, dont le soleil et la lune admirent la beauté. Il m'a engagé sa foi par l'anneau. Il a posé un signe sur ma face pour que hors de lui je n'aie pas d'autre amant.
>
> J'aime le Christ; j'entrerai en la chambre nuptiale de celui dont la mère est vierge, dont le Père ne connaît pas la femme, de celui dont la voix chante pour moi d'harmonieuses paroles.
>
> Déjà son corps s'est uni à mon corps; son sang a orné mes lèvres. Pour l'avoir aimé, je suis chaste; pour l'avoir touché, je suis pure; pour l'avoir reçu, je suis vierge.
>
> Il a orné ma droite et mon cou de pierres précieuses; à mes oreilles il a passé d'incomparables perles. Il m'a enveloppée d'une robe tissée d'or, il m'a comblée de joyaux; comme une épouse il m'a parée d'une couronne.

Sainte Cécile, sainte Lucie, sainte Agathe. — On peut faire les mêmes remarques sur l'office de ces trois saintes que sur celui de sainte Agnès. D'elles on sait peu de chose, et on ne peut prendre leurs *Gesta* pour lettre d'histoire. Mais rarement liturgiste fut mieux inspiré que le clerc qui choisit dans ces *Gesta* le florilège des textes de leurs fêtes.

On peut noter que les messes de ces quatre fêtes sont devenues des messes types : l'introït *Gaudeamus* fut composé pour sainte Agathe, et selon toute apparence nous devons à sainte Agnès la messe *Me exspectaverunt*, 21 janvier, et la messe *Vultum tuum*, 28 janvier; à sainte Cécile la messe *Loquebar*, à sainte Lucie la messe *Dilexisti* (*Liber antiphonarius*).

Sainte Domitille. — Flavie Domitille est une des plus anciennes et des plus illustres vierges chrétiennes. De la famille impériale des Flaviens, elle fut la victime de Domitien, en même temps que son oncle le consul Flavius Clemens et sa tante Flavie Domitille, le pre-

mier décapité, la seconde exilée. La vierge Flavie Domitille fut exilée elle-même à l'île Pontia, et sa retraite devint plus tard un lieu de pèlerinage. Saint Jérôme, écrivant à Eustochium, montre sainte Paule en pèlerinage à l'île Pontia, qui visite l'étroite cellule de Domitille et qui « émue, sent croître les ailes de sa foi et le désir d'aller voir Jérusalem. »

Malgré ce culte, et sans doute parce qu'elle appartient à l'époque où on ne célébrait pas d'anniversaire, Domitille attendit sa fête durant des siècles. C'est seulement en 1602 que la bulle de réforme de Clément VIII l'associa aux saints Nérée et Achillée, 12 mai. Ce fut sans doute sur la suggestion du cardinal Baronius, titulaire de la basilique *intra muros* dédiée aux deux martyrs, dévot à ses vieux saints et à l'antiquité vénérable.

Sainte Martine. — Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les problèmes que soulève l'existence de cette sainte, dont le nom, inconnu du martyrologe hiéronymien et de Bède, n'apparaît que dans des *Gesta* bien suspects. On crut, sous Urbain VIII, avoir découvert ses reliques, et le pape humaniste, ayant institué une fête en son honneur, composa pour cette fête l'hymne *Martinæ celebri*, distribuée aujourd'hui entre les matines et les laudes du 30 janvier. Nous voulons signaler, dans l'invocation finale à sainte Martine, l'avant-dernière strophe :

Et regum socians agmina sub crucis
Vexillo, Solymas nexibus exime,
Vindexque innocui sanguinis hosticum
Robur funditus erue.

Et rassemblant les bataillons des rois sous l'étendard de la croix, de ses liens délivre Jérusalem, et pour venger le sang innocent détruis de fond en comble la force ennemie.

Cette invocation, cet appel pour la délivrance de Jérusalem, c'est, au début du XVII^e^ siècle, le dernier cri jeté par l'esprit des croisades.

VII. Saintes femmes martyres. — *Saintes Perpétue et Félicité.* — La renommée de ces deux saintes, martyres en 203 à Carthage, leur valut une place dans le culte romain dès le début du IV^e^ siècle. La *Depositio martyrum* mentionne leur anniversaire. Le sacramentaire gélasien donne pour leur messe les oraisons que nous récitons encore aujourd'hui. Plus tard, leur culte fut réduit à une simple mémoire par l'occurrence de la fête de saint Thomas d'Aquin, 7 mars. Pie X a justement rétabli cette fête en la fixant au 6 mars. Perpétue, la plus célèbre du groupe de martyrs auquel elle appartient avec Félicité, a vu son nom inscrit dans la liste du *Nobis quoque*.

Sainte Félicité romaine. — C'est la mère des sept frères martyrs. Son anniversaire est célébré le 23 novembre, le même jour que saint Clément. Saint Grégoire le Grand prononça une homélie en l'honneur de Félicité, dans la petite basilique de la sainte, au-dessus de sa tombe, sur la via Salaria. Nous lisons au bréviaire des fragments de cette homélie le 23 novembre et aussi le 10 juillet, en la fête des sept frères. On observera d'ailleurs que cette fête du 10 juillet est autant une fête de leur mère qu'une fête des sept frères. Notez en particulier l'introït, l'épître et l'évangile, commenté par saint Grégoire. La Félicité inscrite dans la liste du *Nobis quoque* est la Félicité romaine.

Sainte Anastasie. — Anastasie de Sirmium, martyrisée sous Dioclétien, et en grand honneur à Constantinople où avaient été transportées ses reliques, vit son culte s'établir à Rome aux temps de la domination byzantine. Son anniversaire tombait le 25 décembre. C'est ce qui provoqua la célébration d'une seconde messe de Noël. Entre la messe de nuit à Sainte-Marie-Majeure et la messe du jour à Saint-Pierre, le pape célébrait dans l'église Sainte-Anastasie, la paroisse du Palatin et des fonctionnaires impériaux, la messe de la sainte titulaire. Cette messe était vraiment une messe de sainte Anastasie, avec une préface propre qui figure encore dans le sacramentaire d'Hadrien. Mais déjà, en cette fin du VIII^e^ siècle, une messe de Noël, notre messe de l'aurore, tendait à remplacer la messe de la martyre. Sainte Anastasie a du moins gardé sa commémoraison. Son nom fut inscrit dans la liste du *Nobis quoque*.

Sainte Sabine. — Martyre aux environs de Terni. Une basilique lui fut dédiée sur l'Aventin dans la première moitié du V^e^ siècle. Sa fête, le 29 août, fit longtemps une concurrence victorieuse à la décollation de saint Jean-Baptiste. Le peuple romain montait en foule les pentes de l'Aventin pour venir prier sainte Sabine. C'est à pareil jour, 29 août 590, et dans la basilique de la sainte, que le diacre Grégoire, élu pape mais non encore sacré, exhorta les Romains à une solennelle litanie de pénitence pour obtenir la cessation d'une épidémie. La messe chantée pour sainte Sabine était la messe *Cognovi Domine*, qui est devenue une messe type.

VI. Fêtes des confesseurs. — Le mot confesseur désigna primitivement les chrétiens qui *confessaient* le Christ au péril de la vie; la *confession* se consommait par la mort, mort sanglante, mort en exil. Ainsi le confesseur devenait martyr. Après l'ère des martyrs, le mot confesseur désigna aussi peu à peu les hommes qui s'affirmaient les témoins du Christ par la sainteté de leur vie. C'est en ce sens qu'il s'applique à la plus nombreuse catégorie de saints, et l'on voit que par son nom même le confesseur s'apparente au martyr.

I. Saint Joseph. — Par égard pour son éminente dignité nous plaçons saint Joseph en tête de cette liste des confesseurs. Ce n'est pas le rang que sa fête occupe dans l'histoire liturgique; la piété chrétienne ne s'est que lentement tournée vers celui qu'elle devait plus tard tant se complaire à honorer.

1. *La fête du 19 mars.* — Nous trouvons mention de saint Joseph au 19 mars dans un calendrier anglais du VIII^e^ siècle : *sancti Joseph sponsi sanctæ Mariæ.* Si cette mention indique la célébration d'une fête, il s'agirait d'un usage purement local. Au XV^e^ siècle, le pieux Gerson réclame encore l'institution d'une fête de saint Joseph, et nous ne trouvons cette fête établie dans toute l'Église qu'au XVI^e^ siècle. A cette époque on dispute encore à saint Joseph un office propre.

Clément XI, par décret du 3 février 1714, éleva la fête de saint Joseph au rite de seconde classe et promulgua un office propre entièrement nouveau, composé par lui-même. C'est cet office que nous célébrons aujourd'hui. Les hymnes, malgré une pointe de rhétorique, ont du mouvement et de la piété. On connaît suffisamment le *Te Joseph*, des vêpres. Voici la traduction de l'*Iste quem læti*, des laudes, qui chante la mort de saint Joseph.

Celui que fidèles joyeux nous honorons, Celui dont nous chantons les éclatants triomphes, en ce jour Joseph a mérité les joies d'éternelle vie.

O trop heureux, ô trop fortuné Celui que veillaient à l'heure suprême le Christ et la Vierge ensemble assistant, visage serein.

Vainqueur de la mort, délié du lien de la chair, il émigre en un paisible sommeil au siège éternel où son front est ceint du brillant diadème.

En son règne donc supplions-le tous : qu'il nous soit présent, et nous obtenant grâce pour nos fautes, nous donne les biens de la paix d'en haut.

En même temps qu'il déclarait saint Joseph patron de l'Église universelle, Pie IX éleva la fête du 19 mars au rite de première classe. Après diverses fluctuations ce rite a été maintenu.

Le Patronage de saint Joseph. — La déclaration de saint Joseph comme patron de l'Église est de 1870, mais dès 1847, Pie IX avait établi la fête du Patronage

Fixée d'abord au troisième dimanche après Pâques, cette fête a été ramenée, sous Pie X, au mercredi précédent; elle a pris en même temps le nom de *Solennité de saint Joseph*, célébrée sous le rite de première classe, avec octave. L'office est en grande partie emprunté à la fête du 19 mars. La messe est propre; le rédacteur de la secrète ne semble pas s'être rappelé que cette oraison, la première de la messe proprement dite, est une prière sur les oblats. Nous n'osons rien dire de la récente préface. Mais notez à l'*alleluia* le joli et pieux distique :

Fac nos innocuam, Joseph, decurrere vitam;
Sitque tuo semper tuta patrocinio.

Fais nous courir, Joseph, une vie innocente; et sous ton patronage qu'elle soit toujours sûre.

II. Confesseurs pontifes. — L'Église de Rome commença à célébrer l'anniversaire de ses évêques au milieu du m^e^ siècle. On peut le voir par la liste de la *Depositio episcoporum*. Mais il faut observer que ces anniversaires d'évêques, à l'origine, étaient de véritables messes des morts célébrées pour l'évêque défunt. Nous l'allons voir en citant les textes de la messe anniversaire des papes les plus illustres.

Saint Silvestre. — Le sacramentaire léonien donne cette oraison et ce *Hanc igitur* pour l'anniversaire de saint Silvestre :

Deus, confitentium te portio defunctorum, preces nostras, quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus, propitiatus assume; ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit, perpetua sanctorum tuorum societate lætetur. O Dieu, partage des défunts qui te confessent, ces prières, que nous offrons en la déposition de ton serviteur Silvestre évêque, en ta bonté accueille-les; afin que lui qui rendit à ton nom un ministère fidèle, se réjouisse en la société perpétuelle de tes saints.

Hanc igitur oblationem, quæsumus, Domine, placatus intende, quam in sancti Silvestri confessoris et episcopi tui commemoratione suppliciter immolamus, ut et nobis proficiat hujus pietatis affectus, et illum beatitudo sempiterna glorificet. Ainsi donc, nous t'en prions, Seigneur, apaisé sois attentif à cette oblation que suppliants nous immolons en la commémoration de saint Silvestre ton confesseur et évêque, afin que nous profite l'attachement de sa piété, et que la béatitude éternelle le glorifie.

L'oraison est une véritable oraison pour le jour des obsèques. Le *Hanc igitur* semble une formule anniversaire où la prière pour le défunt se colore d'une affirmation de sa sainteté et d'un recours à son intercession. On peut rapprocher de ce *Hanc igitur* la secrète de la messe *Sacerdotes*, au commun d'un confesseur pontife: on y demande que la prière de l'Église mérite au saint la rétribution bienheureuse et concilie aux fidèles les dons de la grâce : *ut per hæc piæ placationis officia et illum beata retributio comitetur, et nobis gratiæ tuæ dona conciliet.*

Saint Grégoire. — Prenons maintenant la messe de saint Grégoire le Grand, telle que la célébrait encore le pape Hadrien. L'oraison et la postcommunion sont les mêmes qu'aujourd'hui; mais voici la secrète :

Annue nobis, Domine, ut animæ famuli tui Gregorii prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta. Accorde-nous, Seigneur, qu'à l'âme de ton serviteur Grégoire profite cette oblation, par l'immolation de laquelle tu as concédé que fussent remis les péchés du monde entier (Sacramentaire grégorien, édition Lietzmann. — Le manuscrit que suit l'édition de dom Ménard avait déjà changé cette secrète).

Cette secrète figure textuellement dans notre missel parmi les oraisons pour l'évêque défunt. Voici comment ce même missel la corrige, en la gardant, dans la messe de saint Grégoire; la prière pour le pontife devient une prière par son intercession :

Annue nobis, quæsumus, Domine, ut intercessione beati Gregorii hæc nobis prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari delicta. Accorde-nous, nous t'en prions, Seigneur, que par l'intercession du bienheureux Grégoire nous profite cette oblation, par l'immolation de laquelle tu as concédé que fussent remis les péchés du monde entier.

Saint Léon : son double anniversaire. — Bien que saint Léon le Grand soit mort au mois de novembre 461, c'est au 11 avril que le martyrologe hiéronymien marque son premier anniversaire. Il s'agit de la déposition faite peu de temps après la mort du grand pape : son sarcophage fut placé dans le vestibule de Saint-Pierre, à l'entrée de la basilique, dont il semblait garder la porte. C'est cette déposition que commémore la fête du 11 avril.

Peut-être à cause du carême, il était difficile de célébrer cet anniversaire. Aussi le pape Serge I^er^ (687-701) ayant transféré solennellement les restes de saint Léon à l'intérieur de la basilique, non loin de la confession de saint Pierre, on commémora désormais l'anniversaire de cette translation. Une addition au martyrologe hiéronymien en indique le jour : 4 des calendes de juillet (28 juin). C'est à cette date du 28 juin que le sacramentaire d'Hadrien marque la fête de saint Léon, et l'on peut faire sur la secrète de la messe exactement les mêmes remarques que pour la fête de saint Grégoire. C'est le même texte qui a subi les mêmes variations. Voyez la messe du 28 juin dans nos missels. — Une confusion postérieure fit prendre cette messe du 28 juin pour une messe de saint Léon II, pape. C'est le titre qu'elle porte dans nos missels; la même erreur, dans les leçons de saint Léon II, a fait fixer sa mort à ce jour, alors que nous savons, par le récit contemporain du *Liber Pontificalis*, qu'il mourut le 3 juillet. A la suite de l'extension à toute l'Église de la fête de saint Irénée, 28 juin, on vient de reporter au 3 juillet la fête de saint Léon II. Mais la messe que nous dirons ce jour-là est la vieille messe de la translation de Léon I^er^.

Saint Martin. — Plus célèbre et plus populaire que la fête même des grands papes, fut la fête de saint Martin. Le martyrologe hiéronymien marque au 11 novembre sa déposition, et au 4 juillet cet autre grand anniversaire : *Dans la cité de Tours, ordination à l'épiscopat, et translation du corps de saint Martin, évêque et confesseur, et dédicace de sa basilique.* Nous avons un bel office propre pour saint Martin, au 11 novembre. Cet office doit beaucoup au moine Sulpice-Sévère, le panégyriste enthousiaste de l'évêque de Tours, dans sa *Vie de saint Martin*, et dans ses trois lettres sur saint Martin. Les belles antiennes des laudes et de vêpres, en particulier, sont empruntées à la lettre de Sulpice à sa belle-mère Bassula (Sulpice s'était fait moine après veuvage). C'est dans cette lettre qu'on trouve les beaux textes *Cur nos pater, deseris ?... O virum ineffabilem... Martinus Abrahæ sinu lætus excipitur...*, etc., *P. L.*, t. xx, col. 182. On peut mesurer, par le ton de ces antiennes, l'enthousiasme des contemporains.

Il faut noter encore que saint Martin est, tout au moins en Occident, le premier évêque dont on ait célébré le jour natal par un anniversaire purement joyeux, comme pour les martyrs.

Autres fêtes de papes. — De nombreux papes sont inscrits au catalogue des saints et leur fête est célébrée à Rome même. A l'office de l'Église universelle, nous célébrons seulement, avec les papes déjà cités : saint Marc, saint Damase, le chantre des martyrs; saint Grégoire VII, dont la fête, étendue à toute l'Église par Benoît XIII (1728), souleva une si violente tempête de préjugés régaliens; saint Pierre Célestin, qui abdiqua la papauté; Pie V le réformateur.

Autres fêtes d'évêques. — Outre les grands évêques d'Orient que nous verrons célébrer à titre de docteurs,

nous fêtons saint Grégoire le Thaumaturge et saint Nicolas de Myre, et depuis Léon XIII, les apôtres des Slaves, les saints Cyrille et Méthode.

Pour l'Occident, nous célébrons en plus des docteurs et de saint Martin : Juvénal de Narni, associé à un groupe de martyrs dans une commémoraison au 3 mai; Liboire, du Mans; Paulin de Nole, le pauvre volontaire, ascète et poète, dont la messe dit l'éloge de la pauvreté; Patrice l'apôtre de l'Irlande et Remi qui baptisa Clovis; Norbert de Magdebourg; Ubald de Gubbio; le carme André Corsini, évêque de Fiesole; le dominicain Antonin, archevêque de Florence; Laurent Justinien, archevêque de Venise; Charles Borromée, cardinal-archevêque de Milan.

Pour l'office et la messe de ces saints, voyez CONFESSEURS (COMMUN DES).

III. CONFESSEURS NON PONTIFES. — 1. *Abbés.* — Comme les Églises célébraient l'anniversaire de leurs évêques, les monastères célébrèrent celui de leurs abbés, surtout des abbés fondateurs. Saint Benoît, l'un des premiers, reçut cet honneur. On lui joignit bientôt saint Maur. Le culte des grands moines de la Thébaïde, Paul et Antoine, passa de bonne heure d'Orient en Occident. Jérôme, le solitaire de Bethléem, fut de même honoré d'un anniversaire liturgique.

De toutes ces fêtes on trouve l'indication dans un calendrier anglican du VIII^e^ siècle. La France aussi les célébra. Rome, fière de ses martyrs indigènes et de ses papes, ne s'empressait pas de rechercher ailleurs des saints. Mais avec le temps son calendrier s'ouvrit. Elle reçut non seulement les plus anciens abbés, mais aussi plus tard les fondateurs des nouvelles congrégations monastiques : Romuald, Bruno, Norbert, Bernard, Sylvestre, Pierre Célestin.

Presque tous ces saints, sauf les docteurs, ont même office et même messe, au commun des abbés. V. CONFESSEURS (COMMUN DES). Cette messe des abbés *Os justi* est la messe de saint Benoît. L'évangile répond à la question que posait Pierre à Jésus : Voici que nous avons tout laissé. Qu'y aura-t-il donc pour nous? Déjà Bède le Vénérable commentait ce texte dans une homélie prononcée pour la fête du patriarche des moines d'Occident.

2. *Fondateurs d'ordres et de congrégations.* — Après les abbés, l'Église célèbre les instituteurs d'ordres et de congrégations. On trouve ainsi, suivant le fil de l'histoire, François d'Assise et Dominique; les instituteurs des deux ordres pour la rédemption des captifs, Pierre Nolasque et Jean de Matha; les sept fondateurs des servites; Ignace de Loyola; puis les fondateurs des minimes : François de Paule; de la congrégation de Somasque (clercs éducateurs) : Jérôme Émilien; des théatins : Gaëtan; des barnabites : Antoine-Marie Zaccaria; le réformateur des carmes, Jean de la Croix; Jean de Dieu et ses gardes-malades; Philippe Néri et les oratoriens; Camille de Lellis et ses gardes-malades; François Carracciolo et ses clercs mineurs; Vincent de Paul avec ses lazaristes et ses filles de la charité; Joseph Calasanz et Jean-Baptiste de la Salle, fondateurs des clercs réguliers des écoles pies et des frères des écoles chrétiennes; Alphonse de Liguori et les rédemptoristes; Paul de la Croix et les passionistes.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'office et la messe de plusieurs de ces saints. Les deux fêtes de saint François d'Assise, à peu près identiques pour les textes liturgiques, évoquent dès l'introït son amour de la croix : *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi;* notez aussi le bel *alleluia, Franciscus pauper et humilis,* emprunté à une antienne des vêpres de saint Martin. — Signalons pour les sept fondateurs, au 12 février, l'hymne *Bella dum late furerent* qui raconte la fondation des servites, et la messe qui unit à la louange des saints le souvenir des douleurs de Notre-Dame. Les messes propres de saint Philippe Néri, 26 mai; François Carraciolo, 4 juin; Jérôme Émilien, 20 juillet, sont caractéristiques de ces saints. Introït de saint Philippe : *Caritas Dei diffusa est,* la charité de Dieu s'est diffuse en nos cœurs par son Esprit qui habite en nous; introït de saint François : *Factum est cor meum tanquam cera liquescens,* Mon cœur est devenu comme une cire ardente dans ma poitrine, parce que le zèle de ta maison m'a dévoré; introït de saint Jérôme (image biblique empruntée aux *Lamentations* de Jérémie) : *Effusum est jecur meum,* Mon foie se répand sur la terre devant le brisement de la fille de mon peuple, tandis que défaille l'enfant et le petit à la mamelle sur les places de la cité. — L'esprit de Paul l'apôtre, qui anima Antoine-Marie Zaccaria, remplit encore toute sa messe, au 5 juillet; et n'est-ce pas à bon droit que la messe d'Ignace de Loyola commence par ces paroles de l'introït : *In nomine Jesu omne genu flectatur ?*

3. *Religieux et clercs.* — A côté des fondateurs d'ordre, le calendrier romain pour l'Église universelle reçoit beaucoup de leurs fils : augustins, jésuites, surtout dominicains et franciscains. En la messe de saint Antoine de Padoue, 13 juin, et en la messe saint Louis de Gonzague, 21 juin, notez les deux secrètes :

Que la présente oblation, Seigneur, devienne salutaire à ton peuple, pour qui tu as daigné toi-même t'immoler à ton Père comme une vivante hostie.

Au banquet céleste donne-nous, Seigneur, de nous asseoir vêtus de la robe nuptiale, que la pieuse préparation du bienheureux Louis, et ses larmes incessantes ornaient d'inestimables diamants.

4. *Fidèles.* — Ce sont des rois : Henri empereur, Étienne de Hongrie, Édouard le confesseur, Louis de France, Casimir de Pologne.

Pour tous ces offices voyez CONFESSEURS (COMMUN DES).

IV. DOCTEURS. — Parmi les confesseurs, la liturgie de l'Église distingue une catégorie spéciale, celle des docteurs. Ce sont surtout des évêques, il s'y trouve aussi quelques prêtres et un diacre.

Au Moyen Age, ce titre liturgique était réservé aux quatre grands docteurs de l'Église d'Occident : Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire. En 1295, Boniface VIII éleva au rite double ces quatre fêtes. Le bréviaire réformé de Pie V étendit l'office des docteurs aux quatre grands évêques grecs : Athanase, Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Nazianze, et à Thomas d'Aquin, déjà connu sous le nom de Docteur Angélique. Sixte-Quint confirma à saint Bonaventure sa renommée de Docteur Séraphique et lui donna l'office des docteurs. Le titre de docteur avec l'office spécial fut donné par Clément XI à saint Anselme; par Innocent XIII à saint Isidore de Séville, qu'un concile de Tolède avait jadis proclamé docteur seize ans après sa mort; par Benoît XIII à saint Pierre Chrysologue; par Benoît XIV à saint Léon le Grand, jusque-là honoré seulement comme pape et confesseur; par Léon XII à saint Pierre Damien; par Pie VIII à saint Bernard; par Pie IX à saint François de Sales, à saint Alphonse de Liguori, et sur la demande du concile de Bordeaux, à saint Hilaire. Léon XIII, poursuivant son grand dessein de pacifier et d'unifier l'Église, proclama docteurs trois des Pères de l'Église grecque, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène, et le bénédictin anglais Bède, que la piété des siècles avait surnommé depuis longtemps Bède le Vénérable. Benoît XV s'inspirait des mêmes pensées que Léon XIII en proclamant docteur le diacre syrien saint Éphrem. Pie XI vient d'accorder le même honneur à saint Pierre Canisius.

Presque tous ces saints ont même office commun, et la même messe *In medio,* empruntée, tout au moins

pour l'introït et l'offertoire, à l'antique messe de saint Jean l'Évangéliste du *Liber antiphonarius*. Voyez Docteurs (Commun des).

VII. Fêtes des vierges et des saintes femmes. — L'Église Romaine, qui reçut tardivement les fêtes de confesseurs, reçut plus tard encore les fêtes des vierges et saintes femmes non martyres. Comme pour les confesseurs l'initiative revint ici aux Églises des Gaules. Voyez plus loin *Fêtes de France*. Aujourd'hui, si l'on parcourt le calendrier romain pour l'Église universelle, on y rencontre seulement douze fêtes de vierges et neuf fêtes de saintes femmes non martyres.

I. Vierges. — La fête de sainte Pudentienne ou Potentienne est la fête de la titulaire de l'église de ce nom, à Rome; elle était célébrée à ce titre, au VIIIe siècle. Même remarque pour la fête de sainte Praxède. La fête de sainte Scholastique, sœur de saint Benoît, fut adoptée avant le XIIe siècle. L'institution de la fête de sainte Marie-Madeleine, qui remonte au moins au XIIe siècle, entraîna une fête de sainte Marthe, Madeleine étant identifiée à Marie de Béthanie, sœur de Marthe.

Les autres vierges inscrites au calendrier romain appartiennent au XIIIe siècle ou aux temps modernes. Ce sont des fondatrices d'ordres : Claire d'Assise, qui fonda les Clarisses; Julienne de Falconiéri, qui établit les Mantellates; Angèle Mérici, fondatrice des Ursulines; Thérèse de Jésus, réformatrice du Carmel. On trouve encore une abbesse bénédictine, Gertrude; une religieuse dominicaine, Catherine de Sienne; une carmélite, Marie-Madeleine de Pazzi; une tertiaire dominicaine, Rose de Lima.

D'une façon générale, l'office et la messe des vierges sont empruntés au commun. Voyez Vierges (Commun des). Notons toutefois quelques détails.

Fête de sainte Catherine de Sienne. — Trois oraisons propres à la messe. Notez la secrète : « Que vers toi montent, ô Seigneur, les prières que nous offrons en la solennité de la bienheureuse Catherine, et l'hostie salutaire, embaumée d'un parfum virginal. »

Fête de sainte Rose de Lima. — Oraison propre :

Dispensateur de tous biens, tout-puissant Dieu, qui as voulu que la bienheureuse Rose, prévenue de la rosée de la grâce céleste, fleurit aux Indes dans l'éclat de la virginité et de la patience; à nous tes serviteurs accorde que, courant à l'odeur de sa suavité, nous méritions de devenir la bonne odeur du Christ.

Fête de sainte Thérèse. — L'office présente en propre deux hymnes aux premières vêpres et à laudes. L'hymne des premières vêpres évoque un épisode de l'enfance de Thérèse et ses ravissements; voici les deux premières strophes :

Messagère du roi d'en-haut,
Tu quittes le toit paternel,
Pour donner aux terres barbares
Le Christ, ô Thérèse, ou ton sang.

Mais mort plus suave t'attend,
Peine plus douce te réclame :
Frappée de la flèche divine,
Tu tomberas, blessée d'amour.

L'hymne de laudes chante la mort de Thérèse qui s'envole aux cieux, « telle une colombe candide. »

Elle entend la voix de l'Époux :
Viens, ma sœur, des flancs du Carmel,
Viens pour les noces de l'Agneau,
Viens à la couronne de gloire.

II. Saintes femmes. — La fête de sainte Marie-Madeleine existe au XIIe siècle, celle de sainte Anne au XVIe et sans doute avant; Clément IX institua celle de sainte Monique à la fin du XVIIe siècle.

Les autres saintes femmes appartiennent à la seconde période du Moyen Age ou aux temps modernes. Ce sont des veuves et qui, si l'on excepte Marguerite d'Écosse, ont porté l'habit monastique : sainte Hedwige s'est faite cistercienne; sainte Françoise Romaine, oblate bénédictine; sainte Élisabeth de Portugal vêtit l'habit des clarisses; sainte Élisabeth de Hongrie appartenait au tiers ordre franciscain; sainte Jeanne-Françoise Frémiot, baronne de Chantal, fonda la Visitation.

L'office et la messe sont du commun pour la plupart de ces saintes, avec une ou plusieurs oraisons propres. Seuls, l'office et la messe de sainte Monique et de sainte Marie-Madeleine appellent une particulière attention.

Fête de sainte Monique. — L'office, dans les leçons du second nocturne, cite une page des *Confessions* où Augustin évoque sa mère et la pleure. L'évangile choisi pour la messe est celui qui rapporte la résurrection du fils de la veuve de Naïm, et à l'office cet évangile introduit une homélie où le fils de Monique parle des résurrections spirituelles qui réjouissent l'Église. L'oraison associe la mère et le fils :

O Dieu, consolateur des affligés et salut de ceux qui espèrent en toi, toi qui reçus miséricordieusement, en la conversion de son fils Augustin, les pieuses larmes de la bienheureuse Monique; donne-nous, par leur double intervention, de déplorer nos péchés, et de trouver l'indulgence de ta grâce.

Fête de sainte Marie-Madeleine. — Il semble que le culte de sainte-Marie-Madeleine soit passé d'Orient en Occident. Le martyrologe d'Adon lui consacre une brève mention dans le *Libellus* spécial réservé aux apôtres et aux disciples immédiats du Seigneur; Adon semble ne rien savoir sur la fin de sa vie.

Le Moyen Age, après saint Grégoire le Grand, identifia Marie de Magdala avec la pécheresse qui fit l'onction rapportée par saint Luc, VII, et d'autre part avec Marie sœur de Marthe et de Lazare. Ce n'est pas le lieu d'examiner s'il ne faudrait pas plutôt distinguer ici deux ou trois personnages. Plusieurs liturgies diocésaines, en France, faisaient jadis cette distinction.

Innocent III et les liturgistes du Moyen Age s'arrêtent souvent à la fête de sainte Marie-Madeleine. Ils notent qu'à la messe on chante le Credo, comme pour les apôtres, parce qu'elle fut l'apôtre de la résurrection. On lit à cette messe, pour l'évangile, l'épisode de l'onction, pour l'épître, le chant de la bien-aimée, du livre des Cantiques. L'office, dans ses leçons, reprend ce même chant, puis donne au second nocturne une homélie de Grégoire le Grand, au troisième nocturne une homélie de saint Augustin. Des hymnes propres, dues à la piété du bienheureux Bellarmin, retenons cette strophe qui résume si bien tout l'esprit de la fête :

Amissa drachma regio
Recondita est ærario;
Et gemma deterso luto
Nitore vincit sidera.

De nouveau la drachme perdue
Au trésor royal est serrée,
Et la boue nettoyée, la perle
Dépasse en éclat les étoiles.

VIII. Fêtes de France. — 1. Les trois fêtes de saint Remi, saint Louis, saint Vincent de Paul, qui figurent au bréviaire romain, sont élevées pour toute la France au rite double majeur. Certains diocèses jouissent pour ces trois fêtes de beaux offices et de messes propres, qu'on souhaiterait voir étendues à toute la France.

2. *Ordination et translation de saint Martin.* — Plusieurs diocèses, beaucoup de paroisses dont saint Martin est patron, d'églises dont il est titulaire, continuent de fêter, le 4 juillet, l'anniversaire de son ordination et de la translation de ses reliques dans sa célèbre basilique, à Tours. Nous avons noté plus haut

l'antiquité de cette fête. L'office et la messe sont à peu près ceux de la fête du 11 novembre.

3. *Sainte Geneviève.* — Les églises des Gaules, les premières en Occident, avaient célébré par un anniversaire joyeux le *dies natalis* d'un évêque qui n'était pas martyr, saint Martin. Les premières encore, semble-t-il, elles célébrèrent le *dies natalis* d'une vierge, sainte Geneviève. La patronne de Paris était morte le 3 janvier 512. On ne dut pas tarder à célébrer son anniversaire. Le plus vieux témoin de la liturgie gallicane, le lectionnaire de Luxeuil, mentionne sa fête.

La messe de sainte Geneviève (*pro aliquibus locis*) présente un introït très antique *Veneremur omnes*, un graduel et une communion en vers, dans le goût du Moyen Age. Voici le graduel, trois hexamètres à rime intérieure :

O pia sponsa Dei, mœstis aurora diei,
Virgo Francigena, o Virgo dulcedine plena,
Ad te clamantes audi, nec sperne rogantes.

O pieuse épouse de Dieu, pour les affligés aurore du jour, Vierge de la race de France, ô Vierge pleine de douceur, ceux qui crient vers toi entends-les, et ne méprise pas ceux qui te prient.

4. *Sainte Clotilde.* — On a justement inscrit sainte Clotilde au propre de France, à côté de saint Martin, de saint Remi et de sainte Geneviève : c'est Clotilde qui conduisit Clovis à Remi ; c'est elle, amie et admiratrice de Geneviève, qui recueillit ses restes dans le caveau des rois, en l'église élevée sur le mont de Lutèce ; Clotilde enfin termina ses jours près du tombeau de saint Martin. Le seul nom de Clotilde évoque ainsi tous les souvenirs de nos origines chrétiennes, et l'on voudrait vraiment que dans tous les diocèses de France, au bréviaire et au missel, de beaux textes liturgiques, choisis pour elle, la glorifient. Disons du moins d'un cœur pénétré l'oraison de sa fête : « Regarde avec bonté, nous t'en prions, Seigneur, vers la nation des Francs... »

5. *Dédicace de la basilique de saint Michel au mont Tombe.* — Les provinces du nord-ouest célèbrent encore, au 16 octobre, la vieille fête, jadis célébrée par toute la France, de la dédicace de la basilique du Mont Saint-Michel, *in Dedicatione sancti Michaelis Archangeli in monte Tumba.* La commission instituée par Benoît XIV pour la revision du bréviaire avait proposé la suppression de la fête du 8 mai, qui commémore la dédicace de la basilique du mont Gargan : cette fête, disaient les liturgistes romains, n'intéresse que le diocèse de Siponto. La fête du 16 octobre intéresse au moins toute la France. Office et messe comme au 29 septembre ; une hymne de Huet, évêque d'Avranches, en des strophes d'une élégante simplicité, raconte et chante l'érection et la dédicace de la basilique par l'évêque saint Aubert d'Avranches (début du VIIIe s.).

6. *Sainte Jeanne d'Arc.* — La fête de sainte Jeanne d'Arc, patronne de la France, a été dotée d'une messe propre et d'un bel office, fort bien composé, où l'on regrette pourtant que n'aient pas été directement utilisés tant d'admirables textes du double procès, ces *Actes de Jeanne d'Arc.* A la messe comme dans l'office les mélodies grégoriennes soulignent les textes avec un rare bonheur.

7. *Saint Jean-Marie Vianney.* — La messe en l'honneur du saint curé d'Ars, composée avec soin, lui applique à l'introït ce même texte de saint Paul qui glorifiait déjà saint Ignace d'Antioche et saint François d'Assise : *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi.* L'oraison formule la prière des pasteurs d'âmes : gagner au Christ les âmes de nos frères, *animas fratrum lucrari Christo!*

IX. Les fêtes et la piété catholique. — Nous ne pouvons étendre davantage un article déjà long, quoique resserré en des limites étroites pour un si vaste sujet. Nous renvoyons le lecteur à l'article BRÉVIAIRE, IV. *Le bréviaire et la piété catholique.* Les développements qu'on trouvera sous ce titre valent pour les fêtes, où l'office joue un si grand rôle. Nous ajouterons une seule considération.

Les premières fêtes de saints sont des fêtes de martyrs : elles célèbrent l'anniversaire de leur *depositio.* Le tombeau où est déposé le martyr, c'est le monument de son témoignage, et comme on dit, sa *confession.* Les fêtes des martyrs aussi sont un monument de leur témoignage, la célébration anniversaire de leur sanglante confession. Les fêtes des confesseurs, nous l'avons observé, célèbrent le témoignage rendu non plus par la mort, mais par la vie : le confesseur est encore un témoin, sa fête aussi est un monument de son témoignage. Les fêtes des vierges célèbrent la confession du Christ par une vie où la virginité est en relief, la virginité, cette vertu réservée du christianisme : les fêtes des vierges aussi sont le monument d'un témoignage.

Ainsi toute fête de saint est la fête d'un témoin du Christ. « Ayant donc devant les yeux une si imposante nuée de témoins, » nous aussi, que ces anniversaires nous animent à devenir, soit par la mort soit par la vie, les témoins du Christ.

Breviarium romanum; Missale romanum; Baumer, *Histoire du bréviaire,* traduit de l'allemand par Biron, Paris, 1905 ; Duchesne, *Les Origines du culte chrétien,* 6e édit., Paris, 1924 ; Guéranger, *L'Année liturgique* ; Mollien, *La Prière de l'Église,* t. II, *L'Année liturgique,* 2e édit., Paris, 1924 ; Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age,* Paris, 1908.

Pierre PARIS.

FÉTICHISME. — Culte des fétiches, forme inférieure du sentiment religieux chez certaines populations primitives.

1° *Le fait.* — C'est le président de Brosses, au XVIIIe siècle, qui introduisit dans l'étude des religions, sous une forme francisée, le mot portugais *feiticio* (du latin *facticius*), pour désigner les objets naturels auxquels les premiers navigateurs de la côte d'Afrique voyaient les noirs adresser une sorte de culte. *Du culte des dieux fétiches,* Paris, 1760. Le mot resta, mais il conservait un sens assez vague qui ne fut précisé qu'à la fin du XIXe siècle. On entend aujourd'hui par fétichisme la croyance à l'incarnation des esprits dans des objets inanimés, une pierre, un vase, une plume, une étoffe, une boîte, une dent d'animal, mais le plus souvent une représentation plus ou moins grossière, en bois, en pierre, en os ou en ivoire, en terre, en métal quelquefois. « Il ne faut pas se demander, disait Albert Réville, ce qui peut être fétiche aux yeux d'un nègre, on ferait mieux de se demander ce qui ne peut pas l'être. »

C'est dire que les catégories de fétiches sont nombreuses. Il y a des fétiches familiaux, contenant des reliques des ancêtres, crâne, ossements, cheveux, ongles, etc. Leur vertu tient précisément à ce que les esprits des ancêtres y résident. Dans certaines parties de l'Afrique orientale, on incorpore ces restes du défunt à des statuettes en terre que l'on expose dans la case. « Chez les Ba-ronga, lorsque le chef meurt, on lui coupe les ongles des mains et des pieds, des poils de la tête, de la barbe, et on pétrit tous ces éléments de sa personne, qui sont susceptibles d'être conservés à travers les âges, avec le fumier qui provient des bœufs tués à son décès. On obtient ainsi une sorte de boulette qui est ensuite entourée de lanières de peau. A la mort du successeur de ce chef, on fabrique une seconde boulette qu'on ajoute à la première, et ainsi de suite au cours des siècles... L'objet mystérieux est conservé dans une hutte bâtie à son intention, derrière le village du gardien. » H. Junod, *Bull. Soc. Géog. Neufchâtel,* 1898.

D'autres fétiches servent de résidence aux esprits bienfaisants, aux génies tutélaires. « Il est rare, écrit Mgr Le Roy, que, au toit de la case ou à son entrée, on ne trouve pas suspendus des talismans symboliques et protecteurs destinés à amener la vie et l'abondance, et à écarter tous les maux... Le village, séjour de la famille agrandie, a également son fétiche-protecteur. Sur la place centrale ou près de la case du chef, un arbre ou un arbuste est planté, généralement reconnu par quelques propriétés spéciales; au pied sont disposés divers objets : coquillages, noyaux de fruits, griffes de léopard, cornes d'antilope, etc., avec, souvent, une toute petite case sous laquelle on vient répandre le vin de palme et faire de temps en temps quelques offrandes. » Certaines tribus possèdent même des fétiches vivants, poule ou animal quelconque en qui réside un charme.

Un dernier groupe de fétiches comprend, à côté des porte-bonheur, les fétiches vengeurs, résidences d'esprits malfaisants, souvent centres d'associations secrètes très redoutables. Faut-il ajouter encore les ridicules fétiches des civilisés, créés par une superstition qui n'a pas l'excuse de l'animisme des sauvages ?

2° *Les théories.* — Les partisans de la théorie évolutive des religions ont voulu faire du fétichisme une étape du processus général religieux. La difficulté était pour eux de déterminer sa place dans la série des différents stades. Pour les uns, Tylor, A. Comte, J. Lubbock, le fétichisme est un point de départ, il est primitif : dès que l'homme a conçu l'idée des esprits qui animent les êtres, il les a incarnés dans la nature qui l'entourait. Ainsi le fétichisme se trouve à la base même de l'évolution religieuse.

Herbert Spencer au contraire, frappé des difficultés de fait auxquelles se heurte cette théorie et ramenant toutes les formes religieuses au culte des mânes, ne pouvait y voir qu'un stade secondaire. D'après lui les fétiches sont honorés ou redoutés parce qu'ils recèlent les âmes des morts. De l'animisme de Tylor nous voici arrivés au mânisme absolu (V. ce mot).

3° *Critique.* — On voit au premier abord que ces théories reposent l'une comme l'autre sur plusieurs idées préconçues : postulat évolutionniste, préjugé logique d'un développement uniforme, toujours cohérent et rationnel. Il est en outre facile de démontrer que le fétichisme n'est pas du tout la religion des primitifs, fût-ce même à un stade secondaire.

Remarquons d'abord, avec Mgr Le Roy, « combien les conceptions simples, naïves, primitives, populaires, mais en même temps et jusqu'à un certain point rationnelles, diffèrent des théories compliquées, savantes, abstraites, systématiques, — et parfois ridicules, — qu'on nous a représentées comme étant la religion des peuples sauvages : naturisme, totémisme, mânisme, animisme, fétichisme, etc. Sans doute, on peut prendre l'une quelconque de ces expressions pour désigner leurs croyances et leurs cultes; le tout est de savoir ce qu'on entend mettre dedans... On voit que la « personnification » des éléments, des astres, des pierres, des arbres, des animaux, etc., est une pure méprise trop souvent faite et trop souvent acceptée, mais par d'autres que nos Noirs. » *Religion des Primitifs*, p. 169.

Est-il seulement légitime de rattacher le fétichisme à la religion ? Des observateurs qui connaissent bien les Noirs en doutent fortement. M. Delafosse, étudiant *Les Noirs* de l'Afrique (Paris, 1922), se prononce nettement en sens contraire : « La croyance à la vertu des fétiches et des talismans n'est pas une religion, ce n'est que l'un des aspects les plus apparents de l'universelle superstition. » En réalité ce qu'il y a de religieux dans le fétichisme, c'est la croyance animiste.

D'un autre côté le fétichisme n'est pas et ne peut pas être la religion des primitifs parce qu'il n'est pas et ne peut pas être un fait primaire. Tout d'abord il est loin d'exister chez tous les peuples arriérés ou sauvages. De grands groupes, parmi ceux mêmes qui se trouvent encore aux stades les plus élémentaires, l'ignorent complètement. Mgr Le Roy, qui connaît si bien les Sân, les Négrilles, les Négritos de l'Afrique centrale, ne l'y a pas rencontré. On ne le trouve pas non plus chez toutes les peuplades océaniennes ni chez toutes les tribus indiennes d'Amérique. On s'y est d'ailleurs souvent trompé. « Il faut se garder de prendre pour fétiches tous les objets que les nègres conservent et traitent avec respect. On ne peut juger sûrement s'il s'agit d'un fétiche qu'après de longues observations. On voit parfois des anthropologistes et des ethnographes citer comme fétichistes des peuples qui ne savent ce que c'est qu'un fétiche. A ce compte bien des personnes civilisées peuvent être considérées comme fétichistes. Que penser des objets conservés avec respect dans les musées et les collections, des drapeaux, des armes et des canons pris sur l'ennemi et religieusement gardés comme des trophées ? Quant aux pierres sacrées, ce ne sont pas nécessairement des fétiches. Elles peuvent marquer la place d'un ancien sanctuaire, d'un champ de bataille, le tombeau d'un roi, ou la frontière de deux tribus. » P. Bugnicourt, dans *Dict. Apol.*, t. I, col. 143.

Avant tout, le fétichisme ne peut être primitif parce qu'il suppose déjà établie la croyance aux esprits, Même lorsqu'on a toutes les raisons de le croire très ancien, il faut encore admettre un animisme antérieur. Le raisonnement de Max Muller est très simple et très juste : « Si un petit enfant nous présentait son chat et nous disait que c'est un vertébré, nous nous demanderions avec étonnement où il a entendu prononcer ce nom. Quand un adorateur de fétiches nous présente une pierre, et nous dit que c'est un dieu, notre première question doit naturellement être celle-ci : Où avez-vous trouvé ce nom de dieu et qu'entendez-vous par là ? » *Ursprung und Entwick. der Religion*, p. 254. C'est donc avec un très grand à-propos qu'Albert Réville, à cette occasion, fait remarquer « combien peu de rigueur scientifique préside aux catégories successives que l'école de Comte applique au développement religieux. »

4° *Fétichisme et idolâtrie.* — Cette dernière réflexion trouve une nouvelle application à propos de la théorie évolutionniste qui fait sortir l'idolâtrie du fétichisme. Il suffirait qu'à sa valeur de fétiche une image ajoutât les caractères d'un portrait de divinité, pour devenir une idole et être traitée comme un être à la fois vivant et tout-puissant. Mais le processus ainsi décrit suppose évidemment une idée préalable de la divinité. Il a, en plus, contre lui, d'être purement théorique. Ce ne sont pas les peuples les plus primitifs qui sont idolâtres; ceux-là ne sont pas dupes et ne prennent pas leurs fétiches pour des images de la divinité. Mgr Le Roy est là-dessus très affirmatif : « L'idolâtrie, au sens strict du mot, consistant dans l'adoration d'images données comme la représentation d'une divinité, ne paraît pas dans les religions primitives : on ne la discerne que plus tard, chez les peuples déjà cultivés, aux dispositions plus ou moins artistiques, et qui paraissent avoir été amenés peu à peu à confondre l'esprit avec la matière, l'élément avec son symbole, le dieu avec son image. » *Op. cit.*, p. 454.

Mgr Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1911; P. Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des religions*, Paris, 1922-1925.

P. Fournier.

FEUILLET Octave naquit à Saint-Lô, en 1821. De bonne heure il vint à Paris où il se livra à un travail acharné. Il se tourna d'abord vers le théâtre, qui lui

ménagea d'honnêtes succès, la plupart sans lendemain. En 1858, il publia son premier roman, *Le roman d'un jeune homme pauvre*. Cette fois le succès fut considérable, il n'est pas encore épuisé. Octave Feuillet avait trouvé sa voie, il s'y engagea résolument. En 1862, il fut élu de l'Académie Française. Peu après, l'impératrice Eugénie le faisait nommer bibliothécaire du palais de Fontainebleau. Il mourut à Paris en 1890.

De son œuvre dramatique il suffit de citer : *Le pour et le contre* (1853), marivaudage scabreux sur l'adultère; *La Crise* (1854), étude malsaine de pathologie nerveuse; *Le roman d'un jeune homme pauvre* (1858), qui eut autant de succès que le roman du même nom et le méritait. Le reste est parfaitement oublié. Son plus sûr titre de gloire aux yeux de la postérité, ce sont ses romans. Au milieu de la tourmente déchaînée par les romantiques d'un côté, les naturalistes et les réalistes de l'autre, il maintint haut et ferme l'idéal classique. Son style est limpide, élégant, d'une correction parfaite, d'une jolie teinte poétique, — ces mauvaises langues de Goncourt n'appelaient-ils pas O. Feuillet « le Musset des familles » ? Ses intrigues sont nouées savamment et habilement développées. Par exemple, si la morale est sauve dans *Le roman d'un jeune homme pauvre*, *L'histoire de Sybille* (1862), *Les amours de Philippe* (1877), *La Morte* (1886), etc., elle est assez malmenée dans *Monsieur de Camors* (1867), *Julia de Trécœur* (1872), *Un mariage dans le monde* (1875), *Honneur d'artiste* (1890), etc. On a reproché à Octave Feuillet et lui-même se vantait de ne peindre que « des sentiments exceptionnels »; cela en somme fut fort heureux, car, avec son scepticisme, ou plus exactement son ignorance de la morale religieuse, s'il avait imaginé de peindre des sentiments ordinaires et donc de donner des directives pratiques pour la généralité des lecteurs, c'eût été un désastre.

Léon Jules.

FÉVAL Paul naquit à Rennes en 1817. Il appartenait à une famille de magistrats, mais ne se sentait aucun goût pour les beautés du Code civil. Venu à Paris, à l'insu de sa famille, il fit paraître ses premiers écrits au *Nouvelliste*. Bientôt après il donnait *Le club des Phoques* à la *Revue de Paris*, puis *Le loup blanc* (1843). *Les mystères de Londres*, qu'il publia d'abord dans le *Courrier français*, consacrèrent sa réputation de romancier. Il la soutint par *Les compagnons du silence* (1847); *Le fils du diable* (1847); *Un drôle de corps* (1851); *La fée des grèves* (1851); *Le tueur de tigres* (1854); *Le poisson d'or* (1863); *La première aventure de Corentin Quimper* (1876); *Le Bossu*, dont il tira un drame émouvant qui eut un immense succès (1862) et qu'on joue encore aujourd'hui ; *Les puritains d'Écosse*, drame historique; *Le fils du diable* et *Les mystères de Londres* (1848), drames modernes qui furent moins goûtés que *Le Bossu ;* et nombre d'autres romans et nouvelles. Paul Féval rivalisait de fécondité et de popularité avec Alexandre Dumas père. Il ne valait pas beaucoup mieux au point de vue moral bien qu'il évitât les attaques trop vives contre la religion.

En 1876, sous le coup de revers de fortune et surtout grâce à sa femme, il se convertit. Il commença par racheter aux éditeurs les quelques 200 ouvrages qu'il avait publiés et se mit à les corriger en vue d'en donner une édition irréprochable. La maladie et la mort ne lui permirent pas de terminer cette écrasante besogne. En même temps, il publiait d'autres volumes, d'une inspiration nettement catholique : *Les étapes d'une conversion* en quatre parties : *La mort d'un père, Pierre Blot, Première communion, Le coup de grâce;* puis : *Corentin Quimper, Contes de Bretagne, Corbeille d'histoires, Romans enfantins, Veillées de famille, Veillées de vacances, Jésuites, L'hôtel Carnavalet, Le denier du Sacré-Cœur*, etc. Il va sans dire que ces romans et ceux qui ont été corrigés ont leur place toute marquée dans les bibliothèques catholiques.

Sans doute Paul Féval n'a rien d'un styliste, ni d'un psychologue, ni d'un penseur ; sa phrase manque de relief et d'accent, elle n'est pas toujours correcte ; ses personnages campés à la romantique sont tout d'une pièce comme ceux de V. Hugo par exemple ou de Dumas père; il ne leur prête aucune curiosité intellectuelle, aucun propos qui sente la réflexion philosophique ou le souci moral; ce sont d'honnêtes gens très braves, très généreux, très sympathiques, qui ne songent qu'à être heureux par la possession d'un amour sincère et qu'on est content de voir réussir. Mais, en revanche il y a une vie intense dans ces romans, un mouvement continuel, une verve endiablée, un entrain prodigieux, une richesse d'imagination inépuisable. On est saisi du premier coup, ému, entraîné et, bon gré mal gré, il faut aller jusqu'au bout du récit. C'est peut-être là, après tout, la première et la plus essentielle qualité du roman, — au moins quand on le considère comme un simple délassement, comme un amusement. De ce point de vue, les romans de Paul Féval doivent être mis au premier rang parmi les romans chrétiens.

Paul Féval mourut à Paris en 1887. Son fils a donné des romans et des drames d'une qualité inférieure et qu'il ne convient de mentionner que pour éviter qu'on ne les confonde avec ceux de son père.

Léon Jules.

FEYDEAU Georges naquit à Paris en 1862. Il était le fils d'Ernest Feydeau, romancier célèbre en son temps dont toutes les œuvres sont à l'*Index* et ne méritent pas d'autre mention. Les vaudevilles du fils ne valent pas mieux au point de vue moral, mais il faut convenir qu'on y découvre des qualités techniques de premier ordre : une imagination puissante, une verve et un entrain formidables, une prodigieuse habileté pour faire passer les inventions les plus cocasses, les situations les plus ridicules et déchaîner des rires inextinguibles. C'est cette merveilleuse *vis comica* qui fit le succès retentissant de *Tailleur pour dames* (1886); *Champignol malgré lui* (1892); *Un fil à la patte* (1894); *Le dindon* (1896); *La dame de chez Maxim* (1899); *Occupe-toi d'Amélie* (1908); *On purge Bébe* (1910); *Mais n'te promène donc pas toute nue* (1911); *Hortense a dit : Je m'en fous* (1916). etc. On regrette que tant de talent ait été gaspillé comme à plaisir en des œuvres si parfaitement immorales. M. Georges Feydeau est mort à Paris en 1921.

Léon Jules.

FIACRE (*Fiacrius*). — Originaire d'Irlande ou d'Écosse, Fiacre quitta son pays avec quelques jeunes gens et vint dans les Gaules : il obtint de saint Faron, évêque de Meaux, l'autorisation de se fixer dans la forêt de Breuil. Là il défricha un coin de terre, le transforma en jardin, se construisit une cellule et un oratoire. Tout son temps était partagé entre la contemplation et le travail manuel. Généreux envers les pauvres, il établit près de son ermitage un hôpital pour les étrangers et les malades. Il mourut le 30 août 670. Il est honoré comme le patron des jardiniers, on le représente d'ordinaire en habit religieux tenant une bêche à la main.

J. Baudot.

FIANÇAILLES. — On peut définir les fiançailles *une promesse mutuelle de mariage*. Un simple projet ne suffit pas pour qu'il y ait fiançailles; ni même une promesse qui ne serait faite que par l'une des parties, alors même qu'elle serait acceptée par l'autre. Il faut une promesse de part et d'autre, de sorte que le contrat soit strictement bilatéral, obligeant en justice les deux parties à contracter mariage.

Complètement ignoré par la loi française, le contrat de fiançailles peut cependant donner lieu devant les juges civils à une action en dommages-intérêts, lorsqu'un préjudice matériel ou moral a été causé au fiancé délaissé et que la rupture était injustifiée. Il en est à peu près de même en droit canonique, depuis le Code (1918) : « Une promesse de mariage (qu'elle soit unilatérale ou bilatérale) même valide, même si aucune raison n'empêche de la tenir, ne donne pas lieu à une action en vue de contraindre au mariage (*ad petendam matrimonii celebrationem*), mais seulement à une action en réparation des dommages qui auraient été causés effectivement (*ad reparationem damnorum si qua debeatur*) ». C. 1017, § 3.

Ce n'est pas le seul point sur lequel le Code ait modifié l'ancienne législation. Les fiançailles donnaient lieu avant 1918 à un double empêchement de mariage : un empêchement *prohibant* avec toute autre personne que celle à qui on s'était fiancé; un empêchement *dirimant* avec les consanguins au premier degré (mère, sœur, fille...) de cette personne. Ces deux empêchements ont désormais disparu.

Mais, si pour des raisons d'ordre public, l'Église a cru devoir limiter les effets juridiques des promesses de mariage, elle maintient toutefois que les fiançailles valides non légitimement dissoutes créent entre les fiancés un lien de justice les obligeant à s'épouser l'un l'autre.

Pour que les fiançailles soient valides (et la même législation s'applique à toute promesse, même unilatérale, de mariage) il faut tout d'abord que les fiancés sachent à quoi ils s'engagent, et qu'ils s'engagent sérieusement; il faut ensuite que le mariage projeté soit possible ou licite, au moins au moment où on entend le contracter. Mais cela ne suffit pas : lorsqu'il s'agit de baptisés, l'Église a prescrit, à peine de nullité, que les fiançailles auraient lieu par écrit (par écrit daté), et que cet écrit, signé conjointement par les parties contractantes, serait également contresigné ou par le curé (celui du lieu du contrat), ou par l'Ordinaire du lieu, ou au moins par deux témoins. Faute d'observer cette condition, les fiançailles seraient nulles non seulement au for extérieur, mais aussi au for de la conscience, en sorte que l'obligation d'épouser n'existerait pas. Prévoyant le cas où l'un ou l'autre des contractants ne saurait pas ou ne pourrait pas écrire, le Code détermine que dans ce cas, sous peine de nullité, il sera fait mention dans l'acte de cette circonstance, et qu'un témoin supplémentaire devra signer l'acte avec le curé, ou l'Ordinaire du lieu, ou les deux témoins, dont il a été question plus haut. C. 1017, § 1 et 2.

Une fois les fiançailles ainsi validement contractées, les fiancés doivent, à moins d'excuse légitime, s'épouser dans le délai qu'ils ont déterminé, ou que fixent les usages locaux et les convenances sociales. Ils se doivent l'un à l'autre de ne rien faire qui rende impossible ou moins désirable le mariage qu'ils se sont promis, et, suivant l'opinion la plus probable, toute faute consommée contre la chasteté avec une tierce personne constitue pour un fiancé ou une fiancée un péché spécial d'injustice à déclarer en confession.

Cependant l'obligation mutuelle de s'épouser cesserait en cas de dissolution légitime des fiançailles. Cette dissolution peut se produire soit par suite d'un empêchement canonique au mariage, soit par le consentement mutuel des fiancés, soit par l'entrée du fiancé dans les ordres, ou de l'un des deux en religion, soit par une dispense du Saint-Siège. Un fiancé est également délié de ses obligations quand l'autre se refuse au mariage dans les délais normaux, ou viole la foi promise, ou quand survient quelque fait nouveau (ou la connaissance d'un fait antérieur, mais jusque-là inconnu) qui, prévu ou connu, aurait certainement empêché les fiançailles. Ce fait peut concerner l'honorabilité d'un des fiancés, son état de fortune, sa santé, etc.

Nous ne dirons rien du rite des fiançailles, des présents et des gages qui les accompagnent ordinairement : il convient de se conformer sur ces différents points aux usages légitimes des lieux.

Bien qu'il n'y ait aucune obligation à faire précéder le mariage des fiançailles, il convient cependant de le faire : on évite ainsi toute malencontreuse précipitation; le sort des futurs en devient plus sûr, et on a mieux l'occasion de découvrir les empêchements, ainsi que l'antipathie toujours possible des caractères.

F. Cimetier.

Détails pratiques. — 1° Nous venons de voir que le témoin qualifié, pour les fiançailles, entendues au sens canonique, est le curé ou l'Ordinaire du lieu. « Mais le curé (ou l'Ordinaire) peut-il déléguer à un prêtre ses pouvoirs, comme il le fait en matière de mariage ? Un curé peut-il charger un de ses vicaires ou un autre prêtre de signer à sa place un acte de fiançailles comme témoin qualifié ? » M. P. Fourneret répond, *Le mariage chrétien*, Paris, 1919, p. 51, 52 : « S'il peut déléguer pour recevoir le consentement matrimonial, c'est parce que le droit le lui accorde expressément. Mais on ne peut étendre cette faculté au cas qui nous occupe. Le décret *Ne temere* n'en parle pas. De plus la S. Congrégation du Concile consultée sur ce point a répondu par la négative. Mais si le prêtre est délégué par l'Ordinaire lui-même *ad universalitatem causarum matrimonialium* comme cela a lieu dans le diocèse de Paris pour les premiers vicaires? Même dans ce cas, nous ne voyons pas qu'on puisse considérer le délégué comme témoin qualifié. On ne voit guère, d'ailleurs, comment une difficulté pourrait se produire pour les vicaires délégués *ad universalitatem causarum matrimonialium*. Il suffira que quelqu'un des amis qui accompagnent généralement les fiancés en pareille circonstance, ajoute sa signature à celle du prêtre pour que les fiançailles soient valides, ou que le prêtre s'adjoigne comme second témoin un de ses confrères, si les futurs désirent contracter leurs fiançailles secrètement. »

2° « En ce cas, poursuit M. Fourneret, p. 52, note 1, le prêtre aurait à examiner s'il doit prêter son ministère à un acte qui pourrait fort bien être déraisonnable. Le prêtre, fût-il le curé du lieu et celui des deux parties, *n'est aucunement tenu à intervenir* : 1. parce que les fiançailles ne sont pas nécessaires; 2. parce qu'elles peuvent être contractées sans le ministère d'aucun prêtre; 3. s'il n'est pas le curé, il a une raison de plus de ne pas s'y prêter, puisque c'est le curé qui est le témoin qualifié. »

3° Aucune cérémonie proprement dite ne s'impose au prêtre témoin de fiançailles. Il peut cependant, qu'il soit ou non dans une église, chapelle ou oratoire, en faire quelqu'une, s'il le juge à propos. Voici une formule dont plusieurs, en pareil cas, se servent, à Paris ou ailleurs.

Le prêtre dit au jeune homme :

N*, vous promettez devant Dieu que vous prendrez pour femme et légitime épouse en face de la sainte Église N*** ici présente, lorsque par elle vous en serez requis, s'il n'y a aucun empêchement légitime?**

— Je le promets.

Le prêtre dit ensuite à la jeune fille :

Et vous aussi, N*, vous promettez devant Dieu que vous prendrez pour mari et légitime époux en face de la sainte Église N*** ici présent, lorsque par lui vous en serez requise, s'il n'y a aucun empêchement légitime?**

— Je le promets.

Et le prêtre ajoute :

Et ego mutuam vestram promissionem recipio, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Répétons-le : pour la validité des fiançailles, cette cérémonie n'est pas nécessaire, pas plus qu'elle ne serait suffisante. Sont seules tenues pour valides et produisent leur effet canonique les fiançailles qui auront été contractées par écrit, et dont l'acte, daté, aura été signé par qui de droit. Le reste, si recommandable qu'il soit, est accessoire.

4° « Aucune formule spéciale, lit-on encore dans Fourneret, p. 49, 50, n'est imposée pour la rédaction de l'acte des fiançailles. Il n'est pas prescrit non plus qu'il soit écrit par l'un des intéressés ou par l'un des témoins, qualifié ou non, dont la signature est exigée. Il suffit que le document exprime clairement qu'il s'agit de fiançailles entre un tel et une telle. On peut concevoir, par exemple, que chacun des deux y déclare qu'il se fiance à l'autre, soit que la plume soit tenue successivement par chacun, ou seulement par un des deux, ou par un des témoins, ou même par une personne qui n'intervient pas aux signatures. L'acte peut prendre aussi la forme d'un procès-verbal analogue à l'acte qu'on dresse et qu'on fait signer après le mariage, et il est à prévoir qu'il prendra ordinairement cette forme quand les fiançailles seront contractées sous la signature du curé. » Remarquons, enfin, qu'il est prudent de marquer le lieu des fiançailles : ce détail peut avoir son importance, si le curé signe *seul* avec les intéressés, parce que sa *seule* signature, comme témoin, suffit si les fiançailles sont contractées sur le territoire de sa paroisse, et ne suffirait pas dans le cas contraire.

J. Bricout.

FICHTE Johann Gottlieb, philosophe allemand. Né en 1762, à Rammenau, dans la Lusace, il fut précepteur en Suisse, puis en Pologne. Professeur à l'Université d'Iéna, il excita contre lui un orage par la hardiesse de ses idées religieuses et fut contraint de fuir devant une accusation d'athéisme. Retiré à Berlin, il y donna des leçons privées; quand une université fut fondée dans cette ville, il y enseigna la philosophie, puis en devint le recteur. Après le désastre d'Iéna, il prononça ses *Discours à la nation allemande,* qui avaient pour but de relever les courages abattus et qui, exaltant dans les âmes le patriotisme, contribuèrent à préparer le soulèvement national de 1813. Il mourut à Berlin en 1814.

Citons parmi ses œuvres : la *Critique de toute révélation,* 1791; la *Théorie de la science,* 1795; la *Théorie du droit,* 1796; la *Théorie de la morale,* 1798; la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse,* 1806.

Fichte appartient à la lignée spirituelle de Kant, avec qui il entretint des relations personnelles et auquel il avait voué une vive admiration; mais il fut un disciple assez indépendant, et même, sur des points de capitale importance, un disciple nettement dissident. Avec lui commence cette phase de la philosophie allemande où la physionomie du criticisme kantien se modifie profondément, puisque son agnosticisme métaphysique fait place au dogmatisme le plus hardi et que son dualisme se résout finalement en un monisme idéaliste et panthéistique.

En quête d'un principe absolu d'unité, Fichte supprime la *chose en soi,* cette matière indéterminée et inconnaissable, cet objet irrationnel que Kant n'avait maintenu qu'au prix d'un illogisme et qui soulevait d'insolubles problèmes quand on essayait d'expliquer son accord avec la pensée. Celle-ci seule existe; il n'y a que l'esprit, duquel vient et la matière et la forme de la connaissance; le Moi produit tout ensemble les phénomènes sensibles et les concepts, il est la seule réalité, il se pose comme absolu. Il est vrai qu'en se posant et pour se poser, il s'oppose le Non-Moi qui le limite et le détermine; mais ce Non-Moi ne consiste pas dans une réalité extérieure avec laquelle l'esprit soutiendrait un rapport inintelligible; il est le produit d'une imagination créatrice et inconsciente, produit que le Moi amène peu à peu par son progrès à la lumière de la conscience. Le rapport du Moi et du Non-Moi se transforme donc en un rapport intérieur de l'esprit avec lui-même; car le Non-Moi n'est autre chose que les différents *arrêts* du Moi, les *chocs* qu'il subit dans le développement infini de son essence.

Fichte se sépare encore sensiblement de Kant sur le terrain moral et religieux. Quoiqu'il s'indignât du procès d'athéisme qui lui fut intenté, il ne garde de Dieu que le nom et le confond simplement avec l'ordre moral. Dieu, dit-il, n'est pas un être, une personnalité; car il serait alors une existence finie au lieu d'être le devoir infini qui dépasse toute limite. Dieu est l'idéal que nous devons toujours avoir devant les yeux et à la réalisation duquel tous nos efforts doivent tendre; faire ce qu'on doit, voilà pour nous le divin; qui croit au devoir croit à Dieu et participe déjà à la vie éternelle. Sur la fin de sa vie, il semble que les idées du philosophe se soient modifiées, et qu'il ait substitué à ce panthéisme moral un panthéisme métaphysique peu éloigné de celui de Proclus et de Plotin; au lieu de restreindre la notion de Dieu à l'ordre moral, il tend à absorber l'ordre moral dans le divin et place le souverain bonheur dans la réunion avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Un et l'Absolu.

Un mot seulement, pour finir, sur son rôle patriotique et social. Qu'il ait souffert de l'abaissement de son pays et travaillé avec passion à l'affranchir de la domination étrangère, c'est pour lui un titre de gloire; mais la raison l'approuvera-t-elle d'avoir, à cet effet, cultivé dans l'âme allemande les germes d'un orgueil démesuré ? Il inculqua à l'Allemagne la croyance à sa prétendue mission divine; par sa théorie du « peuple élu », il fut l'un des promoteurs de ce pangermanisme dont les ambitions, croissant jusqu'au délire, aboutirent à la catastrophe et aux monstrueux excès de la dernière guerre.

Xavier Léon, *La philosophie de Fichte,* Paris, 1902; *Fichte et son temps,* en cours de publication : les deux premiers volumes sont parus, Paris, 1922, 1924.

Eug. Lenoble.

FICIN MARSILE (1433-1499), ordonné prêtre vers la quarantième année, chanoine de la cathédrale de Florence où il fut enseveli. Ses œuvres comprennent : des traductions, surtout de Platon et des néo-platoniciens, des écrits philosophiques et théologiques, un recueil de lettres. Le « culte » de Ficin pour Platon fut « excessif, mais non pas autant qu'on l'a dit, » et si les académiciens de Florence canonisèrent Platon, ce fut « dans le sens où le Moyen Age avait canonisé Virgile ». F. Vernet, *Dict. de théol. cath.,* t. v, col. 2286, conclut son étude sur ce sujet dans les termes suivants : « Le platonisme de Ficin fut ardent, exorbitant. Il faut lui reprocher des interprétations inexactes, des exagérations de pensée ou d'expression, des outrances périlleuses d'enthousiasme. Mais ce ne fut pas un paganisme déguisé ou qui s'ignore. » Il a du christianisme une conception très pure, il s'en fait l'apologiste, et il n'aime rien tant que de prier. Ne doit-on pas lui être reconnaissant d'avoir travaillé « à dissocier l'antiquité et le paganisme, à faire servir au christianisme la sagesse antique » ?

C. Huit, *Le platonisme pendant la Renaissance,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* Paris, 1895-1896.

J. Bricout.

FIDÉISME, système qui exagère le rôle de la foi au détriment de la raison. — I. Exposé. II. Histoire. III. Appréciation.

I. Exposé du fidéisme. — Pour atteindre le vrai, l'homme dispose normalement de sa raison. Il s'en faut pourtant que ce soit là un instrument d'appréhension absolument adéquat à l'objet de nos connaissances ou toujours infaillible dans ses résultats. Le sentiment de ce déficit a engendré par réaction un appel aux puissances intuitives, qui porte dans l'histoire le nom spécial de fidéisme.

Cette doctrine se caractérise donc en premier lieu par un élément négatif, qui en est souvent la forme la plus saillante ou la plus remarquée, la critique de l'intelligence. Mais, sous peine de tomber dans le scepticisme ou l'agnosticisme, il faut bien reconnaître à l'homme d'autres sources de savoir. Aux procédés dialectiques de la raison discursive le fidéisme oppose sous différents noms des moyens extra-rationnels qui permettraient à l'esprit de saisir immédiatement son objet.

On peut concevoir que cet intuitionnisme s'applique à tous les domaines de notre connaissance, et le fidéisme est alors un système philosophique où la « foi » s'entend de tout mode naturel de perception autre que la raison raisonnante. Mais il est surtout réservé en matière de connaissance religieuse, et c'est alors la foi proprement dite ou foi théologale qui est chargée de suppléer la démonstration rationnelle. Dans la conception intellectualiste, c'est à la raison qu'il appartient de prouver d'abord l'existence de Dieu et autres prémisses de la religion naturelle, puis la divinité même du christianisme. Au contraire, le fidéisme tient qu'ici la raison est inopérante et que cet ordre de choses n'est accessible qu'à la foi, qui devient ainsi la source unique et le suprême critérium du vrai.

Plus modérés, d'autres admettent la possibilité et l'utilité de certaines opérations rationnelles, mais n'acceptent pas que leur valeur dépasse celle de la simple probabilité. A cette nuance mitigée du système on donne parfois le nom de semi-fidéisme. De toutes façons, dans la langue de la théologie catholique, le fidéisme est un terme de « logique surnaturelle », lié à la question précise des fondements intellectuels de la foi.

Il suffit de mentionner pour mémoire une acception toute différente créée dans le protestantisme français par Eug. Ménégoz, qui emploie ce mot au sens dogmatique, pour désigner la doctrine ultra-libérale où le salut est rattaché, indépendamment de toutes les croyances positives, à la seule confiance en Dieu.

II. Histoire du fidéisme. — Sous sa forme la plus générale, le fidéisme est une très vieille tendance de l'esprit, dont on retrouve périodiquement la trace à toutes les époques. Mais c'est seulement dans les temps modernes que le procès systématique de l'intelligence a fait naître le fidéisme proprement dit.

Il entrait dans les principes essentiels de la Réforme. D'une part, en effet, le protestantisme se caractérise par une conception absolument pessimiste de la déchéance originelle, qui consisterait en une corruption radicale de notre nature. En conséquence, de même que la volonté humaine est nécessairement vouée au mal, l'intelligence l'est à l'erreur, et c'est surtout dans la connaissance de Dieu et des choses divines que se manifeste son incurable aveuglement.

Tandis que ce pessimisme religieux établissait les bases négatives du fidéisme, la conception protestante du salut en posait les fondements positifs. A la place de la raison impuissante, c'est le Saint-Esprit qui illumine les âmes pour leur donner le sens de Dieu et de leurs destinées. Ce mysticisme trouvait un point d'appui dans le dogme capital de la justification, qui s'obtiendrait par la foi seule. Et la foi dans le système des réformateurs s'entend, non pas d'une connaissance, mais d'un pur sentiment d'abandon à Dieu. Voir Justification.

Aussi le protestantisme a-t-il été marqué, tout le cours de son histoire, par un mouvement de vive opposition à la raison. La seule apologétique qu'il pût et voulût connaître est celle qui exploite les données subjectives de l'expérience religieuse. Tout au plus l'argumentation rationnelle était-elle admise à jouer un rôle subsidiaire, après que l'âme était déjà mise en possession de la vérité par la grâce de la foi divine.

Le jansénisme a répandu dans l'Église un semblable état d'esprit, dont Pascal fut le plus illustre représentant. On sait à quel point il se préoccupe d'humilier la raison et d'affirmer la vanité de ses efforts pour conduire les hommes à Dieu. Il est vrai que cette sévérité s'entend plus d'une fois du point de vue pratique qui est surtout le sien; mais on ne saurait contester qu'elle soit érigée en principe. « Dieu, dit-il, *Pensées*, petite édition Brunschwicg, p. 446, est un Dieu caché et, depuis la corruption de la nature, il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée. » Cet anti-intellectualisme et le rôle que par contraste il attribue au « cœur » ou au « sentiment », *ibid.*, p. 458-460, donnent à sa philosophie religieuse une tournure nettement fidéiste.

Mais le fidéisme doctrinal est surtout un fruit du XIXe siècle. Il est né dans les milieux croyants par un besoin d'opposition à la débauche de rationalisme qui avait marqué la fin du XVIIIe siècle, et une défiance progressive de la raison entretenue par la critique de Kant en a de plus en plus assuré le crédit. Sa première et sa plus complète forme lui fut donnée par Bautain, voir t. I, col. 678-679, qui, non content de relever les mécomptes de l'intelligence, a méthodiquement développé la théorie de l'illumination divine, de manière à en tirer tout un système philosophique et religieux. Ruinée dans son ensemble par les censures de l'Église, cette conception devait survivre en beaucoup de ses détails et l'on a pu en retrouver l'inspiration chez certains partisans exclusifs du dogmatisme moral.

De plus, c'est aujourd'hui la philosophie tout entière qui est menacée par une vague d'intuitionnisme, où sombrent les concepts traditionnels de science, de raison et de vérité.

III. Appréciation du fidéisme. — Quoi qu'il en soit de ses titres dans le domaine purement philosophique, on voit que le fidéisme intéresse directement la question de la certitude en matière religieuse, qu'il entraîne d'inévitables répercussions sur le rôle de l'apologétique et la notion même de la foi. C'est pourquoi l'Église est intervenue de bonne heure pour en prévenir les dangers.

En définissant le dogme de la chute, le concile de Trente a précisé, contre les excès du protestantisme, que, si la nature humaine en a reçu de profondes blessures, elle n'en fut pourtant pas entamée dans ses œuvres vives. Voir Péché originel. Ce qui enlevait au fidéisme le fondement dogmatique dont il entendait se prévaloir. Il y a donc place dans l'économie du christianisme pour une vérité naturelle et pour une action de l'intelligence en vue de la percevoir. C'est ce rôle normal de la raison que le développement même du fidéisme catholique au XIXe siècle fournit à l'Église l'occasion de revendiquer.

Sans avoir été l'objet d'une condamnation formelle, Bautain fut invité par le Saint-Siège, le 18 novembre 1835, puis de nouveau le 8 septembre 1840, à souscrire six propositions contraires à sa doctrine. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1622-1627. Il dut les repren-

dre encore une fois, sous une forme plus abrégée, le 26 avril 1844.

Les quatre premières portent sur les détails les plus saillants de sa philosophie religieuse, qui sont aussi les thèmes fondamentaux de l'apologétique chrétienne: existence et perfections de Dieu, divinité de la révélation mosaïque, mission divine et résurrection du Christ. Sur tous ces points il est enseigné que le raisonnement peut aboutir à une véritable certitude. Des conclusions les deux dernières remontent aux principes et formulent, par conséquent, la pensée générale de l'Église. « Sur ces diverses questions la raison précède la foi et doit nous y conduire. » Prop. 5. En effet, « bien que la raison ait été affaiblie et obscurcie par le péché originel, elle garde cependant assez de lumières et de forces pour nous mener avec certitude », prop. 6, à la connaissance des fondements de la religion et du christianisme.

Quelques années plus tard (11 juin 1855), de semblables propositions furent infligées à Bonnetty, voir t. I, col. 881-882, que son traditionalisme menait aux mêmes erreurs. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1649-1652. C'est par opposition à ces diverses tendances que le concile du Vatican affirme en général les droits de la raison, et tout particulièrement en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Const. *Dei Filius*, c. II et IV, *ibid.*, n. 1785, 1795, 1806. Les papes récents ont rappelé ces enseignements à l'encontre du modernisme et, pour parer au principe même de l'erreur fidéiste, n'ont pas cessé de recommander aux philosophes comme saine et sûre la doctrine de saint Thomas.

Cette insistance de l'Église à défendre la raison contre ses propres excès est de tous points remarquable. Autant il serait excessif de prétendre que l'intelligence humaine soit pratiquement capable d'être à elle seule le guide efficace de l'humanité, voir Révélation, autant il faut maintenir qu'elle a le pouvoir et le devoir d'établir les bases de la religion naturelle et de la révélation chrétienne. Sous prétexte d'exalter la puissance de la foi, le fidéisme la réduisait à n'être qu'un sentiment subjectif, c'est-à-dire dénué de tout fondement. La foi catholique ne peut sans se détruire elle-même renoncer à la charge et au bienfait du contrôle rationnel.

S. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. de théolog. cath.*, t. VI col. 174-194; J. Bellamy, art. *Bautain*, *ibid.*, t. II, col. 481-483; E. Dublanchy, art. *Bonnetty*, *ibid.*, col. 1019-1026; de Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904; E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 23-61, 118-148; *Le pragmatisme religieux de Pascal*, *ibid.*, t. V, 1925, p. 58-93.

J. Rivière.

FIDÈLE DE SIGMARINGEN (*Fidelis*). — Marc Rey ou Reyd, né à Sigmaringen (Allemagne), de parents catholiques, manifesta dès l'enfance un goût décidé pour les choses de Dieu. Après des études de droit à Fribourg et un voyage de six années à travers l'Europe, il exerça la profession d'avocat en la ville de Colmar. La crainte d'y commettre des injustices le détermina à entrer chez les capucins de Fribourg. Cependant, avant d'exécuter ce dessein, il alla à Rome pour se préparer aux saints ordres et reçut la prêtrise en 1612, à l'âge de trente-cinq ans. Admis ensuite au noviciat de Fribourg, il y reçut le nom de Fidèle.

La Providence le destinait à remplir de grands emplois dans son ordre; il fut nommé gardien du couvent de Weltkirchen et opéra dans cette ville d'étonnants changements par ses prédications. Sur la demande de la Congrégation de la Propagande, il fut désigné ensuite pour diriger la mission chez les Grisons. Il quitta Weltkirchen en déclarant aux habitants qu'ils ne le reverraient plus, parce qu'il était appelé à donner sa vie pour Notre-Seigneur. Dans sa nouvelle mission, le P. Fidèle montra tout ce qu'on pouvait attendre de son zèle. Les protestants résolurent d'arrêter à tout prix ses triomphes d'évangélisation. Sans s'effrayer de leurs menaces, le P. Fidèle songea à se disposer à la mort. Le 24 avril 1622, il entra au bourg de Grisch, se confessa au Père qui l'accompagnait, célébra la sainte messe, parla au peuple avec une force et une conviction qu'on ne lui connaissait pas : à la fin de son discours, il tomba en extase et Dieu lui révéla qu'il mourrait ce jour-là même. Dans la soirée il se rendit à Sévis, assembla les catholiques. A la fin de son sermon, un cri : « Aux armes », poussé au dehors de l'église, émut l'auditoire. Les troupes impériales venaient forcer les Grisons dans leurs postes. Fidèle, sorti de l'église, se trouva entouré par vingt soldats hérétiques qui, après l'avoir insulté, le frappèrent mortellement. Le saint religieux put encore prononcer des paroles de pardon pour ses bourreaux, puis il tomba mort sous un dernier coup de massue. De nombreux miracles ont amené sa béatification par Benoît XIII en 1729 et sa canonisation par Benoît XIV en 1745. C'est le premier martyr de la Propagande.

J. Baudot.

FIDÈLES. — On appelle fidèles tous ceux qui, incorporés à l'Église par le baptême, lui demeurent unis par la foi. Ce terme désigne pourtant plus spécialement les laïcs, membres de l'Église, par opposition aux clercs et aux religieux. — I. Droits des fidèles. II. Devoirs des fidèles. II. Place et rôle des fidèles dans les cérémonies religieuses. IV. Dans l'administration des biens d'Église.

I. Droits des fidèles. — 1. *Droit aux biens spirituels.* — Les laïcs ont le droit de recevoir du clergé, en conformité avec les règlements de l'Église, les biens spirituels et tout spécialement les secours nécessaires au salut. C. 682. C'est par cette *déclaration des droits* du fidèle que s'ouvre la partie du Code de droit canonique consacrée aux laïcs.

2. Le canon 684 complète cette déclaration par l'affirmation du droit d'*association*. « Les fidèles sont dignes de louange, s'ils se font inscrire dans les associations érigées par l'Église ou du moins recommandées par elle. » Indépendamment des sociétés religieuses proprement dites, l'Église peut en effet ériger elle-même de pieuses associations de fidèles ayant pour but la perfection de leurs membres, ou l'exercice de la piété ou de la charité, ou l'accroissement du culte public; elle peut aussi, sans les ériger elles-mêmes, les approuver, et par là les reconnaître et les recommander. C. 685 et 686. Seules les associations érigées par elle acquièrent dans l'Église la personnalité juridique. Nous avons exposé au mot Confréries la législation de l'Église relative aux associations des fidèles, à l'exception des Tiers Ordres qui auront leur article à part. Le même canon 684, qui recommande aux fidèles les associations érigées par l'Église ou du moins recommandées par elle, les met en garde contre « les associations secrètes, condamnées, séditieuses, suspectes, ou qui cherchent à se soustraire à la légitime vigilance de l'Église. »

II. Devoirs des fidèles. — 1° Les fidèles doivent observer les *commandements de l'Église*. Voir aux articles spéciaux : Abstinence et jeune, Dimanches et Fêtes, Confession, Communion, l'exposé de ces commandements.

2° Les fidèles doivent au clergé *déférence et respect*. L'Église est en effet, de droit divin, une société hiérarchique composée de *clercs*, à qui seuls peuvent être donnés des pouvoirs d'ordre et de juridiction, et de *laïcs*. Après avoir rappelé ces vérités (c. 107, 108,

118) le Code de droit canonique en conclut que tous les fidèles doivent aux clercs le respect — compte tenu de leur rang dans la hiérarchie, et de leurs emplois — et qu'ils commettraient le délit de sacrilège en se rendant coupables d'injure réelle à leur égard. C. 119. Les laïcs ne doivent gêner en rien la liberté canonique des élections ecclésiastiques : toute ingérence abusive de leur part rendrait nulle *ipso jure* ces élections. C. 166.

Dans les curies diocésaines, les huissiers régulièrement ne peuvent être que des laïcs, c. 1592. Au contraire, les laïcs ne peuvent être notaires qu'à défaut de clercs, c. 373, § 3, et jamais ils ne peuvent être arbitres dans les causes ecclésiastiques, c. 1931.

3° Les fidèles doivent, si l'Église le leur demande, *subvenir* aux besoins du clergé, de l'exercice du culte et des œuvres. C'est ce que déclare le c. 1496 : « L'Église a le droit, indépendant du pouvoir civil, d'exiger de ses fidèles ce qui est nécessaire au culte divin, à l'honnête entretien du clergé et des autres ministres, et aux autres fins qui lui sont propres ». Dans la Ire épître aux Corinthiens, dans ce chapitre IX où il se défend de rien réclamer pour lui, saint Paul établit très nettement cette obligation de conscience pour les fidèles de venir en aide à leurs pasteurs. « Qui jamais fait campagne à ses propres frais ? Qui est-ce qui plante une vigne sans se nourrir de son fruit ? Qui est-ce qui prend soin d'un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau ? » Cette obligation de droit naturel la loi mosaïque l'avait confirmée. « Parlé-je seulement selon les usages humains, ou la Loi ne le dit-elle pas aussi ? Oui, dans la loi de Moïse il est écrit : Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. Dieu se met-il en peine des bœufs, ou n'est-ce pas, à le bien prendre, de nous qu'il parle ? Oui, c'est à notre sujet qu'il a été écrit que celui qui laboure doit le faire avec espérance et que celui qui bat le blé doit être soutenu par l'espérance d'en jouir. Si nous avons semé chez vous les biens spirituels, est-ce une grosse affaire si nous récoltons vos biens matériels? Si d'autres jouissent de ce droit sur vous, n'y avons-nous pas plus de titres ? » Saint Paul se réjouit de n'avoir pas usé de ce droit, d'avoir gagné sa vie par le travail de ses mains, d'avoir tout enduré pour ne pas mettre obstacle à l'Évangile du Christ; mais il revendique hautement ce droit pour les ministres du culte. « Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent les fonctions sacrées vivent du temple, que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? De même aussi le Seigneur a ordonné à ceux qui prêchent l'Évangile de vivre de l'Évangile. »

Nous savons, par saint Paul lui-même et par les Actes des Apôtres avec quelle abondance de charité les premiers chrétiens se dépouillaient pour leurs pauvres et pour leurs pasteurs. Suivant les circonstances de temps et de lieux, les fidèles, au cours des siècles, se sont acquittés de cette obligation en payant les *dîmes* et les *prémices*, en acquittant les *taxes* et *impôts* légitimement établis, en faisant des *fondations pieuses*, des *donations* entre vifs ou par testament, etc. (Voir Biens, t. I, col. 835-838). Ce devoir est d'autant plus urgent de nos jours, en France surtout, que l'Église a été dépouillée de la majeure partie de ses biens, et qu'elle ne peut compter que sur la générosité volontaire de ses fidèles.

4° Les fidèles doivent *aider le clergé* dans les œuvres d'enseignement religieux, de préservation, et de conquête. Cette aide laïque est de plus en plus nécessaire, en France du moins où les prêtres ne peuvent suffire à la tâche. Il est sans doute difficile de préciser cette obligation; elle dépend de tant de circonstances! Mais pour plusieurs elle est réelle : et nous ne parlons pas seulement d'une contribution financière aux œuvres, mais d'une coopération personnelle à l'apostolat, sous l'une des formes que les circonstances indiqueront (catéchismes, patronages, visites des pauvres, etc.). Voir le *Compte rendu du Congrès diocésain de Paris*, en 1925.

III. Place et rôle des fidèles dans les cérémonies religieuses. — 1° Une place spéciale, en tenant compte des règles liturgiques, peut être assignée aux autorités civiles dans l'église, suivant leur dignité et l'importance de leur emploi. Quant aux autres fidèles, aucun ne devrait avoir dans l'église une place réservée pour lui ou pour les siens, sans le consentement exprès de l'Ordinaire du lieu. L'Ordinaire ne donnera son consentement que si par ailleurs il a été suffisamment pourvu au placement commode des autres fidèles, et il pourra toujours, pour un juste motif, révoquer cette concession, quelque ancienne qu'elle puisse être. C. 1263. L'entrée de l'église doit être absolument gratuite, du moins s'il s'agit d'y prendre part à une cérémonie du culte (*ad sacros ritus*), et toute coutume contraire est réprouvée par le droit. C. 1181. Néanmoins cette règle n'empêche pas qu'il soit permis d'exiger une certaine rétribution pour l'usage des *bancs* et des *chaises* dont les fidèles désireraient se servir.

2° Au cours des cérémonies religieuses, il serait à désirer que, conformément à l'ancienne discipline, les femmes dans l'église soient séparées des hommes, c. 1262, § 1. Que la cérémonie ait lieu dans une église, ou hors d'une église, les hommes doivent régulièrement y assister tête nue, à moins que des circonstances particulières ou les mœurs du pays ne s'y opposent; quant aux femmes elles doivent y avoir la tête couverte, et être modestement vêtues, surtout lorsqu'elles s'approchent de la sainte table, c. 1262, § 2.

3° Bien que l'habit clérical soit exclusivement réservé en principe aux ecclésiastiques tonsurés (ou du moins à ceux qui sont au séminaire, ou qui, légitimement hors du séminaire, se préparent aux Ordres sous la conduite d'un prêtre pieux et capable à qui l'Ordinaire les a confiés, c. 972, § 2), sont cependant autorisés à porter l'habit ecclésiastique les laïcs légitimement attachés au service d'une église : ils ne peuvent pourtant le porter que dans cette même église, ou lorsqu'ils s'acquittent, hors de cette église, d'un ministère ecclésiastique (v. g. un chantre accompagnant un enterrement). C. 863.

4° Au cours des cérémonies religieuses, il est à désirer que le peuple ait une part aussi active que possible.

En prescrivant la restauration du chant grégorien (22 novembre 1903), Pie X exprimait le désir « que de nouveau les fidèles prennent comme autrefois une part plus active dans la célébration des offices ». Exprimé à l'occasion du chant ce désir est cependant plus général, et certains ont cru y répondre en instituant ce qu'on a appelé des messes dialoguées, dans lesquelles tous les fidèles, à haute voix, disent les réponses de la messe. Questionnée à ce sujet, la Congrégation des Rites, en interdisant aux fidèles de dire à voix haute ce que le prêtre doit dire à voix basse, s'est contentée, pour le reste, de refroidir cette ardeur d'innovation : « Ce qui en soi est permis, n'est pas toujours expédient. » *Quæ per se licent non semper expediunt* (4 août 1922). Ce n'est pas une condamnation, mais ce n'est pas non plus un encouragement.

Inutile de rappeler qu'il n'est pas permis à un laïc de prêcher dans une église, c. 1342, § 2.

5° En principe, les femmes ne devraient pas être admises à faire partie du chœur ou de la maîtrise; cependant d'après une réponse du 17 janvier 1908, on peut permettre à des femmes et à des jeunes filles, occupant dans l'église des bancs déterminés, séparés de ceux des hommes, de chanter non seulement en

dehors des fonctions strictement liturgiques des hymnes ou des chants en langue vulgaire, mais aussi les parties invariables de la messe. La Congrégation des Rites ajoutait toutefois que dans les cathédrales et autres églises où l'on fait l'office de chœur, le chant *exclusif* des femmes ne serait admis que pour un motif grave dont l'Ordinaire serait juge. Quant aux autres églises, ce sont surtout les hommes et les enfants qui, parmi les fidèles, sont invités à prendre part au chant, mais sans exclure les femmes et les jeunes filles, là surtout où les hommes et les enfants font défaut. *A. S. S.*, XLI, p. 116. Une réponse postérieure du 18 décembre 1908, *A. A. S.*, I, p. 175, demande que, dans les chœurs de chant, les hommes soient tout à fait séparés des femmes et des jeunes filles et que tout inconvénient soit écarté. *Viri a mulieribus et puellis omnino sint separati, vitato quolibet inconvenienti, et onerata super his Ordinariorum conscientia.*

IV. Role des fidèles dans l'administration des biens de l'Église. — L'Église prévoit que les laïcs peuvent avoir leur rôle dans l'administration des biens ecclésiastiques, c. 1521, § 2. Voir Biens ecclésiastiques, t. I, col. 839. Toutefois l'administration de ces biens doit toujours être faite au nom de l'Église par un administrateur ecclésiastique, c. 1182. Tous ensemble, clercs et laïcs, forment alors — avec cet administrateur ecclésiastique ou celui qui tient sa place, et sous sa présidence — ce que le droit appelle le *Conseil de fabrique*, c. 1183, § 1. Les membres de ce Conseil (à moins d'une réglementation légitime différente) sont nommés par l'Ordinaire ou son délégué, et peuvent être révoqués par lui pour un grave motif, *ibid*, § 2.

Ayant exposé ailleurs les devoirs des administrateurs de biens ecclésiastiques en général (*loc. cit.*), nous n'avons à utiliser ici que le can. 1184 relatif au Conseil de fabrique. « Il ne doit s'ingérer en aucune manière, dit le Code, dans tout ce qui regarde le ministère spirituel, notamment l'exercice du culte dans l'Église. » Remarquons en passant que ce qui a permis à Pie XI d'autoriser en France les Associations diocésaines en 1923, alors qu'en 1906 Pie X avait dû condamner les Associations cultuelles, c'est que ces dernières avaient aussi pour objet « l'exercice du culte » alors que les diocésaines ont seulement pour but « de subvenir aux *frais* et à l'*entretien* du culte catholique » et non à son exercice. Les statuts des diocésaines ont de plus été rédigés de telle sorte que « l'autorité des évêques sur les biens nécessaires à l'Église, particulièrement sur les édifices sacrés, » y ont été entièrement sauvegardés, comme l'avait demandé Pie X.

Par application du même principe, le Conseil de fabrique ne doit pas s'occuper davantage de la réglementation des sonneries de cloches, de la police intérieure de l'église ou du cimetière, de ce qui concerne dans l'église les quêtes, les publications, ou tous autres actes intéressant d'une manière quelconque le culte divin ou l'ornementation de l'église, de la disposition matérielle des autels, de la table de communion, de la chaire ou tribune servant aux annonces ou prédications, des orgues, de la place assignée aux chantres, des chaises, des bancs, des troncs pour les quêtes, et de toutes autres choses servant à l'exercice du culte religieux. Le Conseil de fabrique n'a pas qualité non plus pour admettre ou rejeter des vases sacrés, ornements, et autres objets destinés au culte , à l'ornementation, ou à un autre usage, dans l'église ou dans la sacristie; ni pour s'occuper des livres paroissiaux, ou autres documents intéressant les archives paroissiales, qu'il s'agisse de leur rédaction, de leur conservation, du lieu où on doit les garder, etc.

Seul le recteur de l'église a le droit de nommer les sacristains, chantres, organistes, enfants de chœur, sonneurs, fossoyeurs, et autres employés; sur ce point cependant, les coutumes et conventions légitimes doivent être observées, et l'Ordinaire a toute autorité pour réglementer ces nominations. C. 1185.

— *Lorsqu'une église a besoin de réparations, à qui incombe-t-il de les faire?* — Le can. 1186 pose d'abord en principe qu'il faut s'en tenir aux coutumes et conventions particulières légitimes, et que si ces réparations sont à la charge d'une personne déterminée (physique ou morale), même en vertu d'un texte de loi civile, cette personne est tenue de faire lesdite réparations. Ce principe une fois sauf :

1. S'il s'agit d'une église *cathédrale*, l'obligation de la réparer incombe d'abord à la fabrique elle-même qui prendra sur ses biens les sommes disponibles, sans entamer la part nécessaire à la célébration du culte divin, et à l'administration ordinaire de l'église; — puis à l'évêque et aux chanoines, en proportion de leurs revenus, déduction faite toutefois des sommes nécessaires à leur honnête entretien; — enfin aux diocésains : toutefois l'Ordinaire du lieu les engagera plutôt par la persuasion que par la contrainte à donner, suivant leurs ressources, les subsides nécessaires.

2. S'il s'agit d'une église *paroissiale*, l'obligation de la réparer incombe d'abord à la fabrique de l'église, dans les mêmes conditions que ci-dessus; — ensuite au patron de l'église; — puis à ceux qui perçoivent quelques revenus provenant de cette église : c'est à l'Ordinaire de taxer ces bénéficiers en proportion de leurs revenus; — enfin aux paroissiens : toutefois, comme il a été dit plus haut, l'Ordinaire du lieu usera plutôt d'exhortations que de contrainte à leur égard.

3. S'il s'agit d'*autres* églises, on observera, toutes proportions gardées, les mêmes règles.

F. Cimetier.

FILLION Louis-Claude, né en 1843 à Autun (Saône-et-Loire). Prêtre de Saint-Sulpice, consulteur de la Commission biblique pontificale, professeur d'Écriture sainte aux grands séminaires de Reims, de Lyon, et à l'Institut catholique de Paris. Outre de nombreux articles parus dans la *Revue du clergé français*, la *Revue apologétique*, le *Dictionnaire de la Bible*, etc., il a publié maints ouvrages, qui ont obtenu un grand et légitime succès; entre autres : *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, 1881-1914; *Introduction générale aux Évangiles*, 1889; *Évangile selon saint Matthieu*, 1878; *Évangile selon saint Marc*, 1879; *Évangile selon saint Luc*, 1882; *Évangile selon saint Jean*, 1886; *Le Nouveau Testament*, 1912-1921; *Atlas archéologique de la Bible*, 1886; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, 1884; *Atlas géographique de la Bible*, 1890; *Saint Pierre*, 1906; *Saint Jean l'Évangéliste*, 1907; *Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1909-1910; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (couronné par l'Académie française), 1911; *Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après les évangiles*, 1921; *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1922; *L'étude de la Bible*, 1922.

J. Bricout.

FIN DU MONDE, épisode central des fins dernières. — I. Notion. II. Réalité. III. Modalités IV. Échéance.

I. Notion de la fin du monde. — D'une manière générale, la « fin du monde » signifie que l'ordre actuel des choses n'est pas destiné à durer éternellement, mais qu'il doit avoir un terme pour faire place à un état définitif.

Cette idée est elle-même susceptible d'une double application, suivant qu'elle se vérifie dans l'ordre cosmique par la fin matérielle de l'univers, ou dans l'ordre anthropologique par la clôture des destinées humaines sur cette terre. Les deux présentent des

affinités certaines et l'on s'explique par là que la tradition chrétienne, à la suite de l'Écriture, les ait toujours plus ou moins étroitement solidarisées. A l'analyse, elles se révèlent néanmoins d'importance fort inégale.

C'est sur la ruine du cosmos que beaucoup portent surtout leur attention. Maintes pages de la Bible la décrivent, en effet, sous les plus vives couleurs; mais la question se pose précisément de distinguer dans ces descriptions la part des images et celle de la réalité. Dans cette perspective, on a également la ressource d'invoquer la confirmation de la science; mais le bienfait de cette apologétique est compensé par l'inconvénient de faire dévier la foi sur un terrain certainement secondaire et qui lui reste normalement étranger.

Au contraire, l'histoire de l'humanité entre dans les plans essentiels de la Providence. De même que la mort fait passer chaque homme du temps à l'éternité, on conçoit une semblable économie pour l'ensemble des humains. La fin du monde prend dès lors une signification morale et religieuse qui lui assure une place logique dans le système intégral de la révélation. Avec la résurrection, la parousie et le jugement dernier dont elle ne se sépare pas, elle appartient à l'eschatologie collective selon le christianisme.

En attendant les articles spéciaux qui seront consacrés à ces dogmes complémentaires, on peut retenir ici la fin du monde comme le fait général qui en est un élément constitutif et une première condition : savoir la fin des temps, c'est-à-dire la conclusion de la phase provisoire où se meut ici-bas la vie de l'humanité.

II. Réalité de la fin du monde. — Parmi toutes les religions anciennes, seul le parsisme a connu l'idée d'une fin du monde, amenée par une grande catastrophe et marquée par les suprêmes épreuves des justes en vue d'aboutir à la victoire définitive du Bien sur le Mal. Encore les historiens se sont-ils demandé si cette conception ne fut pas inspirée ou du moins influencée par le judaïsme. Tel est manifestement le cas pour l'islamisme, qui est tributaire sur ce point de la tradition biblique. Dans l'ensemble, nous sommes ici en présence d'un article propre à la foi religieuse d'Israël.

Il y apparaît en corrélation intime avec tous les principes de sa théodicée. Par opposition à l'éternité immuable de Dieu, toutes les créatures sont nécessairement caduques. Isaïe, li, 6; Ps., cii, 26-27. Mais surtout, après tant d'entraves apportées par la malice humaine au jeu de sa Providence, Dieu doit avoir son triomphe pour le salut de ses fidèles et le châtiment de ses ennemis. Ce qui suggère de s'attendre à une destruction violente plutôt qu'à un dépérissement progressif. Suivant l'économie bien connue du judaïsme, cette foi prend d'ailleurs un caractère national et se revêt de formes sensibles dont l'imagination populaire s'est toujours largement nourrie et trop souvent contentée.

Le développement historique de cette idée est connexe, dans l'Ancien Testament, à celui du messianisme dont elle ne constitue guère qu'un aspect. Elle se synthétise dans la notion du « jour de Iahveh », qui tient tant de place chez les Prophètes. Amos, v, 18-20, en suppose déjà l'attente répandue parmi ses lecteurs, auxquels il annonce, contrairement à leur optimisme, que, pour eux aussi, ce sera un jour de colère et d'extermination. Isaïe, xiii, 1-14, en décrit les signes et le présente comme une manifestation éclatante de Dieu contre les ennemis de son peuple. Cf. xxiv, 14-23; xxxiv, 1-4. Ses derniers chapitres ouvrent des horizons nettement eschatologiques en parlant de « nouveaux cieux » et de « nouvelle terre », lxv, 17-18; lxvi, 22. On entrevoit aussi la fin du monde dans la lutte contre Gog et Magog que prophétise Ézéchiel, xxxviii-xxxix, mais surtout dans le jugement redoutable que, d'après Joël, iii, 2-16, Iahveh s'apprête à exercer sur les nations. Cf. Soph., i, 14-18. Daniel l'annonce expressément, xi, 35, 40, 45, et il y rattache, avec le règne du Fils de l'homme et de ses saints, vii, 13-14, 26-27, la résurrection des morts, xii, 2-13. Sous cette forme complexe, il n'est pas de notion plus fermement assise dans l'eschatologie du judaïsme postérieur.

Cependant, comme toutes les espérances juives, la fin du monde ne dépassait guère, dans l'ensemble, les limites du cadre national. Il était réservé au christianisme de lui donner une portée universelle.

A plusieurs reprises, Jésus parle du temps où le ciel et la terre passeront. Matth., v, 18; xxiv, 35; Luc., xvi, 17; xxi, 33. D'une manière plus précise, il fait allusion à la « consommation du siècle », Matth., xiii, 39-40, 49; xxviii, 20, qui prend ailleurs l'aspect positif d'une « régénération », *ibid.*, xix, 28. La grande apocalypse conservée par les trois synoptiques, Matth., xxiv, Marc., xiii et Luc., xxi, est consacrée à la décrire, avec les signes divers qui la doivent annoncer et la parousie du Fils de l'homme qui en forme le point culminant.

Dans les écrits apostoliques cet enseignement de l'Évangile reçoit de multiples échos. Non seulement saint Paul écrit que « la figure de ce monde passe », I Cor., vii, 31; mais, par delà notre résurrection et la parousie du Christ souvent annoncées, il entrevoit la « fin » suprême, c'est-à-dire ce moment solennel où le Christ établira son règne sur toutes les forces hostiles, de façon à ce que Dieu soit « tout en tous ». *Ibid.*, xv, 24-28. L'Apocalypse décrit cette fin des temps en termes imités des anciens prophètes, xx-xxii, et saint Pierre rappelle avec Isaïe qu'une nouvelle terre et de nouveaux cieux viendront remplacer notre univers détruit par le feu, II Petr., iii, 10-13.

Cette doctrine dut être défendue contre les philosophes païens, qui admettaient volontiers la pérennité du monde. L'apologétique moderne lui a souvent cherché un appui dans les données de la science, au risque de la réduire au rang de simple phénomène cosmique. Mais, dans l'enseignement de l'Église, la croyance à la fin du monde reste indépendante de toute catastrophe matérielle pour se confondre avec les dogmes qui définissent l'eschatologie collective du genre humain.

Tout en respectant le mystère des voies divines, il est souverainement raisonnable d'admettre comme possible et convenable que le règne de Dieu, si longtemps contrarié par les forces adverses, s'affirme enfin d'une manière définitive sur un monde renouvelé.

III. Modalités de la fin du monde. — S'il n'est pas de question sur laquelle la curiosité humaine se soit plus souvent exercée, il n'en est pas non plus qui se dérobe davantage à la certitude.

La manière dont le monde doit finir n'a d'intérêt que pour ceux qui s'attachent de préférence à l'aspect physique de l'événement. Certains textes de l'Écriture ont paru fournir des indications. Dans l'Ancien Testament, Ps. xcvi, 3; Joël, ii, 3, la colère divine est souvent comparée à un feu. Sur quoi s'était déjà formée une tradition judaïque, aux termes de laquelle le monde devait être consumé par un déluge de flamme. Elle se retrouve dans saint Paul, II Thess., i, 8 et I Cor., iii, 13-15, ainsi que dans saint Pierre, II Petr., iii, 7, 10-12.

Cependant la science suggère que le monde doit plutôt périr par le froid. On essaie d'échapper à cette difficulté en supposant un cataclysme qui précipiterait la terre sur le soleil et déterminerait un embrasement général, ou en supposant que ce résultat serait

dû à la chute de quelque bolide enflammé. L'ingéniosité de ce concordisme ne saurait dissimuler la faiblesse de ses fondements.

On ne s'est pas moins intéressé aux signes précurseurs ou aux circonstances concomitantes de la fin du monde. Déjà les apôtres interrogeaient le Maître sur ce point, Matth., XXIV, 3. Pour leur répondre, celui-ci reprend les principaux traits qui marquaient chez les Prophètes l'intervention de Iahveh. Ce sont d'abord des troubles cosmiques : tremblements de terre, *ibid.*, 7; éclipse du soleil et de la lune, commotion générale des astres, *ibid.*, 29; cf. Isaïe, XIII, 9-10. Puis des bouleversements politiques et sociaux : pestes et famines, guerres et massacres sanglants, *ibid.*, 6-7. A quoi s'ajoutent les plus graves désordres religieux : multiplicité des faux prophètes, avec des prestiges propres à séduire les fidèles, *ibid.*, 11, 24; recrudescence des persécutions, *ibid.*, 9; installation de l'idolâtrie dans le lieu saint, *ibid.*, 14; diminution universelle de la foi et de la charité, *ibid.*, 12 et Luc., XVIII, 8. Dans son ensemble, la tradition apocalyptique est pessimiste et suggère que la fin des temps sera marquée par un déchaînement formidable de toutes les puissances du mal.

Cet état de choses se résume dans le règne de l'Antéchrist. Voir ce mot, t. I, col. 280-281. La tradition commune regarde ce suprême adversaire comme une personnalité humaine; mais l'Église ne s'oppose pas au sentiment de ceux qui l'interprètent comme une personnification des ennemis de Dieu. Tanquerey, *Synopsis*, 14e édit., t. III, p. 757. Souvent il fut associé au souvenir des grands persécuteurs : au temps des Pères, plusieurs pensaient que ce serait Néron ressuscité; dans certains cercles du Moyen Age, le même rôle fut attribué à l'empereur Frédéric II. Toujours est-il qu'il sera vaincu par le Christ, dont le retour d'Élie, Malach., IV, 5 et Marc., IX, 11-12, doit précéder l'avènement. Voir PAROUSIE.

Autant ces divers signes sont affirmés dans l'Écriture et la tradition patristique, autant il est difficile d'en mesurer la valeur. « Dans ce jugement ou autour de ce jugement, observait déjà saint Augustin, nous avons appris que les faits suivants doivent se passer : retour d'Élie le Thesbite, conversion des Juifs, persécutions de l'Antéchrist, jugement des hommes, résurrection des morts, séparation des bons et des méchants, conflagration et renouvellement du monde. Il y a obligation de croire que tout cela doit arriver; mais de quelle manière et dans quel ordre, l'expérience d'alors le montrera beaucoup mieux que notre esprit ne peut aujourd'hui le concevoir. » *De civ. Dei*, XXX, 30, 5, *P. L.*, t. XLI, col. 708.

Toutes les restitutions de la fin des temps tentées de nos jours encore par les écrivains chrétiens ne peuvent donc être que de pieuses imaginations. L'état futur du monde nous échappe encore davantage et rien n'autorise ces tableaux aux teintes millénaristes qu'on en voulut parfois tracer.

IV. ÉCHÉANCE DE LA FIN DU MONDE. — De tout temps on a cherché dans l'Écriture des précisions sur la date ou du moins l'époque de la fin.

Il est dans la manière courante des prophètes de situer le jour de Iahveh à l'horizon immédiat de leur ministère. Par où leur message a pu tenir en haleine les générations successives de leurs auditeurs. Certains critiques voudraient que la prédication de Jésus ait obéi à la même loi. On trouve, en effet, dans l'Évangile des textes épars, tels que Matth., X, 23 ou Marc., VIII, 39, qui semblent annoncer le retour du Christ comme proche et le grand discours apocalyptique a donné l'impression que Jésus le promettait à ses propres contemporains. De fait, il est constant que, parmi les premiers chrétiens, beaucoup vécurent dans cette persuasion.

En réalité, tout l'Évangile de Jésus se présente avec des perspectives indéfinies que rien ne permet de rétrécir, et l'on ne s'expliquerait pas comment le christianisme aurait pu naître et durer s'il avait eu pour base essentielle une illusion démentie par l'événement. Les déclarations épisodiques où Jésus parle de parousie prochaine peuvent fort bien s'entendre de son avènement spirituel. Quant à la grande apocalypse, suivant les règles du langage prophétique, elle mêle deux thèmes, savoir la ruine de Jérusalem et la fin des temps, dont le premier seul s'adresse à la génération présente, Marc., XIII, 30 et par.; cf. Matth., XXIII, 36 et Luc., XI, 51. Beaucoup de critiques catholiques inclinent même à y voir deux discours différents, bloqués par un procédé rédactionnel des évangélistes.

Il reste, en toute hypothèse, que ces textes sont obscurs et que Jésus dit clairement ailleurs que la date du grand jour est inconnue. Marc., XIII, 32; Act., I, 7. La seule certitude, c'est qu'il sera imprévu : ce qui impose à tous le devoir de la vigilance, comme l'enseigne expressément la parabole du maître et des serviteurs. Matth., XXIV, 48; Marc., XIII, 35. Saint Paul n'avait pas non plus connaissance d'une autre tradition, I Thess., V, 1-2. Fidèle à sa mission religieuse, Jésus a laissé planer la fin du monde dans un avenir incertain, en vue de stimuler la vie des âmes, mais sans prétendre satisfaire à des exigences de pure curiosité.

L'attente des premières communautés chrétiennes, qui se reflète dans I Thess., IV, 11-16; I Cor., XV, 52; Hebr., X, 37; Apoc., I, 3; XXII, 17, 20-21; II Petr., III, 4, 9, s'explique en partie par la survivance des conceptions juives, en partie par la ferveur d'un messianisme impatient qui se résignait mal aux épreuves de l'Église naissante et aux lenteurs du plan providentiel. Aussi bien, sous l'action des mêmes causes, voit-on cette idée reparaître périodiquement au cours des âges, depuis Tertullien et saint Cyprien jusqu'à saint Grégoire le Grand, saint Vincent Ferrier, Luther et bien d'autres. Rien n'est mieux fait que la constatation de cette tendance endémique pour mesurer tout à la fois la force du courant psychologique qui porte les âmes religieuses à se croire près de la fin du monde et la fragilité de leurs arguments.

Bien plus encore faut-il se garder de tout calcul précis. Après les rabbins juifs, beaucoup d'exégètes chrétiens se sont livrés à ce genre de supputations, malgré l'absence de données certaines et l'implacable démenti des faits. Longue et très incomplète énumération dans Hurter, *Theol. dogm. compendium*, 10e édit., t. III, p. 632.

Aux curieux de son temps saint Augustin opposait avec raison la parole du Maître, Act., I, 7 : « Il ne vous appartient pas de savoir les temps et moments que Dieu s'est réservés. » *De civ. Dei*, XVIII, 53, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 616. Dans la suite, l'Église elle-même est intervenue pour interdire aux prédicateurs de troubler les fidèles par des menaces sans fondement. Bulle *Supernæ majestatis* de Léon X, au Ve concile du Latran (19 décembre 1516), dans Mansi, *Conc.*, t. XXXII, col. 946. De même le concile provincial de Milan (1565), *Const.*, I, 6, *ibid.*, t. XXXIV, col. 9.

Ce qui importe, c'est que la croyance à la fin du monde reste ce qu'elle doit être suivant le plan divin c'est-à-dire un principe de détachement, et l'on est bien sûr de ne pas se tromper en considérant que la mort la rend prochaine pour chacun de nous.

Expositions classiques dans tous les traités des fins dernières. Les problèmes modernes sont étudiés par E. Mangenot, art. *Fin du monde*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 2504-2552, et A. Lemonnyer, art. *Fin du monde*, dans *Dict. apolog. de la foi*, t. V, col. 1911-1928.

J. RIVIÈRE.

FIN DU MONDE, D'APRÈS LES SCIENCES. — Comme l'indique M. Rivière, on a beaucoup écrit, fait beaucoup de conjectures à cet égard. Nous nous bornerons à citer ici trois auteurs catholiques récents qui expriment bien les diverses hypothèses émises sur cette question.

1° M. L. Chinchole, dans la nouvelle édition des *Origines* de J. Guibert, qu'il a publiée, Paris, 1923, écrit dans le chapitre tout nouveau qu'il a consacré à l'Énergie, p. 153-154 :

Ce principe (de la dégradation de l'énergie) domine toute la physique, toute la chimie, le monde minéral comme le monde vivant, notre globe terrestre comme l'univers entier.

Nous pouvons conclure que le monde évolue, marche vers un état d'équilibre thermique *stable, irréversible.*

Cet état, plus ou moins lointain suivant les corps, ou les espèces de corps, et suivant les énergies disponibles, sera atteint inévitablement et successivement par tous les éléments vivants et non vivants, liquides et gaz, planètes et soleils, groupes d'étoiles et nébuleuses.

On pourrait envisager une à une les conséquences de la disparition de telle ou telle forme d'énergie et de sa transformation totale en chaleur rayonnante inutilisée et inutilisable. Nous verrions disparaître d'abord la vie de la surface de la terre lorsque les radiations solaires (chimiques, calorifiques, lumineuses) ne seraient plus suffisantes pour l'entretenir. Déjà à 0 degré la végétation est bien réduite, et la disparition des végétaux entraîne fatalement celle des animaux. Encore quelques degrés au-dessous de zéro et toute végétation disparaît, et avec elle toute vie. Vainement, alors, l'homme tenterait de remplacer l'énergie solaire par celle de la houille noire ou blanche. Celle-ci n'existe plus à 0°, et l'autre n'est pas inépuisable, si tant est que l'homme ne l'ait gaspillée depuis longtemps.

Toute circulation d'eau cessera au-dessous de 0°, et à — 3° ou — 4° celle des océans serait elle-même congelée. Désormais la terre glacée n'est plus qu'un corps inerte, inhabitable.

Il est donc faux de dire que le monde évolue vers un progrès indéfini. Le repos, l'inertie, la mort, voilà le terme inévitable de l'évolution naturelle.

2° M. l'abbé Th. Moreux s'est, à maintes reprises, occupé de ce problème, dans ses publications cosmogoniques ou autres. Son volume *Où allons-nous ?* Paris, 1913, est particulièrement intéressant.

D'après lui, p. 59, lorsque la croûte terrestre sera devenue trop épaisse et que les gaz comprimés dans le noyau interne ne pourront plus sortir, « d'épouvantables convulsions menaceront alors notre chétive planète. La face tourmentée et bouleversée de notre satellite (la lune), nous offre très probablement l'aspect d'un monde où le volcanisme, dans les spasmes d'une effroyable agonie, a mis fin à toute vie planétaire. » Mais bien d'autres dangers menacent plus prochainement notre pauvre terre. Le froid, comme on l'a vu plus haut. Et aussi, la mort par la soif, p. 67 :

Toute l'eau des océans, dont la masse n'est rien, si nous la comparons au volume du globe, est destinée à disparaître à bref délai [relativement parlant] dans les entrailles du sol. Une fois engagée chimiquement ou physiquement, la chaleur seule pourrait la chasser, mais aucune source calorifique n'apparaît dans la suite des âges pour ranimer le globe refroidi.

Il viendra donc un temps où, l'eau se faisant de plus en plus rare, les humanités futures devront en recueillir précieusement les derniers restes dans le fond des océans desséchés; c'est là que se concentrera la vie, une vie bien différente assurément de celle qui nous entoure, puisqu'elle aura dû, pour subsister, se transformer et s'adapter à des conditions nouvelles.

Hypothèse séduisante! direz-vous. Que non pas. Ce spectacle, l'astronome le contemple chaque soir, lorsque Mars est visible au-dessus de l'horizon.

Ajoutez la mort par l'asphyxie. Certains gaz, moins denses, comme l'hydrogène, tendraient à gagner les hautes régions.

Il y a mieux : la croûte terrestre absorbe sans cesse son atmosphère, dont les gaz forment, avec les éléments de l'écorce, des combinaisons nouvelles. De là sont nés les calcaires, les carbonates de calcium, les sulfates, les oxydes métalliques, etc.

La géologie ne nous enseigne-t-elle pas qu'autrefois notre atmosphère était beaucoup plus riche en acide carbonique et en oxygène?

Notre air, si nécessaire à la vie, s'appauvrit donc sans cesse. Sans vouloir définir davantage tous les stades de cette raréfaction atmosphérique, nous pouvons conclure que, de ce côté encore, la mort nous menace, mort terrible, irrémédiable, qui se produira à un moment bien défini, et dont le ciel nous offre des exemples non douteux.

C'est d'abord la planète Mars, où la pression atmosphérique est si réduite, qu'aucun organisme terrien un peu élevé dans l'échelle animale ne saurait s'y développer à l'heure actuelle.

C'est surtout le monde lunaire qui nous montre ce que sera notre planète lorsque les dernières traces de la couche atmosphérique auront disparu sans retour.

Et encore, n'aurons-nous pour nous réchauffer qu'un soleil se mourant de vieillesse! Ses rayons rougeâtres parviendront toujours à la terre, mais ce sera, hélas ! pour éclairer le plus lugubre tableau....

Notre terre durera-t-elle même jusque-là ? Que d'accidents la guettent sur sa route ! Une multitude de comètes voyagent dans l'espace. La terre peut en rencontrer une qui atteigne les dimensions de notre globe. Et alors, p. 84-85, « fleuves et mers commenceront à sortir de leurs limites... Le disque du soleil entrevu à travers l'atmosphère du noyau, présentera une teinte sinistre. Les premières particules cométaires s'enflammant au contact de notre atmosphère, donneront le tableau du plus merveilleux feu d'artifice que l'homme ait jamais contemplé. Encore ces phénomènes ne seront-ils que les signes avant-coureurs d'un effroyable incendie... » Les terribles paroles des évangiles se réaliseraient à la lettre.

3° D'autres hypothèses encore peuvent être imaginées. Henri Poincaré, Albert de Lapparent, etc., en ont exposé d'assez différentes et qui sont assez plausibles. Mais, comme le dit M. Rivière, et comme le remarquait E. Mangenot, art. *Fin du monde*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 2549, 2550, l'enseignement scientifique « a peu de portée en une matière qui dépend exclusivement de la volonté divine et qui est du ressort strict de la révélation. » Qu'il s'agisse du mode ou de l'époque de cette fin du monde, celle-ci sera et viendra comme Dieu le voudra. « L'Écriture, qui la présente plutôt comme l'effet d'une catastrophe accidentelle et soudaine, l'a rattachée à la date du second avènement du Messie pour juger les hommes. Or, cette date nous est inconnue; donc aussi l'époque de la fin du monde. » « Veillez, disait Notre-Seigneur, car vous ne savez ni le jour ni l'heure. »

J. BRICOUT.

FIN ET MOYENS — 1. On a souvent accusé les Jésuites d'enseigner que « la fin justifie les moyens », en d'autres termes, que des moyens mauvais en soi peuvent être employés quand le but que l'on se propose est légitime et louable. Pascal accrédita ce grief dans ses *Provinciales* et, depuis, il a été renouvelé fréquemment, dans les pays germaniques plus encore peut-être qu'en France. Mais c'est pure calomnie. A plusieurs reprises, il fut promis, en échange du texte probant, des sommes assez rondelettes : ce texte ne put être apporté. On s'armait, par exemple, d'un passage de Busembaum, mais en ayant soin de le tronquer. Busembaum écrit que « les moyens sont licites, quand la fin est licite; mais il parle de moyens qu'à tort ou à raison il juge *indifférents en*

soi. ...Quant aux moyens qu'il juge *mauvais en soi*... il est le premier, dans ces paragraphes mêmes pour lesquels on l'incrimine, à en proscrire formellement l'emploi. » G. Goyau, *Dict. apologét.*, t. II, col. 12. En 1905, la Cour d'appel de Cologne, à laquelle on s'était adressé, déclarait nettement : « En aucun passage des écrits des Jésuites allégué par Hœnsbrœck, n'est énoncé ce principe général que toute action mauvaise en soi puisse devenir licite par le fait d'une fin quelconque qui soit bonne. » Les moralistes jésuites, casuistes ou non, ont toujours proclamé le principe contraire. Leur fondateur, saint Ignace de Loyola, ne disait-il pas dans les *Exercices* : « Le service de Dieu, tel est le seul but ; et la recherche d'un bénéfice d'Église, ou bien d'une épouse, ne sont que des moyens pour cette fin. Rien ne doit donc porter à l'adoption de ces moyens, ou bien à leur répudiation, si ce n'est le seul service de Dieu... Un point est nécessaire, ajoute-t-il aussitôt, c'est que tous ces moyens entre lesquels nous voulons opter, soient *indifférents en soi, et non point mauvais.* »

2. Les Jésuites, continue Goyau, *ibid.*, col. 15-17, « seraient-ils coupables, peut-être, de penser et de soutenir que, pour apprécier un acte, il faut en considérer le but, le *pourquoi ?* Alors, avec eux, c'est toute la morale catholique que l'on condamnerait. » En vérité, nos adversaires devraient bien commencer par être conséquents avec eux-mêmes. « Il y a dans les doctrines morales deux exclusivismes possibles : celui qui consiste à ne tenir compte que de l'acte brut, abstraction faite de la moralité intime (de l'intention qui dicte cet acte) ; et celui qui consiste, au contraire, à ne tenir compte que de la fin poursuivie, abstraction faite des moyens. La polémique protestante se réfute elle-même en imputant tour à tour à la morale catholique ces deux exclusivismes, dont l'un est l'antipode de l'autre. » Et l'éminent historien termine en ces termes : « Quant à certains polémistes politiques qui persistent à charger les Jésuites d'un injuste grief, et à s'en scandaliser, ils n'auraient qu'à relire la psychologie du Jacobin, admirablement tracée par Taine, pour constater que la doctrine d'après laquelle la fin justifie les moyens — doctrine qui résume cyniquement les aspirations d'une certaine « raison d'État » — n'eut pas de théoriciens plus audacieux ni d'exécuteurs plus fanatiques que les hommes de la Convention, pour qui le « salut public » justifia la Terreur. Il faut laisser aux casuistes ce qui est aux casuistes, et aux Jacobins ce qui est aux Jacobins. » — Voir INTENTION MORALE.

J. BRICOUT.

FIRMIN D'AMIENS *(Firminus).* — On trouve deux prélats du nom de Firmin dans le catalogue des évêques d'Amiens, tous deux grandement vénérés dans la région.

D'après la légende, le premier, fils d'un sénateur de Pampelune, aurait été converti par saint Saturnin de Toulouse ; sacré évêque, il aurait converti à son tour des populations de l'Auvergne et de l'Anjou et serait venu se fixer à Amiens, où il fut martyrisé (IIe siècle).

Un sénateur, nommé Faustinien, converti par Firmin, enterra celui-ci dans ses terres d'Abladana. Faustinien eut un fils auquel il donna le nom de Firmin. Ce second Firmin fut promu à l'épiscopat par Jean, évêque de Lyon, se rendit à Rome où il séjourna trois ans et reçut du pape la mission d'aller évangéliser la région d'Amiens. Rentré dans cette ville, Firmin s'occupa de la sépulture de son prédécesseur, fit construire à Abladana une église dans laquelle il fut lui-même enterré.

On ne saurait dire, au juste, en quel siècle vécurent ces deux évêques : le premier est honoré le 24 septembre, le second le 1er septembre. La tradition d'un culte rendu à l'un et à l'autre, n'est pas antérieure au IXe siècle.

J. BAUDOT.

FISHER Jean, né à Beverley, dans le comté d'York, fut élevé à Cambridge, devint chancelier de l'université, puis confesseur de Marguerite, comtesse de Richmond, mère du roi Henri VII. En 1504, il fut sacré évêque de Rochester. Lorsque fut agitée la question du divorce du roi Henri VIII, Fisher présenta habilement la défense de la reine Catherine, puis il refusa énergiquement de prêter le serment de spirituelle suprématie. En conséquence, on l'enferma dans la tour de Londres, et c'est durant les mois de sa détention que le pape Paul III le créa cardinal : le pontife espérait que cette faveur accordée à un prélat universellement vénéré amènerait le roi à résipiscence. Le contraire arriva. Henri VIII déclara que le pape pouvait envoyer le chapeau, mais que l'évêque n'aurait plus de tête pour le coiffer. Le jugement et la condamnation du saint vieillard suivirent de près. Jean Fisher fit l'admiration et l'édification de tous durant les jours qui précédèrent son exécution. Celle-ci eut lieu le 22 juin 1535. Pendant les derniers instants qui lui furent laissés pour se préparer, il prit son exemplaire du Nouveau Testament, fit le signe de la croix et demanda à Dieu de lui faire trouver dans le saint Livre une parole de réconfort. Grande fut sa joie lorsque ses yeux rencontrèrent ce verset de l'Évangile selon saint Jean, XVII, 3 : « La vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Arrivé en vue de l'échafaud, il jeta à terre son bâton, invitant ses jambes à remplir leur office pour le peu d'espace qui lui restait à franchir ; puis il récita le *Te Deum*. La tête tomba sous la hache du bourreau. Toute l'Europe pleura le trépas du cardinal Fisher et plusieurs souverains désapprouvèrent hautement cet acte de cruauté du roi schismatique.

J. BAUDOT.

FLAMMARION Camille. — Né à Montigny-Le-Roi (Haute-Marne) le 26 février 1842, Camille Flammarion est mort à Juvisy le 4 juin 1925. Il y a été enterré près de l'observatoire que lui avait fait construire un de ses admirateurs. On a de lui une cinquantaine de volumes. Les plus connus sont : *L'Astronomie populaire*, *Dieu dans la Nature*, *Les Merveilles célestes*, *La Pluralité des Mondes habités*, *Récits de l'infini ou Lumen*, *Les Forces naturelles inconnues*. Les autres reprennent, développent, abrègent, reproduisent, ceux-là. Si Camille Flammarion a beaucoup écrit, cela ne veut pas dire qu'il a eu beaucoup d'idées. Son dernier ouvrage est une compilation en trois tomes, qui a pour titre : *La Mort et son mystère*.

A l'âge de seize ans, il était entré au service des calculs à l'Observatoire de Paris, que dirigeait alors Le Verrier. Les chiffres ne lui disaient rien. Il était sorti au bout de trois ans et demi, emportant le manuscrit de *La Pluralité des Mondes habités*, dont la première édition paraissait aussitôt (1862). Camille Flammarion est là tout entier. S'il a beaucoup écrit sur l'astronomie, s'il institua des conférences publiques sur l'astronomie, s'il fut président de la Société astronomique de France, il y eut toujours en lui plus du rêveur ou du visionnaire que du savant. Sans doute, les problèmes par lesquels il se laisse tenter : quelle est la place de la Terre dans l'univers ? qu'est-ce qui se cache dans les profondeurs de l'immensité ? y a-t-il d'autres mondes habités que le nôtre ? et aussi, autre objet d'étude, y a-t-il dans la

nature des forces plus intimes que les forces physiques et chimiques ? et aussi, qu'y a-t-il au delà de la tombe ? sont des problèmes dignes d'occuper l'esprit humain : mais encore faut-il les aborder par la raison, non par l'imagination; mais encore faut-il les traiter sans idées préconçues. Or, de la science positive, au moins d'une certaine science positive, Camille Flammarion se propose d'abord de faire une religion : la religion de l'humanité nouvelle.

Dieu dans la Nature en énonce le programme. Il s'agit de se libérer de deux puissances opposées, le matérialisme et l'illusion mystique. Il faut défendre Dieu contre les athées et l'existence de l'âme contre les chimistes de la matière, mais en même temps se garder des théologiens. L'idée que nos ancêtres se sont formée de Dieu doit marcher de front avec le progrès de la science. Nous avons cherché Dieu et nous l'avons trouvé dans « la force intime de toute chose, » dans « l'essence virtuelle qui soutient le monde. » « Il n'est plus le souverain gouvernant du haut des cieux, mais la loi invisible des phénomènes. »

Et ailleurs : « Il n'y a plus de miracles. Nous assistons à l'aurore d'une science inconnue... La science régit le monde désormais. » Et voici la dogmatique spirite : « Tout n'est que métamorphose... Au dogme inadmissible de la résurrection de la chair s'est substituée la haute doctrine de la transmigration des âmes. » *Discours prononcé sur la tombe d'Allan Kardec*, 1869.

D'autre part, l'astronomie a détrôné la métaphysique. Le seul *infini*, la seule *éternité*, le *tout*, selon les propres expressions de Camille Flammarion, c'est cet univers où l'astronomie nous montre la terre entraînée, et nous avec elle, dans un tourbillon sans fin.

Si la pluralité des mondes habités ne saurait faire doute, ce n'est cependant pas sur Mars ou d'autres planètes lointaines que l'homme renaîtra, mais sur notre Terre, où l'humanité recommencera le cycle de ses existences passées. Tel est le sujet de *Lumen*.

Avec cela, Camille Flammarion est un pacifiste farouche. Il poursuit la guerre de ses invectives : c'est pour lui la grande « bêtise humaine ».

Spirite et spirite pratiquant, il l'était sans franchise, n'acceptant pas qu'on lui donnât ce titre. Le rêveur ou le visionnaire était doublé en lui d'un scientiste étroit. Il a écrit : « Hors de la science, point de salut. » *Dieu dans la Nature*, p. 8.

Vulgarisateur populaire, il a de l'assurance, une certaine chaleur, un style facilement coloré, l'art de simplifier les choses jusqu'à les déformer, une facilité non toujours exempte de bavardage. Sa science est frelatée. Ses derniers volumes, en particulier, sont des compilations sans critique. Prédicant sans âme, c'est un fanatique à rebours.

Lucien Roure, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, p. 55-59; *Camille Flammarion, le Prédicant scientiste*, dans les *Études* du 5 juillet 1925.

Lucien Roure.

FLANDRIN Hippolyte, né à Lyon en 1809, mort à Rome le 21 mars 1864, fut un des plus grands peintres religieux de notre XIX^e^ siècle français. Entré à vingt ans dans l'atelier d'Ingres en même temps que son frère Paul, il devait jusqu'à ses derniers jours garder une reconnaissance profonde au maître dont il était devenu l'ami et dont il propagea les doctrines artistiques avec enthousiasme.

Ses *Lettres et pensées*, publiées en 1865, par le comte Delaborde, permettent d'apprécier en lui un beau caractère d'artiste et de chrétien. « Vous nous verrez revenir à Lyon, écrivait-il en 1830 à sa mère, comme nous en sommes partis, croyant en Dieu et faisant quelques efforts pour suivre ses commandements. Vous êtes étonnée de ce que je dis : croyant en Dieu; mais ici, presque personne n'y croit !... » Flandrin devait garder cette ferveur. Beulé, secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts, au moment de sa mort, le montre comme « une figure douce, mélancolique, recueillie, qui paraissait appartenir à un homme d'un autre âge, soit à un néophyte chrétien peignant les catacombes, soit à un artiste du XV^e^ siècle décorant les chapelles ou les monastères avec une inépuisable ferveur. »

Un *Thésée reconnu par son père dans un festin*, lui valut le prix de Rome à vingt-trois ans. Il partit, et il eut le grand bonheur d'être bientôt rejoint par son maître vénéré, devenu directeur de l'Académie de France. Ses premiers tableaux exécutés sous l'influence des grands anciens, le *Berger*, *Dante visitant le cercle des Envieux*, furent suivis de *Saint Clair guérissant les aveugles*, destiné à la cathédrale de Nantes; œuvre savante devant laquelle les paroles d'Ingres furent une véritable consécration : « Non, mon ami, dit celui-ci, la peinture n'est pas perdue... Je n'aurai donc pas été inutile. » Rien ne pouvait être pour le jeune homme d'un plus précieux encouragement. La même année (1836), il envoyait à Paris *Euripide écrivant ses tragédies;* en 1837, sa copie du groupe de Pythagore de l'*École d'Athènes* de Raphaël, aujourd'hui à l'École des Beaux-Arts; puis les *Bergers de Virgile* et le *Jeune homme accroupi* du Louvre. En 1838, c'était *Jésus et les petits enfants*, maintenant au musée de Lisieux, son envoi officiel où se trouve déjà la suave union du charme virgilien et de l'austérité chrétienne qui devait être le caractère de son œuvre.

Dès son retour à Paris, Hippolyte Flandrin, dont la réputation était faite, dut se consacrer aux grandes décorations murales qui lui étaient commandées : *Saint Louis dictant ses Établissements* et *Saint Louis prenant la croix pour la deuxième fois*, à la Chambre des Pairs; *Napoléon législateur* et une *Mater dolorosa* pour le Conseil d'État.

Dans la décoration des édifices religieux, il est dans sa véritable voie. Il n'abandonne aucune des connaissances acquises, perspective ou anatomie; mais sans tomber dans la naïveté voulue, qui ne peut être à notre époque que de l'affectation, il sait comme les artistes du Quattrocento faire pénétrer le spectateur dans un monde supra-terrestre.

La chapelle *Saint Jean*, à Saint-Séverin, reçut un décor peut-être malheureusement disposé en compartiments, mais où se montrent tour à tour une gravité, un sentiment, un élan admirables. *La Vocation de Jean et de Jacques*, *La Cène*, *Saint Jean écrivant l'Apocalypse sous la dictée d'un ange*, *Le martyre de saint Jean*, sont d'un parti pris de coloris austère et calme, bien adapté à la décoration murale et que l'on retrouvera chez Puvis de Chavannes. La technique de la peinture à la cire, choisie à cause de son aspect mat, a compromis, hélas ! la durée de cette œuvre qui s'écaille.

A l'église d'*Ainay*, de Lyon, comme à *Saint-Paul* de Nîmes, où Flandrin eut le bonheur de se voir confier dès l'abord dans son intégralité le décor d'un monument neuf et de pouvoir établir un plan d'ensemble, des compositions simples et nobles se détachent sur des fonds d'or.

A *Saint-Germain des Prés*, règnent de chaque côté du sanctuaire deux rangées de figures isolées : celles des grands personnages de l'abbaye et les allégories des *Vertus* surmontant les scènes principales. Celles-ci représentent deux cortèges : d'une part, l'*Entrée de Jésus à Jérusalem*, admirable de tendre poésie et d'enthousiasme; d'autre part, la

Montée au Calvaire, énergique et puissante page. « Voilà qui est maître comme les grands maîtres, » disait Ingres. Alors, seulement, le peintre recevait mission de décorer le chœur tout entier. Il y plaça l'*Agneau mystique* et des figures d'apôtres en robes blanches. Enfin, en 1856, la nef lui fut commandée; il entreprit d'y dérouler les scènes qui racontent la *Concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament*. Cette œuvre d'un art splendidement chrétien fut longuement méditée. Flandrin se ménageait à cet effet de longues conférences avec le savant P. Cahier; touchant exemple, au milieu du XIXe siècle fanfaron d'incrédulité, d'un artiste déjà célèbre, fort indépendant par ailleurs lorsqu'il s'agissait de son inspiration artistique, cherchant auprès de plus docte théologien que lui, les conseils qui le garderaient d'une fausse interprétation. Il répétait, dans la simplicité de sa foi, le geste de l'imagier ou du verrier du Moyen Age s'inclinant devant la compétence du clerc... « Jamais le talent si pur de M. Hippolyte Flandrin ne s'est élevé plus haut, dit Théophile Gautier. Il est vraiment digne d'orner la Maison du Seigneur... Chez lui, rien de brusque, rien de heurté, pas de contraste violent; un dessin plein de rythme, une couleur d'une pâleur tendre, rappelant les gammes mates de la fresque, mais ayant de charmantes harmonies dans ses neutralités. »

L'immense frise de *Saint-Vincent de Paul*, exécutée de 1849 à 1853, fut appelée par le même auteur « les Panathénées chrétiennes. »

Le chœur avait été décoré par Picot. Le saint patron de l'église y présente des enfants à un Christ colossal, assis et bénissant, entouré d'anges. Sur les côtés, les prophètes du Messie et, au-dessous, des scènes des sept sacrements. Flandrin, chargé de la nef, fit se diriger vers le grand Christ un double cortège de saints personnages, dont le groupement en plusieurs chœurs (six de chaque côté) rompt heureusement la longueur. Le fond est d'ocre, aux fins dessins d'or. La noblesse et la vérité des figures masculines, la douceur des tons purs, la beauté, la grâce pensive des vierges et des saintes femmes, la simplicité naturelle du groupe de couples saints qu'égayent des enfants, la variété des attitudes dans un ensemble qui reste d'une belle unité dans son harmonie sereine, en font peut-être notre plus beau décor d'église moderne.

On ne se ferait de ce talent qu'une idée incomplète si l'on ne voyait quelques-uns de ses portraits. D'un dessin pur et fier, précis et ferme, d'une facture simple, d'un coloris blond, délicat et velouté, ils révèlent la pénétration d'un psychologue en même temps que la sensibilité de l'artiste. Celui que Beulé appelle « le peintre des honnêtes femmes », apportait une même application à rendre le caractère, la pensée et les traits de ses modèles. Il voulait que les accessoires, la pose, fussent judicieusement choisis et expressifs. On connaît l'exquise figure de *Madame Vinet*, exposée au salon de 1841 et le profil de *Jeune fille grecque* tout de suavité et de grâce virginale, maintenant au Louvre. Le portrait de *Napoléon III*, exposé en 1868, avec le vague de son regard profond et rêveur, affirme encore un talent pénétrant.

Flandrin, malade, partit à Rome. Il rêvait d'y peindre le portrait du pape Pie IX : « Ah ! je l'ai trouvé mon portrait de Pie IX ! Le pape, c'est le père de la lumière ! » disait-il; mais la mort le surprit avant qu'il en ait même commencé l'exécution.

Louis Flandrin; *Hippolyte Flandrin, sa vie, son œuvre*, Paris, 1902; Beulé, *Notice historique sur la vie et les ouvrages de H. Flandrin*; Th. Gautier, *Portraits contemporains*, Paris, 1872, p. 323.

Carletta DUBAC.

FLAUBERT Gustave naquit à Rouen, en 1821. Son père, qui était chirurgien, aurait voulu qu'il étudiât la médecine. Il s'en dégoûta vite. On l'envoya faire son droit à Paris. Il fit surtout de la littérature. Une maladie nerveuse qui se déclara à vingt-deux ans et le fit souffrir toute sa vie, le décida à se retirer dans sa propriété du Croisset. C'est là qu'il mourut en 1880.

Son œuvre littéraire est assez volumineuse quand on y fait entrer ses essais de jeunesse, ses lettres, ses inédits et les trois rédactions successives de *La Tentation*. L'édition Conard (1910) comprend 18 volumes. Mais il n'avait publié lui-même que 5 volumes : *Madame Bovary* (1857); *Salammbô* (1862); *L'Éducation sentimentale* (1869); *La Tentation de saint Antoine* (1874); *Trois contes (La légende de saint Julien l'Hospitalier, Hérodias, Un cœur simple)* (1877). Au moment de sa mort, il travaillait à un dernier ouvrage : *Bouvard et Pécuchet*, que l'on a publié inachevé en 1881. Ces quelques volumes, surtout *Madame Bovary*, dont le pharmacien « Monsieur Homais » est devenu le type du politicien sectaire et inintelligent, assurent à Flaubert une place de tout premier plan dans notre histoire littéraire.

Il faut bien le dire, en effet, quelque réserve que l'on doive faire sur leur valeur philosophique et morale, ce sont des chefs-d'œuvre, et des plus authentiques et des plus importants. Ils marquent la fin du romantisme, dont ils répudient le subjectivisme lyrique mais gardent la forme éclatante et le souci d'art : ils annoncent le naturalisme moderne, auquel ils frayent la voie et donnent l'exemple de l'analyse objective, de l'enquête scientifique, de l'impassibilité, sans lui transmettre le secret de leur composition harmonieuse et de leur style éblouissant. C'est que Flaubert avait l'imagination romantique et l'intelligence classique. Dans ses jeunes années, il s'était grisé de la poésie somptueuse, des rêves grandioses, de l'éloquence lyrique des premiers romantiques. Plus tard, Théophile Gautier lui plut davantage ; des premiers romantiques, il n'admira plus que Victor Hugo et Chateaubriand, — encore les idées politiques et religieuses de ce dernier lui déplaisaient-elles Par contre, son intelligence avisée, nette, pénétrante, de Normand positif lui découvrait l'erreur fondamentale du romantisme, qui est de se prendre soi-même pour le seul objet digne d'être chanté en vers ou en prose, de faire de l'individu un absolu autour duquel tout doit tourner et vers lequel tout doit converger; elle lui montra en même temps le réel mérite des grands classiques, qui ont su voir la réalité profonde des choses et l'exprimer en termes d'une parfaite convenance. Il s'éprit pour eux d'une admiration raisonnée mais très vive : il ne permettait même pas que l'on dît du mal de Boileau, tant honni des romantiques. De cette double tendance résulta sa conception personnelle de l'art. « L'art, disait-il, est une représentation, nous ne devons penser qu'à représenter. » Mais il ne s'agissait pas, pour lui, d'une représentation quelconque; cela supposait et requérait deux choses : d'abord, une exacte information — de là ses recherches infinies, ses lectures, ses voyages, sa documentation formidable avant d'écrire chacune de ses œuvres; — en second lieu, le travail d'art proprement dit, c'est-à-dire la mise en place de ses documents, l'élaboration du plan, l'évolution des caractères, le style. Ce dernier travail était de tous le plus ardu, car nul n'a connu à l'égal de Flaubert ce qu'il appelait « les affres » du style. Il peinait des heures et des jours sur une seule page, sur une seule phrase, et ne se tenait pour satisfait que si, passant par son « gueuloir », cela rendait un son harmonieux et expressif.

Par malheur, il avait moins souci de la morale et de la religion. Si, dans le privé, il mena une vie d'honnête bourgeois, en théorie, il demeura le romantique incroyant, désabusé de tout, ironique, pessimiste qu'il avait été dans ses jeunes années. Il ne croyait pas à la liberté humaine, il tenait la vie pour une chose ridicule et mauvaise, la généralité des humains pour des bêtes malfaisantes, les espoirs religieux pour une prodigieuse duperie. Il n'avait d'estime et d'amour que pour l'art. C'était trop peu, évidemment, et si *Madame Bovary*, *La Tentation*, *Salammbô*, *L'Éducation sentimentale*, sont de magnifiques œuvres d'art, ce sont aussi, à cause de la doctrine qu'elles renferment, des livres très faux et très dangereux. *Madame Bovary* et *Salammbô* sont à l'*Index;* les autres mériteraient bien d'y être, surtout, *La Tentation de saint Antoine*.

Léon Jules.

FLAVIEN *(Flavianus)*.— Des premières années de Flavien on ne sait rien : la date de sa naissance elle-même est restée inconnue. Il était prêtre et trésorier de l'Église de Constantinople quand il succéda à saint Proclus comme patriarche en 447. L'eunuque Chrysaphe, favori de l'empereur, lui fit aussitôt opposition et, comme Pulchérie, sœur de l'empereur, était favorable à Flavien, il éloigna cette princesse de la cour; prenant parti pour Eutychès, Chrysaphe obtint, de l'assemblée désignée dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse, une sentence de bannissement contre Flavien (449). Ce dernier fit appel au Saint-Siège; mais il mourut peu de temps après, par suite des blessures qu'il avait reçues. Pulchérie, parvenue au pouvoir avec Marcien, fit transférer solennellement à Constantinople, le corps de Flavien, et le concile de Chalcédoine en 451 mit ce patriarche au nombre des martyrs.

J. Baudot.

FLAVIUS CLEMENS et **FLAVIE DOMITILLE.** — Flavius Clemens, neveu de Vespasien et consul en 95, fut condamné à mort, en 96, par son cousin Domitien pour n'avoir pas voulu renoncer à la foi chrétienne. Flavie Domitille l'ancienne, sa femme, était exilée. Sa nièce, Flavie Domitille la jeune, était bientôt reléguée dans l'île de Pontia. Sous Trajan (98-117), elle se rendit à Terracine qu'elle évangélisa : c'est là que ses chambellans Nérée et Achillée furent décapités et qu'elle-même fut brûlée dans sa maison avec ses servantes Théodora et Euphrosyne. Tous ces noms figurent au martyrologe romain (7 et 12 mai, 22 juin).

J. Baudot.

FLÉCHIER **Valentin-Esprit**, né en 1632 à Pernes (Vaucluse), mort à Montpellier en 1710. Se rendit à Paris vers 1660, fut précepteur chez le conseiller d'État Caumartin, lecteur du Dauphin, et s'adonna à la prédication. Parmi ses oraisons funèbres, le genre oratoire où il excella surtout, on cite celle de Marie-Thérèse, de Michel Le Tellier, de Lamoignon, et, en premier lieu, celle de Turenne. Ses *Mémoires sur les grands jours tenus à Clermont en 1665*, sont un tableau piquant des mœurs provinciales. On a aussi de lui des sermons, des panégyriques et des ouvrages historiques sur Théodose le Grand ou le cardinal de Ximénès. Comme prédicateur, il n'est certes pas l'égal de Bossuet et de Bourdaloue : il est trop recherché, « précieux »; mais on peut aisément se garder de ces défauts et, dès lors, le lire avec profit. Évêque de Lavaur, et bientôt de Nîmes (1687), Fléchier se montra modéré et charitable à l'égard des protestants, si nombreux dans son diocèse. Il pensait, néanmoins, comme saint Augustin, que les moyens évangéliques devaient être « soutenus de la crainte des lois et des ordonnances des princes. » « La crainte seule, disait-il, révolterait les esprits; mais l'instruction seule [et la charité] ne les remuerait pas assez. »

A. Fabre, *La jeunesse de Fléchier; Fléchier orateur*, 3 vol., Paris, 1882-1886.

J. Bricout.

FLERS **(Robert de)** naquit à Pont-l'Évêque en 1872. Après quelques essais dans la nouvelle et les récits de voyages, il se consacra au théâtre; il écrivit en collaboration avec A. de Caillavet (1870-1915) un certain nombre d'opérettes et de vaudevilles très lestes : *Les Travaux d'Hercule* (1901); *Chonchette* (1902); *Les sentiers de la vertu* (1903); *Miquette et sa mère* (1906), etc. *Le Roi* (1908), écrit en collaboration avec Paul Arène, est une satire sociale d'un ton plus relevé sinon plus convenable. *Le Bois sacré* (1908), *L'Habit vert* (1913), *Papa* (1911), *Primerose* (1911) appartiennent au même genre. Avec *La Belle Aventure* (1914), *Monsieur Bretonneau* (1914), nous retournons au vaudeville amusant, mais égrillard. Depuis 1920, M. R. de Flers a donné, en collaboration avec M. Francis de Croisset, *Le Retour* (1920), qui est une comédie honnête; *Les Vignes du Seigneur* (1923), pochade spirituelle et malpropre; *Ciboulette* (1923), opérette gracieuse et presque honnête; *Romance* (1923), drame scabreux; *Les Nouveaux Messieurs* (1924), comédie d'une morale fort légère. M. Robert de Flers appartient à l'Académie Française. Son théâtre est écrit d'une plume alerte et très fine, il pétille d'esprit, mais au détriment de la morale et souvent aussi de la religion.

Léon Jules.

FLEURIOT **Zénaïde** naquit à Saint-Brieuc en 1829. Elle a écrit 83 volumes de romans qui ont été beaucoup lus dans les familles chrétiennes, qui le sont encore et méritent de l'être. « Si, disait en substance *l'Ami du Clergé* (cité par M. Bethléem, *Romans à lire*, p. 258), Z. Fleuriot avait été immorale comme G. Sand, elle eût été célébrée comme une femme de génie; mais elle fut chrétienne ! » Son style est aisé, coulant, harmonieux; ses caractères bien dessinés, ses intrigues habilement nouées et suivies. Sans doute, elle donne dans le romanesque et l'invraisemblable, mais pas beaucoup plus que G. Sand et certainement moins que Dumas père. En revanche, les exemples qu'elle met sous les yeux de son lecteur, s'ils sont attrayants et même captivants, ne risquent jamais de troubler ni sa foi ni son cœur. C'est pourquoi j'estime qu'on peut recommander son œuvre, spécialement: *Ce pauvre vieux; Marga; Une parisienne sous la foudre; Une année de la vie d'une femme; Petite duchesse; Aigle et colombe; Mandarine; Tombée du nid; Les pieds d'argile; Armelle Trahec; La Rustaude; De trop.* Zénaïde Fleuriot mourut à Paris en 1890.

Léon Jules.

FLEURY **Claude**, né à Paris, en 1640; mort en 1723, dans la même ville. D'abord avocat, il reçut la prêtrise en 1669, et Bossuet le faisait entrer à la cour, où il demeurait, sauf deux interruptions, jusqu'à sa mort. Précepteur ou sous-précepteur de divers princes, notamment du duc de Bourgogne, il fut le protégé et le collaborateur de Bossuet et de Fénelon. Abbé de Loc-Dieu, au diocèse de Rodez, puis prieur de Notre-Dame d'Argenteuil. Il a laissé de nombreux ouvrages dont plusieurs ont été condamnés par le Saint-Siège. Du *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, l'édition d'Avignon, 1859, est permise.

L'abbé Claude Fleury estime que les catéchismes en usage de son temps sont trop secs et trop scolastiques. Il faut, pense-t-il, revenir à la méthode d'autre-

fois, à cette méthode historique qui a été abandonnée depuis le IXe siècle : qu'on se serve principalement de la narration et de la simple déduction des faits, sur lesquels on fondait les dogmes et les préceptes de morale. De tout temps aussi, on avait illustré les ouvrages d'instruction religieuse, et on le faisait encore. Fleury trouve le procédé excellent et pourvoit son Histoire Sainte d'images nombreuses et instructives. Ajoutons que le *Catéchisme historique* (1683) se dédouble en *Petit Catéchisme historique* et en *Grand Catéchisme historique*. L'un et l'autre contiennent l'Histoire Sainte et la Doctrine chrétienne; mais le *Petit* seulement, qui s'adresse à des enfants, ajoute au « discours suivi» des demandes et réponses très courtes.

Fleury est connu surtout par son *Histoire ecclésiastique* (elle s'arrête à 1414), 20 in-4°, Paris, 1691-1722. Elle a été continuée par d'autres, d'abord jusqu'en 1594, puis jusqu'au XVIIIe siècle. Jusqu'à Rohrbacher, elle fut en vogue, quoique vivement attaquée pour son gallicanisme (elle n'a pas figuré, pourtant, dans l'Index des livres prohibés).

Saint-Simon a loué la modestie de Fleury, sa piété et son « désintéressement peu commun ». On peut ajouter qu'il fut un savant fort estimable.

F. Gaquère, *La vie et les œuvres de Claude Fleury*, 1925; G. Dartigues, *Le Traité des études de l'abbé Claude Fleury : examen historique et critique*, 1921.

J. Bricout.

1. FLORE *(Flora)*.— Née d'un père mahométan et d'une mère chrétienne, Flore fut dénoncée par son propre frère au cadi de Cordoue. Celui-ci fit battre cruellement la jeune fille et confia au frère inhumain le soin de la faire apostasier. Flore parvint à s'échapper et alla chercher un refuge auprès de sa sœur à Ossaria. Elle rentra ensuite à Cordoue, et, avec une compagne nommé Marie, elle se présenta d'elle-même au cadi. Enfermée dans un cachot obscur, elle y reçut la visite et les encouragements du prêtre Euloge. Peu de temps après, elle fut décapitée avec sa compagne (24 novembre 854).

J. Baudot.

2. FLORE — I. Dans l'architecture, la sculpture et la décoration. II. Peintres de fleurs.

I. La Flore dans l'architecture, la sculpture et la décoration. — L'homme s'est toujours inspiré de la nature dans ses conceptions artistiques. Il devait donc employer les motifs tirés de la plante comme les plus gracieux et les plus simples. En outre qu'il les avait constamment sous les yeux et y trouvait des modèles d'ordre et d'harmonieuse construction, il en faisait l'emblème symbolique de la résurrection et de la vie. C'est la stylisation des hautes futaies, ou, en d'autres pays, des tiges de lotus et des faisceaux de papyrus qui donna la colonne des temples. Le lotus encore est consacré aux dieux par les Égyptiens tandis qu'un des plus anciens motifs ornementaux des Assyriens et des Perses est le *hom* ou arbre de vie, souvent remplacé par un fleuron. Quant aux fleurs héraldiques, elles sont légion depuis le lis de France jusqu'aux roses d'York et de Lancastre.

Les plantes dont s'inspira l'antiquité grecque furent en nombre assez restreint : l'acanthe, le laurier, l'olivier et le chêne; mais l'acanthe connut une telle faveur qu'on la retrouve universellement, différant seulement selon le pays et l'époque par quelque caractère d'interprétation.

Le Moyen Age devait élargir le champ de la flore artistique en reproduisant les feuillages indigènes. A l'acanthe aux nervures saillantes, l'art roman ajouta le nénuphar et l'arum, la pomme de pin, la vigne, les rosaces stylisées. L'art gothique lui substitue le plantin, la fougère, le cresson, le trèfle, la renoncule, la chélidoine, l'ancolie, le chêne, le figuier, le lierre, le rosier, et conserve la vigne et le nénuphar.

Au XIIIe siècle, l'artiste en observe le contour principal, les grandes nervures, le modelé, le mouvement; il élargit le pétiole pour former une base et dispose de petits bouquets de folioles en crochets. Au XIVe siècle, il reproduit les feuilles telles qu'il les voit dans la nature, avec une souplesse, une délicatesse de ciseau incroyables; puis il prend l'habitude d'exagérer encore mollesse et mouvement, choisit parmi les plantes les plus tourmentées de formes : chardon, chou frisé, houblon, algues marines, et corse ondulations et découpures.

Après le retour de la Renaissance aux formes antiques, la flore de nos cathédrales fut abandonnée mais non pas entièrement : nous n'en voulons pour preuves, entre autres, que les splendides bordures de fleurs et de fruits qui encadrent les tapisseries, et les bouquets qui ornent nos faïences aussi bien que celles des Orientaux.

Le XVIIe et le début du XVIIIe siècle, que l'on a dits peu occupés de la nature, donnèrent cependant une importance nouvelle à la fleur, négligée jadis au profit du feuillage. Si l'acanthe règne en maîtresse sur nombre d'œuvres, et cela jusqu'à nos jours, le bois et la pierre sont sculptés en gracieuses guirlandes. Aux murs extérieurs de la chapelle de Versailles, par exemple, marguerites, roses, pavots, campanules sont d'une finesse et d'une vérité dignes d'orfévreries.

Le mouvement ébauché ne fit que s'accentuer : on connaît les fleurettes du style Louis XVI. Le XIXe siècle, après l'arrêt de la Révolution et de l'Empire épris du laurier et du chêne, multiplia les bouquets et tomba souvent dans une sorte de fade *langage des fleurs*.

Vers 1900, la stylisation reprend mais affecte les aspects les plus étranges, la tige tourmentée participant d'un décor vermiculé vite abandonné. Elle tend de nos jours à une simplicité géométrique, mais s'enrichit de la connaissance de la flore et de ses interprétations dans le monde entier. Notons enfin le parti que les architectes modernes semblent vouloir tirer de la plante naturelle. Nombreuses sont, à l'Exposition des Arts décoratifs, les constructions où ils lui ménagent des emplacements spéciaux.

II. Peintres de fleurs. — Le Moyen Age qui sculpta tant de feuillages, peignit peu de fleurs si ce n'est le lis symbolique de l'Annonciation; et ce n'est guère qu'après la Renaissance que l'on voit ce genre se développer. L'espagnol Juan de Arellano, au XVIIe siècle, en fera sa spécialité; Rubens entourera la Vierge de guirlandes fraîches; au XVIIIe siècle, de nombreux peintres, dont un des plus connus est Monnoyer, aimeront à souligner le contraste des orfèvreries et des fleurs se détachant, transparentes, sur des fonds sombres. Les peintres de fleurs sont nombreux de nos jours et il n'est point de salon qui ne montre de leurs œuvres. Les aquarelles légères de Mme Madeleine Lemaire sont connues; et il est rare que nos coloristes, adonnés par ailleurs à d'autres genres, ne présentent pas quelque ensemble floral dans leurs expositions particulières.

P. Verneuil, *Étude de la plante*, Paris, 1908; Villard, *Les fleurs à travers les âges et à la fin du XIXe siècle*, Paris, 1900; E. Lambin, *La Flore des grandes cathédrales*, Paris, 1897.

Carletta Dubac.

1. FLORENCE *(Florentia)*. — Florence, d'une illustre famille de Carthagène en Espagne, était la sœur des saints évêques Léandre, Isidore et Fulgence. Elle se consacra au Seigneur et reçut de Léandre une règle monastique. Isidore lui adressa aussi deux

traités sur la virginité. On ignore l'année de sa mort; elle fut enterrée dans la cathédrale de Séville à côté de son frère Léandre. Son nom est inscrit au 20 juin dans le martyrologe romain. Elle est aussi désignée parfois sous le nom de FLORENTINE.

J. BAUDOT.

2. FLORENCE. — Sur les eaux claires de l'Arno qu'elle borde de quais superbes, Florence s'épanouit au milieu de collines verdoyantes chargées de pêchers et d'amandiers. Au loin, se dessine la ligne azurée de montagnes farouches; la ville est dans cette sorte de vasque, dit Taine, « comme une figurine d'art au centre d'une aiguière; et sa dentelure de pierre s'argente avec des teintes d'acier sous les reflets du soir. » Il semble que le paysage, où la suavité s'unit à la noblesse, avertisse le voyageur qu'il s'approche d'une des terres d'élection de l'harmonie et de l'art.

Ardent à l'exaltation de l'idée et tour à tour ami d'un certain réalisme, le génie florentin à fait éclore, du XIII^e^ siècle au XVI^e^, une des plus magnifiques floraisons d'art que l'on connaisse. L'historien moderne ne saurait, il est vrai, suivre le florentin Vasari dans ses exagérations patriotiques. Il sait que l'art de notre temps n'a pas été l'objet d'une révélation divine spécialement réservée à la ville de Dante en la personne de Cimabué; il connaît à celui-ci des prédécesseurs pisans, lucquois ou romains; mais il ne lui refuse pas pour cela son admiration, non plus qu'à son génial élève, Giotto. Celui-ci fut un grand créateur et son influence se retrouve jusque dans les écoles du Nord. A sa suite, les artistes florentins, s'ils furent rarement des coloristes, triomphèrent dans la recherche de la composition et du dessin.

Il faut citer à part fra Angelico dont le couvent de Saint-Marc nous permet d'admirer le génie émouvant.

La protection des Médicis, dont la famille fut toute-puissante à Florence pendant plusieurs siècles, suscita des pléiades d'artistes. Après avoir suivi et souvent servilement copié leur maître Giotto, ceux-ci, dans une sorte de réaction, s'éloignèrent, au XV^e^ siècle, des compositions idéalistes pour atteindre à une plus exacte reproduction de la nature vivante. Il y eût des chercheurs, comme le violent Andrea del Castagno; Pisanello, qui s'attache à rendre la matière même des étoffes et le naturel des animaux; Masaccio, qui tend surtout à l'expression. Derrière ceux-ci, se lèvent de véritables classiques : Filippo Lippi anime d'un éclat jusqu'alors inconnu de suaves et élégantes figures qu'il entoure d'accessoires pittoresques; Benozzo Gozzoli développe le paysage qu'il peuple de vie; Ghirlandajo pousse à un haut degré la noblesse cadencée de la composition et l'expression de ses portraits pleins de bonhomie; Uccello fait progresser la science de la perspective; Verrocchio atteint à la grandeur par la simplicité... Mantegna, passionné de la sculpture antique, Signorelli, à la science rigoureuse d'anatomiste, Botticelli, fiévreux mais inspiré, nous amènent, à l'apogée de l'école florentine, au « divin » Léonard de Vinci que devaient continuer avec leurs caractères propres, moins de génie, mais une fraîcheur de coloris jusqu'alors rare à Florence, Fra Bartolomeo et surtout Andrea del Sarto. Encore n'avons-nous parlé ici que des peintres. La sculpture florentine, avec Ghiberti, le grand Donatello, Settignano, Mino da Fiesole, les della Robbia, les Sansovino, atteignit à une délicate fermeté de lignes qui emporte l'admiration. Quant au formidable Michel-Ange, poète, architecte, sculpteur et peintre, mais surtout sculpteur, génie exceptionnel et tourmenté, il contribua pour beaucoup à transférer à Rome l'activité artistique dont le centre avait jusqu'alors été Florence.

La patrie de tant d'hommes de génie, conservant avec un soin pieux les chefs-d'œuvre de ses enfants, devait naturellement devenir un véritable musée. Palais et églises revêtus de marbres, sévères comme des forteresses ou parés de la grâce d'une architecture élégante, sont peuplés de statues et de tableaux.

Sur la *place de la Seigneurie*, centre de la vie économique et politique de la ville au Moyen Age, s'élève le *Palais vieux*, fortifié, irrégulier, farouche. Il fut terminé en 1314 et transformé au XV^e^, puis au XVI^e^ siècle. La tour carrée qui le surmonte a 94 mètres de haut. Près de l'entrée s'érige le fameux *David* de Michel-Ange; dans la jolie cour intérieure, aux colonnes à fût sculpté, l'*Enfant au poisson* de Verrocchio. A côté du sombre palais, la *loggia dei Lanzi*, construite en 1376, abrite sous son gracieux portique voûté de nombreuses statues.

Voici le *palais Tedaldi*, où Donatello eut son atelier. Le *palais Riccardi*, construit pour les Médicis vers 1345 par Michelozzo, est paré encore des médaillons sculptés par Donatello, des fresques de Benozzo Gozzoli, d'un plafond de Luca Giordano. Le *palais Pozzi* est dû à Brunelleschi, qui le commença en 1445. *Le palais Strozzi*, le plus parfait peut-être, est célèbre pour sa magnifique corniche, œuvre du Cronaca.

Certains palais renferment des collections admirables et les musées de Florence sont parmi les plus beaux. Le *Bargello* ou *palais du Podestat*, vraie forteresse du XIII^e^ siècle, est le siège du *musée national*, d'une richesse incomparable en chefs-d'œuvre, de la sculpture florentine au XV^e^ siècle. Le *palais Pitti*, construit sur les dessins de Brunelleschi, présente un aspect de robuste grandeur. Agrandi au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, il reçut alors une décoration de Pietro da Cortona. Sa collection splendide réunit tous les grands noms de l'art : Rembrandt, Le Titien, Raphaël avec ses deux portraits célèbres de Jules II et de Léon X, Botticelli, Véronèse, Tintoret, André del Sarto, Rubens, Van Dyck... Autour du palais, le *Jardin Boboli*, dessiné au milieu du XVI^e^ siècle pour Cosme de Médicis, à flanc d'une colline. Citons parmi les statues qui ornent ses terrasses les fameux esclaves de Michel-Ange. Le *palais des Offices*, bâti de 1560 à 1574 par Vasari, est un des plus riches musées du monde. Non seulement la peinture italienne mais toutes les écoles y sont magnifiquement représentées; et sa galerie de portraits d'artistes anciens et modernes est célèbre. Combien d'autres musées encore ! La *Galerie ancienne et moderne*, au palais de l'Académie des Beaux-Arts; la *Casa Buonarotti*, maison jadis achetée par Michel-Ange; la *Galerie des tapisseries*, où brillent nos Gobelins.

Les églises ne sont pas d'un moindre intérêt artistique : presque toutes, et elles sont nombreuses, se peuvent enorgueillir de quelque œuvre remarquable. *Sant'Ambrogio*, quoique tout à fait modernisé, garde un tabernacle de Mino da Fiesole, et une fresque de Cosimo Rosselli datant de 1486. L'*Annunziata*, bâtie au XIII^e^ siècle par l'ordre des Servites et plus tard magnifiquement décorée, possède tout un ensemble de fresques d'Andrea del Sarto. L'église des *Santi Apostoli*, du XI^e^ siècle, conserve un ciborium d'Andrea della Robbia; celle de *Badia*, un autel et plusieurs tombeaux de Mino da Fiesole et le tableau célèbre de l'*Apparition de la Vierge à saint Bernard* de Filippino Lippi. Des toiles fameuses portant les noms de Lippi, Masolino, Masaccio, font encore, malgré l'incendie de 1771, la richesse de l'église *del Carmine*.

Saint Egyde, avec sa porte en bronze de Ghiberti et ses terres cuites de Bicci de Lorenzo et d'Andrea della Robbia; *San Felice*, avec le fameux crucifix

attribué à Giotto; la basilique de *Saint-Laurent*, réédifiée par Brunelleschi et qui réunit des chefs-d'œuvre nombreux de Donatello, de Verrocchio, de Michel-Ange; la splendide *Bibliothèque de Saint-Laurent; Sainte-Madeleine des Pazzi*, avec son beau cloître et son christ en croix du Pérugin; *Santo Spirito*, dû en partie à Brunelleschi, son vestibule où Sansovino imita le Panthéon de Rome, sa Vierge sculptée par Donatello; la *Santa Trinita*, reconstruite en 1250 par Nicolas Pisano et qui contient d'admirables fresques de Ghirlandajo, suffiraient à la gloire d'une ville. Mais plus importants encore au point de vue de l'art sont le *Baptistère*, le *Dôme*, *Santa Croce*, *Or san Michele*, *Santa Maria Novella*.

Le *Baptistère*, le plus ancien monument de Florence dont il fut longtemps l'église cathédrale, date du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle et s'élève sur plan octogonal. Dante a célébré dans les chants de l'*Enfer* son dôme décoré de marbres. Andrea Pisano sculpta sa première porte de bronze entre 1330 et 1336 et y représenta la vie de saint Jean, patron du Baptistère. Plus tard, Ghiberti fut chargé des deux autres portes qu'il orna, l'une de vingt-huit scènes de la vie de Jésus, l'autre de dix scènes de la Bible. Cette dernière est la plus belle. Michel-Ange la trouvait digne de servir de porte au Paradis. A l'intérieur, le tombeau du pape Jean XXIII et la statue de bois de sainte Madeleine sont de Donatello.

Le *Dôme*, appelé aussi *Sainte-Marie de la Fleur* ou la cathédrale, fut commencé en 1206, par Arnolfo di Cambio à qui succédèrent Giotto et Andrea Pisano. Brunelleschi exécuta, de 1420 à 1434, la fameuse coupole octogonale tant admirée de Michel-Ange et décorée de peintures par Vasari. L'église mesure 169 mètres de longueur, 104 de largeur au transept, 107 de hauteur y compris la lanterne du dôme. A l'intérieur, la châsse de sainte Zénobe est de Ghiberti; de nombreuses statues sont de Donatello et de Michel-Ange. Le campanile, qui s'élève près de l'église, est dû au dessin de Giotto, dont l'œuvre fut continuée par Andrea Pisano et par Talenti. Outre une riche décoration de marbres, il contient des œuvres universellement célèbres de Donatello et d'André Pisano. Quant au musée du *Dôme*, il faut citer parmi ses trésors les tribunes des orgues ornées des groupes de la *Cantoria* de Luca della Robbia et des génies dansants de Donatello.

Santa Croce, commencée en 1294, est célèbre par les fresques admirables de Giotto, décorant deux de ses chapelles. Elle comprend aussi des fresques d'Agnolo et de Taddeo Gaddi, des sculptures charmantes de Benedetto da Majano, une Annonciation et un crucifix de Donatello, le monument de Michel-Ange et celui de Galilée.

Or San Michele, bâtie de 1336 à 1412, était l'église des corporations de Florence qui y avaient leur salle de délibérations et en assurèrent la décoration extérieure en faisant placer chacune à un pilier la statue de son saint patron. Exécutées pour la plupart à l'époque du plein épanouissement de la sculpture florentine, ces statues sont signées des plus grands noms : Ghiberti, Michelozzo, Verrocchio, et surtout Donatello, dont le Saint Georges est célèbre.

Santa Maria Novella, commencée en 1278, a un beau portrait du XV^e^ siècle. Une *Vierge entourée d'anges* attribuée par les uns à Cimabué et par les autres à Duccio, la *Trinité* de Masaccio, les scènes de saint Jean l'évangéliste et de saint Philippe par Filippino Lippi, les scènes de saint Jean et de la Vierge qui constituent le chef-d'œuvre de Ghirlandajo, le *Jugement dernier* d'Orcagna, le crucifix de Brunelleschi font de cette église un véritable trésor d'art.

Gebhart, *Florence* (coll. des *Villes d'art célèbres*), Paris, 1906; Ch. Yriarte, *Florence, l'histoire, les humanistes, les lettres, les arts*, Paris, 1880; E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la Renaissance en Italie*, 3 vol., Paris, 1889-1895; Taine, *Voyage en Italie*, t. II, Paris, 1876.

Carletta DUBAC.

FLORENT *(Florentius)*. — De la vie fabuleuse de ce saint, écrite au IX^e^ siècle, on peut dégager ce qui suit. Florent, originaire de Bavière, était enrôlé avec son frère dans l'armée romaine sous l'empereur Dioclétien. Arrêté et mis à la torture comme chrétien, il parvint à s'échapper et alla se mettre, en Gaule, sous la conduite de saint Martin de Tours. Celui-ci l'ordonna prêtre et l'envoya évangéliser le Poitou. Florent alla ensuite mener la vie solitaire sur le mont Glonne en Anjou : des disciples vinrent à lui, il fit bâtir pour eux un monastère qui porta plus tard le nom de Saint-Florent-le-Vieux. C'est là qu'il mourut et fut inhumé vers 440. Ses reliques furent transférées à Saumur, d'où Hugues de Vermandois les enleva pour les placer à Roye, diocèse d'Amiens.

J. BAUDOT.

FLOUR *(Florus)*. — D'après une tradition locale, Flour fut le premier évêque de Lodève et l'apôtre du Languedoc. Il mourut vers 389. Une église fut construite sur son tombeau; saint Odilon établit à côté une abbaye. C'est seulement au XIV^e^ siècle que le pape Jean XXII, érigea cette abbaye en évêché : les reliques de saint Flour furent alors transférées dans la cathédrale.

J. BAUDOT.

FOE (Daniel de), ou plus exactement Defoë, naquit à Londres en 1660. Il mena une vie très aventureuse : « tour à tour ou à la fois bonnetier, fabricant de tuiles, comptable dans les douanes, publiciste, agent politique, moraliste et romancier », il expérimenta les fortunes les plus diverses, tantôt au premier rang du parti whig, adulé, puissant, riche; tantôt relégué à l'arrière-plan, déconsidéré, ruiné, emprisonné. Il finit, abandonné de tout le monde, à Moorfields en 1731.

Il a publié de nombreux écrits politiques : plus de deux cents pamphlets et des poèmes politico-religieux. Ce n'est que vers la soixantaine qu'il se mit à composer des romans. Il débuta par un chef-d'œuvre, *Robinson Crusoé* (1719). Ce livre, qui comprend trois parties publiées successivement, eut un succès prodigieux et mérité. Il n'est presque personne aujourd'hui encore qui ne l'ait lu. Toutefois il est bon de noter que la dernière partie est inférieure aux deux premières et qu'elle est fort imprégnée de l'esprit protestant. On a fait d'ailleurs des éditions abrégées à l'usage de la jeunesse que l'on peut recommander sans crainte. Daniel de Foë publia ensuite de nombreux romans d'un réalisme saisissant, d'une émotion poignante mais d'une trop grande liberté de peinture et d'idées. On cite parmi les principaux : *Le capitaine Singleton* (1720); *Moll Flanders* (1721); *Le colonel Jack* (1722); *Journal de la peste* (1722); *Mémoires d'un cavalier* (1723); *Roxana* (1724); *Le capitaine Carleton* (1728).

Léon JULES.

FŒRSTER — F. W. Fœrster, fils du célèbre astronome et directeur de l'Observatoire de Berlin, est né dans cette ville le 2 juin 1869. Il fit ses études à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, et autres universités, en concentrant son attention sur les problèmes moraux et sociologiques. Comme *privat docent*, il enseigna à la même Université de Fribourg, de 1895 à 1898. Un article qu'il a publié sur l'empereur et la démocratie sociale, le fait jeter en prison. Il voyage ensuite pour études en Angleterre et aux États-Unis. Au retour, il devient *privat docent* de philosophie au Polytechnicum de Zurich. Les prin-

cipaux ouvrages de pédagogie qu'il a écrits, datent de cette époque. Des menées allemandes, semble-t-il, l'éloignent, en 1912, du Polytechnicum fédéral. Après quelques mois de repos, il est appelé à Vienne comme professeur de pédagogie à l'Université. En 1914, il répond à l'appel de l'Université de Munich. Il doit quitter son poste, en 1917, à la suite d'un article écrit dans le journal *Friedenswarte*. Il s'établit de nouveau en Suisse, et, lors de la révolution bavaroise, Kurt Eisner le désigne comme ambassadeur bavarois à Berne. A la mort d'Eisner, il voyage ou séjourne à Zurich, à Lucerne, à Genève, où il donne quelques cours privés à l'Institut J.-J. Rousseau. Dernièrement, il visitait la France et l'Angleterre.

On a traduit en français ses *Combats contre l'Allemagne militarisée et nationaliste*. Il y condamnait courageusement, en pleine guerre, les invasions injustes, les dévastations méthodiques et les exécutions gratuites. Depuis lors, il n'a cessé de continuer sa propagande pacifiste. « Parlons ouvertement à nos jeunes gens, lit-on dans *L'École et le caractère*, de l'orgueil de la Prusse et de la nouvelle Allemagne et de la condamnation qui l'a frappée. » Il y demande qu'on les détourne « aussi bien du nationalisme étroit que d'un internationalisme superficiel. »

Nous avons également en français, entre autres volumes, *Le Christ et la vie humaine*, Genève, 1924. Fœrster s'applique à y montrer comment, saisis dans toute leur profondeur, les problèmes et les conflits de la vie humaine nous obligent tous à revenir à la solution chrétienne. Fœrster est protestant, mais c'est un croyant, et je ne me souviens pas d'avoir trouvé, dans ses livres, d'attaque directe contre l'Église catholique. Au contraire, bien des pages s'en prennent à l'individualisme religieux.

Son ouvrage le plus connu chez nous est *L'école et le caractère*, Neuchâtel et Paris. La 1re édition française en parut en 1909; la 5e, refondue d'après la 14e édition allemande (1920), en 1923. Le sous-titre en indique l'objet : *Les problèmes moraux de la vie scolaire*. Après avoir, en guise d'introduction, déclaré qu'on ne peut pas — et aujourd'hui moins que jamais — se soustraire à l'obligation de consacrer toute son attention à la culture du caractère, des forces morales, des énergies intérieures, Fœrster fait voir, dans le détail, que le principal moyen que l'école ait à sa disposition pour agir sur le moral de l'enfant est, avec les diverses branches d'enseignement, qu'on peut et doit pénétrer d'esprit moral, ce qu'on appelle la discipline scolaire, c'est-à-dire l'ensemble des mesures qui assurent au travail de l'école les conditions morales indispensables pour qu'il se poursuive avec ordre et exactitude. Il utilise les pédagogues américains, mais ne s'interdit pas de les critiquer. Là, comme ailleurs, sa morale est toute concrète : « Toute la valeur et l'originalité de mes efforts, dit-il volontiers, consistent à jeter des ponts entre les vérités éternelles et les événements de chaque jour. »

Un spécialiste compétent, le professeur P. Bovet, directeur de l'Institut J.-J. Rousseau (école des sciences de l'éducation), m'écrivait :

Ce qui caractérise la pédagogie de Fœrster, c'est avant tout sa préoccupation d'élever toutes les questions dont il traite sur le plan spirituel. « Le temporel est le symbole de l'éternel. » Cette pensée revient continuellement sous sa plume. La discipline, l'ordre, l'abstinence sont des manifestations de l'empire que l'esprit doit prendre sur le corps. Si l'éducation qu'il a reçue l'a mis en contact avec les grands courants (pédagogie expérimentale, psychanalyse, coéducation, enseignement sexuel) de la pensée moderne, Fœrster en souligne les insuffisances tant qu'ils n'aboutissent pas à mettre en relief les grandes idées chrétiennes du sacrifice et du don de soi. Ainsi s'explique l'approbation que S. Em. le cardinal Mercier, d'une part, le Comité universel des Unions chrétiennes de jeunes gens, d'autre part, ont donnée aux idées de l'auteur de *L'école et le caractère*.

C'est dans ce volume que Fœrster écrit : « Je tiens que toute pédagogie profonde est inséparablement liée à la philosophie et à la théologie. » Et encore, (ce sont les dernières lignes du livre) : « De même que le souci qu'ils avaient tous deux de leurs enfants a rapproché déjà bien des époux désunis, ainsi l'étude vraiment concrète des problèmes de l'éducation morale rapprochera un jour, pour une collaboration entreprise dans des conditions nouvelles, les puissances, aujourd'hui étrangères l'une à l'autre, de l'École laïque et de l'Église. »

Tout le numéro du 10 mars 1923 de *La Nouvelle Journée* est exclusivement consacré à Fœrster. Voir aussi de Hovre, *L'éthique et la pédagogie de Fœrster*, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, février et mai 1912; J. Hermant, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Paris, 1919, p. 327-332.

J. Bricout.

FOGAZZARO Antonio naquit à Vicence, en 1842. Il se fit connaître par un poème *Miranda* (1874) et consacra sa réputation par un recueil de poésies lyriques, *Valsolda* (1876). Par ensuite il se consacra au roman. On cite de lui : *Malombra* (1881); *Daniele Cortis* (1885); *Le Mystère du poète* (1888); *Le petit monde d'autrefois* (1896); *Le petit monde d'aujourd'hui* (1901); *Le Saint* (1906) ; *Leila* (1910), qui ont été traduits en français. Il publia en même temps des essais divers, spécialement des études sur la doctrine évolutionniste; il fit des conférences sur des sujets religieux, politiques, littéraires, sociaux, en Italie et à Paris. En 1897, il fut nommé sénateur. Il est mort à Vicence, le 7 mars 1911.

Comme il est facile de s'en convaincre par la nomenclature sommaire de ses œuvres, Fogazzaro n'est pas un simple conteur, un artiste purement épris de belles formes et de beaux sujets bien ordonnés; s'il est poète et orateur, s'il a l'imagination vive et le don de la vie, c'est un savant aussi et un penseur. Il a étudié le transformisme qui, précisément de son temps, triomphait dans toutes les universités et s'imposait au monde savant comme la synthèse doctrinale la plus vraisemblable, d'aucuns disaient même : la seule vraie. Il a suivi de très près l'évolution de l'exégèse et pris un contact très intime avec la critique rationaliste. Il s'est intéressé aux grandes questions d'économie sociale et de politique que l'on prétendait alors résoudre par les seuls principes du libéralisme. Il a vu clairement que tout ce travail qui se faisait dans les esprits, toutes les orientations nouvelles que l'on donnait dans le domaine scientifique comme en exégèse, en politique et en sociologie, tous les principes que l'on posait et toutes les conclusions pratiques que l'on tirait, n'allaient à rien moins qu'à ruiner le dogme catholique et à déposséder l'Église de son empire bienfaisant sur les âmes. Sa foi s'en effraya; son cœur, ardemment attaché au Christ et à son Église, en souffrit. Il se demanda s'il n'y avait pas moyen de conjurer un tel malheur, d'éviter la catastrophe effroyable que serait pour l'humanité le choc fatal de la science et du dogme et la disparition non moins fatale, croyait-il, du catholicisme et même de tout le christianisme. Sa formation théologique était, par malheur, plus sommaire et moins précise que sa formation scientifique et politique. Il n'avait qu'une notion assez vague de la nature du dogme et des exigences de la foi. La religion lui semblait affaire de sentiment, de volonté, de vie, beaucoup plus qu'affaire de doctrine et de raison. En conséquence, — et ce, de la meilleure foi du monde, je n'en doute pas, — il

essaya de plier le dogme catholique aux exigences de la science, ou plus exactement des savants irréligieux; il rêva de réconcilier la civilisation paganisée qu'il voyait triomphante avec la morale traditionnelle révélée par Dieu; il tenta de moderniser l'Église et fut un des instigateurs et un des chefs du « Catholicisme progressif »

Ces tendances s'accusèrent dans tous ses romans et éclatèrent enfin dans *Le Saint*. Ce roman souleva des discussions passionnées dès son apparition et bientôt fut mis à l'*Index*. (Décret du 5 avril 1906). — Un décret du 8 mai 1911 a également condamné *Leila*. C'était justice. On y trouvait des déclarations comme celle-ci : « L'Église catholique, qui se proclame source de vérité, contrecarre aujourd'hui la recherche de la vérité quand cette recherche s'exerce sur ses propres fondements, sur ses livres saints, sur les formules de ses dogmes, sur son infaillibilité prétendue. Pour nous, cela signifie qu'elle n'a plus confiance en elle-même. L'Église catholique, qui s'attribue le ministère de la vie, étouffe aujourd'hui tout ce qui en elle vit juvénilement, met aujourd'hui des étais à toutes ses vieilleries croulantes. Pour nous, cela signifie qu'elle est destinée à la mort. » (p. 233). Sans doute, ce n'étaient là que des objections, mais des objections auxquelles l'auteur, par la bouche de son porte-parole, Benedetto « le saint », ne répondait rien, qu'il acceptait même en majeure partie, comme il le montre dans l'entretien qu'il imagine entre Benedetto et le pape. « Saint-Père, dit Benedetto, l'Église est malade. Quatre esprits malins sont entrés en elle pour y faire la guerre au Saint-Esprit. L'un d'eux est l'Esprit de mensonge... Peu de chrétiens savent aujourd'hui que la religion n'est pas principalement une adhésion de l'intelligence à certaines formules de vérités, mais qu'elle est principalement action et vie... Ceux qui le savent... sont âprement combattus, sont diffamés comme hérétiques. » Suit une diatribe contre l'Index, le Saint-Office et les dévotions extérieures. « Le deuxième esprit malin est l'Esprit de domination qui s'est emparé du clergé. » Diatribe contre la direction et l'obéissance exigées par les pasteurs. « Le troisième esprit malin, c'est l'Esprit d'avarice. » Le clergé devrait se dépouiller et enjoindre à tous les catholiques de l'imiter. « Le quatrième esprit malin, c'est l'Esprit d'immobilité... Tous les cléricaux, et même tous les hommes religieux qui sont aujourd'hui opposés au catholicisme progressiste, auraient fait crucifier Jésus de bonne foi, au nom de Moïse. » En conséquence Benedetto adjure le pape de réformer l'Église de fond en comble et d'abord de sortir du Vatican. La pape répond : « Je sens, mon fils, que tu as l'esprit bon; mais le Seigneur ne peut exiger d'un pauvre homme comme moi les choses que tu dis. » (p. 269-279).

Ces quelques citations et cet exposé, tout sommaire qu'il soit, indiquent assez quelles sont les idées de Fogazzaro et comment elles s'opposent à la doctrine du *Syllabus* et de l'encyclique de Pie X sur le modernisme. Fogazzaro offre un illustre exemple de la faute capitale que commettent et du fatal destin qui attend ceux qui dogmatisent sans connaître le dogme et méconnaissent le rôle doctrinal de l'Église.

Au point de vue littéraire, le mérite de Fogazzaro est moins discutable bien qu'on lui reproche avec justesse d'aimer trop les situations mélodramatiques et de tomber dans le romanesque invraisemblable. Du moins, il compose avec aisance et sûreté; il écrit avec élégance et force une langue très pure; il a du mouvement, de la chaleur, de la vie. On le tient ordinairement pour un des maîtres les plus autorisés de l'idéalisme en Italie.

Léon Jules.

1. FOI (Dogmatique), vertu théologale qui inspire à l'âme croyante l'acceptation de l'ordre surnaturel. I. Notion de la foi. II. Agents de l'acte de foi. III. Préparation rationnelle de la foi. IV. Liberté de la foi. V. Motif de la foi. VI. Objet de la foi : Notion du dépôt. VII. Extension du dépôt. VIII. Proposition de la foi.

I. Notion de la foi. — Aucun terme n'est plus fréquent dans l'Écriture que celui de « foi » et de son corrélatif « croire », ni aucun concept plus fondamental dans l'économie du christianisme. Cependant un conflit radical règne depuis longtemps, qui s'est particulièrement aggravé de nos jours, sur la notion même qu'il abrite.

Dans la langue ordinaire, foi signifie, parmi les manières de connaître, celle qui repose sur l'autorité d'autrui. Le cas du témoignage en est l'exemple classique. Cette acception usuelle était jusqu'ici communément reçue dans la langue religieuse et la foi y désignait, en conséquence, par opposition à nos expériences ou évidences personnelles, la soumission de l'intelligence au témoignage divin. Que cet acte suppose des dispositions du cœur et doive normalement se traduire en attitudes pratiques, rien de plus certain. Mais l'élément caractéristique restait toujours la perception d'une vérité par l'esprit. Au contraire, c'est par ce côté moral et mystique que l'on voudrait aujourd'hui définir essentiellement la foi, toute autre conception étant entachée d'un intellectualisme désuet.

L'origine de cette conception remonte à la Réforme, qui, tout en acceptant la réalité d'une révélation surnaturelle, concentrait tout l'intérêt du christianisme sur le problème de la justification et rattachait celle-ci au sentiment de la miséricorde divine à notre égard. Sous les coups de la critique, la notion de révélation positive disparaît de plus en plus; mais le foi demeure comme un élan de confiance vers Dieu, un mouvement du cœur indifférent et supérieur à toutes les formes précises de croyance. Cette conception a influencé quelques milieux catholiques avec les progrès de l'anti-intellectualisme au XIX^e^ siècle. Voir Fidéisme. Elle s'est épanouie dans le modernisme, en s'y compliquant d'un appel à la philosophie du subconscient. Voir l'exposé systématique de l'encyclique *Pascendi*, Denzinger-Bannwart, n. 2081.

Seul le concept traditionnel d'une foi intellectuelle est compatible avec la doctrine catholique. C'est ce que l'Église avait toujours marqué pratiquement par la direction générale de son magistère, en s'appliquant à formuler des symboles de foi, à promulguer des dogmes et à condamner les erreurs inverses. Elle s'en est expliquée incidemment au concile de Trente, sess. VI, Denzinger-Bannewart, n. 798, mais surtout, et de la manière la plus formelle, au concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. III, *ibid.*, n. 1789. « Cette foi... l'Église catholique professe qu'elle est une vertu surnaturelle par laquelle... nous croyons comme vrai tout ce qu'il nous a révélé... »

De cette doctrine Pie X a tiré logiquement la condamnation du modernisme, qui ramenait la foi à « un vague sentiment religieux émané des profondeurs de la subconscience sous la pression du cœur et de la volonté moralement informée. » A l'encontre, il rappelle que la foi est « un véritable assentiment de l'intelligence à une vérité reçue du dehors. » Serment antimoderniste, dans Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 154.

Il n'est pas question de nier que la foi selon l'Écriture comporte un élément moral. Mais il faut aussi reconnaître que l'intelligence y joue très nettement un rôle essentiel et décisif. Si l'Ancien Testament

demandait aux Juifs de se fier aux promesses divines, c'est qu'ils avaient, au préalable, la connaissance du vrai Dieu et, par là-même, toutes raisons de s'incliner devant sa parole ou celle de ses envoyés. De même Jésus parle de foi au sens de confiance, à propos surtout des miracles, Matth., xv, 28 et xvii, 19; cf. vi, 30; viii, 10; xiv, 31; xvi, 8. Mais il faut se rappeler aussi que son Évangile repose sur la base religieuse du judaïsme, auquel il ajoute les « mystères du royaume » et la révélation du Fils de Dieu. Matth., xi, 25; xiii, 11, 16-17. Par où son avènement se définit comme une œuvre de lumière. Matth., v, 14; Joa., iii, 19. C'est ce message que les Apôtres ont à prêcher et que les hommes doivent croire comme condition du salut, Marc., xvi, 16 : ce qui ne saurait s'entendre que d'une foi intellectuelle. La confession de Césarée, Matth., xvi, 16-17, qui montre en acte la foi de Pierre, atteste qu'elle consiste essentiellement dans la reconnaissance des titres messianiques de Jésus.

Chez saint Paul, la foi qui justifie désigne, au sens le plus général, la plénitude de la vie chrétienne, Rom., i, 16; iii, 25; Gal., v, 6. Mais, dans cet ensemble, la connaissance et la fidèle acceptation de la parole divine apparaît comme un élément fondamental, Rom., x, 14-18; I Cor., xiii, 12; Eph., iv, 6, 13. C'est cette foi qui est la source des espérances chrétiennes, Eph., iii, 12; Hebr., xi, 1, 6; que l'Apôtre impose au nom de Dieu, Rom., i, 5; II Cor., x, 5 et qu'il défend contre toute modification tendancieuse, Gal., i, 6-9, ou interprétation malsaine. I Tim., i, 3; vi, 3-4. Pour les autres Apôtres également, la foi signifie la lumière qui vient de Dieu et de son Christ, II Petr., i, 16-20; Jac., ii, 19; Joa., i, 18 et xvii, 3; I Joa., i, 1-3. Cette même conception se vérifie dans les exemples de foi que rapportent les Actes, viii, 37; ix, 20; x, 33.

Telle fut aussi toujours la pensée de l'Église. La réaction même du néo-mysticisme prouve à quel point c'est l'intellectualisme qui représente le courant traditionnel.

Au regard de la raison, il est impossible de concevoir un mouvement du cœur dont une perception quelconque de l'esprit, pour vague qu'elle puisse être, ne soit l'origine et le soutien. Dans la mesure où elle s'isole de l'intelligence, la foi participe à toutes les fragilités du sentiment. Au contraire, une foi intellectuelle correspond au besoin individuel de lumière et de certitude; elle facilite la propagande et la conservation du christianisme; la volonté y trouve enfin un principe ferme d'action. Comme partout, il ne saurait y avoir ici de bien stable que sur la base du vrai.

II. Agents de l'acte de foi. — Parce qu'elle est « l'acte initial du salut », Const. *Dei Filius*, c. iii, Denzinger-Bannwart, n. 1789, la foi requiert avec une égale nécessité le double concours de Dieu et de l'homme.

La doctrine catholique tient, à cet égard, une position moyenne entre deux erreurs extrêmes. D'une part, le pélagianisme attribuait la foi aux seules forces du libre arbitre humain. Plus modéré, le semi-pélagianisme reconnaissait du moins à l'homme le pouvoir de se donner à lui-même « le commencement de la foi. » On retrouve la même tendance dans le rationalisme théologique d'Hermès, qui distinguait une foi intellectuelle qui résulterait du seul raisonnement et une foi agissante pour laquelle seulement la grâce serait nécessaire. Inversement, le fidéisme insiste tellement sur le don divin de la foi que l'homme n'aurait rien à faire pour l'acquérir.

A l'encontre du rationalisme pélagien, l'Église enseigne qu'on ne peut croire sans la grâce de Dieu et le concile d'Orange comprend expressément le tout premier commencement de la foi dans cette nécessité, Denzinger-Bannwart, n. 178-179. Le concile du Vatican, reprenant les mêmes principes, met à la base de la foi l'initiative divine, c'est-à-dire, en termes d'école, une double grâce prévenante et adjuvante. *Ibid.*, n. 1789. Doctrine qu'il oppose aussitôt au système d'Hermès, en définissant que « la grâce de Dieu n'est pas nécessaire seulement pour la foi vivante qui opère par la charité. » *Ibid.*, n. 1814.

Il ressort, en effet, de l'Écriture que toutes les œuvres de salut sont, en général, un don de Dieu. Voir Grace. Vérité qui s'applique éminemment à l'acte de foi. « Personne, dit Jésus, ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire. » Joa., vi, 44, cf. 66. L'acte de foi de saint Pierre est spécialement attibué à une révélation du Père, Matth., xvi, 17. Saint Paul, lui aussi, rapporte à la même action divine sa propre conversion, Gal., i, 15, et l'on sait que toute sa doctrine le porte à mettre la grâce à la racine de tous nos bons mouvements, II Cor., iii, 5; Phil., i, 5; ii, 13. Comme de Lydia, Act., xvi, 14, on doit dire de tous les croyants qui adhèrent au message apostolique que c'est Dieu qui leur « a ouvert le cœur. »

Pour justifier théologiquement ce rôle de la grâce, on se contente souvent d'invoquer les difficultés de la foi. Ce qui est juste, mais insuffisant; car par là on établirait tout au plus une nécessité accidentelle. Il faut, en outre, faire entrer en ligne de compte le caractère essentiellement surnaturel de la foi, qui réclame, en conséquence, un principe du même ordre. Et ceci est vrai même du minimum de foi, c'est-à-dire de celle qui s'arrêterait à l'esprit sans atteindre encore l'action. Il ne s'agit donc pas seulement d'une grâce médicinale, qui serait la simple rectification des puissances naturelles, mais d'une grâce élevante qui rende la volonté capable d'agir dans l'ordre surnaturel.

Il est à peine besoin de dire que la grâce divine requiert, loin de l'exclure, le concours de l'activité humaine. Tel est le plan normal de la Providence. Sauf dans certains cas exceptionnels, comme celui de saint Paul, qui relèvent du miracle, l'Église entend que cette loi s'applique à la première justification et, par voie de conséquence, à l'acte de foi qui en ouvre les portes. Conc. Trid., sess. vi, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797. Pour le détail, voir Justification. D'une manière concrète, ce concours de l'homme comprend ici tout ce qu'exige la nature psychologique de l'acte qui en est le terme, c'est-à-dire l'exercice de l'intelligence et de la volonté, soit pour le produire, soit pour le préparer.

« Bien que l'assentiment de la foi, expose le concile du Vatican, ne soit pas un mouvement aveugle de l'âme — et ceci sous-entend la part de l'intelligence — personne cependant ne saurait adhérer à la prédication évangélique comme il le faut pour le salut sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit... C'est pourquoi la foi en elle-même, bien qu'elle n'opère pas encore par la charité, est un don de Dieu, et son acte, une œuvre qui appartient au salut, par laquelle l'homme obéit librement à Dieu — ce qui exprime la part de la volonté — en consentant et coopérant à sa grâce, alors qu'il pourrait y résister. » Const. *Dei Filius*, c. iii, Denzinger-Bannwart, n. 1791.

La doctrine générale du surnaturel impose de concevoir que ces diverses opérations de l'âme sont toutes informées par la grâce, qui atteint chacune de nos facultés suivant leur activité propre, mais aussi que, sous cette action divine, l'intelligence et la volonté gardent leur fonctionnement naturel. Ce qui laisse à l'acte de foi sa plénitude d'acte humain et autorise une psychologie qu'il reste à établir en détail.

III. Préparation rationnelle de la foi. — Il est normal que les démarches de l'homme soient éclairées et justifiées par la raison. Ainsi en est-il quand il s'agit de croire.

Contre Bautain et Bonnetty, l'Église avait affirmé que l'usage de la raison précède la foi et nous y peut conduire avec le secours de la révélation et de la grâce. Denzinger-Bannwart, n. 1626 et 1651. Voir Fidéisme. Dans le même sens le concile du Vatican demande que l'acte de foi soit raisonnable et, pour cela, établi sur des arguments objectifs. Const. *Dei Filius*, c. III, *ibid.* n. 1790. Voir Apologétique.

Ainsi Jésus, avec l'action mystérieuse de Dieu, invoquait à l'appui de sa parole l'autorité des Prophètes et de ses propres œuvres, Joa., v, 39; x, 38. De même, saint Paul critique l'aveuglement coupable des Juifs et des païens, qui n'ont pas su profiter pour s'élever à Dieu, les uns de la loi naturelle, les autres de la loi écrite, Rom., I-III, et rappelle les « vertus » qui accréditent l'Évangile, Gal., III, 5. Les Actes nous offrent un spécimen des raisons de croire que les Apôtres développaient devant leurs divers auditoires, juifs ou païens, Act., I, II, XVII. A leur suite une tradition apologétique s'est constituée, qui n'a jamais cessé dans l'Église.

Saint Thomas en marque tout à la fois le caractère et la nécessité. « La foi, dit-il, ne comporte pas une enquête rationnelle en vue de démontrer l'objet à croire, mais bien en vue d'examiner les motifs qui induisent l'homme à la foi... Car personne ne croirait s'il ne voyait au préalable qu'il y a lieu de croire. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 1, ad 1um, et q. I, a. 4, ad 2um.

Cette préparation rationnelle comporte deux moments progressifs : l'établissement des vérités philosophiques préliminaires à la foi, le développement des motifs de crédibilité qui démontrent la divinité du christianisme. Double démonstration d'autant plus importante que plus graves sont les obligations théoriques et pratiques imposées par la foi.

Voilà pourquoi l'Église, non contente d'une démonstration quelconque, enseigne qu'elle doit présenter un caractère de véritable certitude. Le mot revient à plusieurs reprises dans les propositions imposées à Bautain, Denzinger-Bannwart, n. 1622-1627, et au concile du Vatican, *ibid.*, n. 1785, 1790, 1794. Antérieurement, Innocent XI avait condamné une proposition aux termes de laquelle l'acte de foi serait compatible « avec une connaissance seulement probable du fait de la révélation », *ibid.*, n. 1171, et le décret *Lamentabili* précise qu'il ne suffit pas davantage d'une « somme de probabilités », *ibid.*, n. 2025. L'immense gravité de l'acte de foi exige, en effet, qu'il repose sur des fondements certains.

Il n'est d'ailleurs pas sûr que cette certitude de la crédibilité chrétienne doive être aussitôt considérée comme synonyme d'évidence. Si le concile du Vatican emploie incidemment ce terme, *ibid.*, n. 1794, c'est au sens objectif de l'École et non pas avec la nuance subjective qu'y attache depuis Descartes la philosophie moderne. Aussi bien de nombreux théologiens après Suarez et de Lugo ont-ils admis que l'évidence n'existe pas dans l'espèce. Pour tout acccommoder, quelques-uns ont voulu distinguer entre évidence parfaite et imparfaite, cette dernière étant seule vérifiable ici. Ce qui est une manière d'abandonner la chose pour sauver le mot.

En réalité, la doctrine de la certitude morale permet de comprendre qu'une complète et légitime sécurité dans l'adhésion soit compatible avec des obscurités persistantes sur certains points d'un objet par ailleurs bien établi. Ce n'est du reste pas minimiser la démonstration chrétienne que de reconnaître qu'elle n'arrive pas à exclure tout doute possible : il suffit qu'elle élimine tout doute raisonnable. Tout le monde étant d'accord sur ce fait, mieux vaut sans doute ne pas parler d'évidence, du moment que ce terme risque de sembler promettre une somme de lumières que la théologie n'exige pas et que l'apologétique saurait difficilement fournir.

La certitude elle-même peut être absolue ou relative, suivant la valeur scientifique des arguments qui la fondent. En théorie, il paraîtrait logique de réclamer une certitude absolue; mais on se heurte alors au problème classique de la foi des « simples. » Et il faut ajouter que cette catégorie est plus riche qu'on ne le croit; car les arguments décisifs restent d'ordinaire confinés dans les thèses d'école, tandis que la foi du plus grand nombre, même parmi les croyants éclairés, s'appuie sur des raisons théoriquement insuffisantes. D'ailleurs la différence entre les uns et les autres est moins dans la nature des motifs que dans la manière de les appréhender ou de les approfondir : la science apologétique ne fait guère que traduire en formules abstraites ce que l'intuition des « simples » perçoit dans le concret.

Étant donné que la foi est un acte essentiellement pratique, il faut et il suffit qu'il soit raisonnable et raisonné pour chacun à la mesure des exigences de son esprit.

IV. La liberté de la foi. — Préparé par l'intelligence, l'acte de foi s'accomplit, en fin de compte, « sous l'empire de la volonté. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 9. Et c'est ce qui le distingue des conclusions purement spéculatives, qui sont le fruit de la seule raison. Ici la volonté doit intervenir, non seulement d'une manière indirecte pour soutenir en cours d'enquête l'effort de l'intelligence, mais de la manière la plus directe pour arrêter le travail de l'esprit et le fixer dans l'adhésion. Seule cette décision peut transformer le jugement théorique de crédibilité en un assentiment pratique de foi.

Divers mobiles sollicitent à cet égard la volonté, qui appartiennent tous à l'ordre rationnel du bien. C'est parfois le sentiment du devoir, c'est-à-dire l'obligation de se soumettre à une révélation divine dont la raison fait apparaître la certitude; ou encore la préoccupation bien comprise de l'intérêt personnel stimulé par les charges de la vie présente et les risques de l'éternité; ou bien l'attrait du cœur pour une vie plus haute. Toutes dispositions psychologiquement nécessaires pour engendrer la foi ou la maintenir, mais aussi logiquement suffisantes pour la justifier, sans que l'acte volontaire qui la détermine puisse être taxé de coup d'État.

Cette intervention de la volonté est et doit être libre. Sinon la foi n'aurait évidemment ni mérite ni valeur. Aussi bien voit-on que partout Jésus fait appel à la bonne volonté, Matth., XI, 15; Joa., III, 18-21, qu'il félicite ceux qui croient à sa parole, Matth., XVI, 17; Marc., XVI, 16; Joa., XX, 29, et fait des reproches à ceux qui ne l'acceptent pas, Matth., XI, 16-24; XVII, 17; Marc., XVI, 14; Luc., XXIV, 25. Incidemment affirmée au concile de Trente, sess. VI, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 789, cette vérité primordiale est expressément définie au concile du Vatican, où il est enseigné sous peine d'anathème que « l'assentiment de la foi chrétienne est libre et non pas un produit nécessaire des arguments rationnels. » Const. *Dei Filius*, c. III, can. 5, *ibid.*, n. 1814. Cf. n. 1791.

La teneur même de cette définition indique bien qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une liberté générale et lointaine, mais d'une véritable liberté psychologique, qui persiste même sous la pression des arguments fournis par la raison. D'où surgit le problème

de la concilier avec la certitude reconnue à ceux-ci. Pour le résoudre, plusieurs systèmes sont en présence, qui exploitent avec plus ou moins de bonheur les diverses données du cas.

Chez les polémistes et les prédicateurs, on se contente souvent de faire appel aux exigences de la foi. L'homme ne conteste pas les vérités indifférentes; mais il refuse de se rendre à la démonstration du christianisme à cause du joug qu'il impose à ses passions. Sans nier la grande part de vérité contenue dans cette explication, il n'est pas douteux qu'elle est insuffisante; car elle diminue le mérite des croyants et accule tous les incroyants à l'ignorance ou à la mauvaise foi.

Dans l'École, il est classique de demander toute la solution à l'inévidence de l'objet. Notre intelligence ayant pour loi essentielle d'être déterminée par l'évidence intrinsèque, l'objet de la foi, qui se présente à elle sous la garantie extrinsèque de l'autorité, lui demeure nécessairement et perpétuellement hétérogène. Seul donc un ordre de la volonté peut lui en intimer l'acceptation. Pour juste qu'elle puisse être, cette ontologie de la connaissance est loin d'épuiser toute la psychologie de la foi. Car l'expérience atteste que certaines démontrations rationnelles, théoriquement péremptoires, ne sont pourtant pas contraignantes, tandis que les attestations incontestables d'une autorité sûre le sont à n'en pas douter. Le déficit de cette explication apparaît bien plus encore quand on admet, comme c'est ordinairement le cas, que la vérité de la révélation chrétienne est établie sur des motifs évidents.

C'est pourquoi d'autres invoquent ici comme élément décisif l'inévidence des motifs de crédibilité. Le fait n'est guère contestable pour qui réalise pratiquement les caractères de l'apologétique chrétienne et l'on voit quelle large place il laisse au jeu du libre arbitre pour franchir les ombres que la démonstration intellectuelle de la foi laisse subsister. Rien n'empêche d'ailleurs de recueillir sur la base de cette psychologie tout ce qu'il y a de viable dans les autres solutions.

On a fait aussi parfois intervenir un facteur de l'ordre mystique et religieux. La liberté de la foi s'expliquerait par la préférence que nous accordons au témoignage de Dieu par-dessus toutes choses : ce qui suppose un acte spécial d'amour, c'est-à-dire de libre volonté. Cette explication n'est pas incompatible avec la précédente et ne dispense pas non plus d'y recourir, surtout quand il s'agit du premier acte de foi.

Quoi qu'il en soit de ces analyses psychologiques, il est certain que l'acte de foi est essentiellement libre et que cette liberté en fait tout le prix.

V. Motif de la foi. — Analyser les agents de la foi ne donne pas encore le caractère précis et la raison dernière de cet acte. Il reste à voir ce qui le justifie en lui-même et le spécifie par rapport aux autres. C'est la question du motif de la foi ou, en termes d'école, de son objet formel.

Par suite de son rationalisme, Hermès établissait, en dernière analyse, toute la foi sur la connaissance rationnelle que nous avons de ses preuves. Le fidéisme, de son côté, en faisait une faculté spéciale d'intuition dans l'ordre religieux, c'est-à-dire une sorte d'évidence. A l'encontre de ces erreurs, l'Église tient que la foi est essentiellement une soumission à l'autorité divine. « Nous croyons, enseigne le concile du Vatican, non pas à cause d'une évidence intrinsèque perçue par les lumières de la raison, mais sur l'autorité même de Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. » Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1789. Aussi faut-il « distinguer la foi de la connaissance naturelle de Dieu et des choses morales, » et cette différence consiste en ce que « la vérité révélée doit être crue à cause de l'autorité du Dieu qui la révèle. » *Ibid.*, can. 2, n. 1811.

En effet, toute l'économie de la révélation évangélique tient en ces deux points : que le Christ est le témoin de Dieu et les Apôtres les témoins du Christ. Bien loin de faire appel à aucune évidence humaine, Jésus professe que le Père n'est connu que de lui, Matth., XI, 27, et toute sa mission est précisément de le révéler, Joa., I, 18. Aussi prend-il l'attitude de celui qui sait et que les autres doivent écouter, *ibid.*, III, 11; VI, 46-47; VIII, 26. Les Apôtres ont prêché sa doctrine comme la parole même de Dieu, I Thess., II, 13. De ce chef, la foi signifie pour eux une obéissance, Rom., X, 16 et II Cor., X, 5, c'est-à-dire la soumission au témoignage divin, I Joa., V, 9; II Petr., I, 19. C'est pourquoi ils la définissent, par contraste avec nos perceptions ordinaires, comme une adhésion à l'invisible, Rom., IV, 18; Hebr., XI, 1; Joa., XX, 29. Et cette notion rejoint celle qui s'affirme à la confession de Césarée, Matth., XVI, 17, où l'on voit que la révélation du Père céleste s'oppose aux suggestions de la chair et du sang.

Au point de vue théologique, la soumission à l'autorité divine est à la fois nécessaire et suffisante pour caractériser la foi. Nécessaire, sous peine de rester ou de retomber sur le plan des évidences rationnelles qui ne sauraient avoir de la foi que le nom. Suffisante, parce que le témoignage de Dieu, souverainement infaillible et véridique, autorise aussitôt la confiance et commande l'adhésion. Rien n'est d'ailleurs plus convenable qu'une telle base, qui fonde la sécurité et la dignité de la foi, par constraste avec les données fragiles et superficielles de la raison.

L'analogie de la foi humaine est ici classique et lumineuse. Elle s'appuie sur l'autorité d'un témoin et consiste à admettre ce qu'il dit, parce qu'il le dit et parce que c'est lui qui le dit. Ainsi la foi surnaturelle est l'acceptation d'une vérité révélée par Dieu, et cela pour l'unique motif qu'elle est garantie par son infinie véracité. Elle suppose donc un respect et une confiance qui donnent à cet acte la valeur d'un hommage éminemment religieux.

A ce motif suprême de la foi il n'y a pas lieu d'en joindre d'autres à titre partiel. La fait de la révélation est une condition préalable pour qu'on puisse croire, mais non un motif déterminant de la foi. Ainsi en est-il pour l'enseignement ecclésiastique, dont le rôle, bien que normalement nécessaire, n'est d'ailleurs pas absolument indispensable. Quant à l'autorité propre de l'Église, elle n'est jamais qu'un moyen pour atteindre l'autorité même de Dieu. De notre part, les motifs de crédibilité préparent l'acte de foi et le justifient devant la raison, mais n'entrent pas proprement dans son objet formel.

On a beaucoup discuté dans l'École pour savoir sûr quelles bases repose, en dernière analyse, la connaissance de cet unique objet formel. Pour de Lugo, il est connu par la raison, tandis que pour Suarez il est lui-même affirmé dans la lumière de la foi. Dans le dernier système, l'acte de foi serait la conclusion de deux prémisses révélées : ce qui peut sembler une pétition de principe. Aussi les dialecticiens donnent-ils leurs préférences au premier, dans lequel l'acte de foi apparaît au terme de deux prémisses rationnelles. Contre quoi les psychologues observent que ce prétendu raisonnement est une illusion de théoriciens et que, dans la vie réelle des âmes, la foi ne repose, en somme, que sur elle-même.

Il reste qu'on ne doit pas mesurer la foi à la valeur de ses motifs, qui s'effacent devant l'autorité de Dieu après avoir servi à la découvrir, mais aussi qu'elle

est et doit être un acte humain d'adhésion, donc humainement justifié.

VI. Objet de la foi : Notion du dépot. — Fondée sur l'autorité du Dieu révélateur, la foi a pour objet la vérité révélée. Ce qui suppose une révélation de caractère objectif et de contenu déterminé. Points capitaux de la doctrine catholique qui subissent aujourd'hui le même assaut que la notion même de foi.

A l'idée traditionnelle d'une communication surnaturelle de vérités, la philosophie moderne oppose celle d'une expérience religieuse indéfinissable, que chacun exprimerait plus tard en concepts intellectuels. Voir Révélation. Il s'ensuit que l'action divine serait nécessairement subjective et se traduirait par un perpétuel devenir. Toute l'histoire du christianisme et particulièrement celle de ses origines est ensuite interprétée en fonction de ce subjectivisme radical, de manière à transformer la révélation du Christ en un thème vague sur lequel devait librement s'exercer la foi de ses disciples, et, depuis, celle de tous les croyants.

Déjà impliqués dans tout le magistère de l'Église, les principes catholiques sur ce point sont explicitement formulés au concile du Vatican. La révélation y est définie comme un véritable enseignement venu de Dieu par voie surnaturelle. Const. *Dei Filius*, c. II et IV, n. 1785 et 1795. En conséquence, il faut la concevoir « comme un dépôt divin confié à l'épouse du Christ pour être par elle fidèlement gardé et infailliblement expliqué. » *Ibid.*, n. 1800. Cf. Const. *Pastor æternus*, c. IV, *ibid.*, n. 1836. C'est en vertu de la même doctrine que Pie X a condamné l'évolutionnisme moderniste. Voir le décret *Lamentabili*, n. 20, 21, 59, *ibid.*, n. 2020, 2021, 2059, et l'encyclique *Pascendi*, n. 2074-2077.

En effet, non content de s'appuyer sur la révélation judaïque, Jésus y ajoute celle de sa personne et de son Évangile. Parce qu'il vient de Dieu, Matth., XI, 25-27; XIII, 17 et XVII, 5, ce message est la condition universelle et obligatoire du salut : l'accepter, c'est la vie; le repousser, c'est la damnation et la mort. Aussi est-il définitif et les Apôtres reçoivent-ils mandat de le porter au monde tel quel avec la même solennelle intransigeance, Matth., XXVIII, 20; Marc., XVI, 16. Certains mystiques opposaient autrefois les révélations ultérieures du Saint-Esprit; mais la mission de celui-ci se confond avec celle de Jésus qu'elle doit continuer, Joa., XIV, 26.

C'est pourquoi les Apôtres ne veulent savoir que Jésus, I Cor., II, 2; ils sont les témoins de sa doctrine, Act., I, 22; IV, 20; I Joa., I, 1-3, la prêchent et l'imposent en son nom avec autorité, I Cor., VII, 10; II Petr., I, 16-18. Leur prédication a déjà la forme d'une catéchèse, I Cor., XV, 3, et ils la défendent à ce titre contre toutes les altérations, Gal., I, 6-9; Col., II, 8; I Tim., I, 19; I, Joa., VI, 10. Déjà le terme de dépôt se trouve sous la plume de saint Paul, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14; l'idée en est incluse dans le caractère absolu et impératif qu'ils accordent pratiquement à l'Évangile. Elle s'impose au même titre à quiconque accepte comme divine la révélation de Jésus. Loin d'y contredire, la raison conçoit comme très convenable une manifestation de Dieu qui assure au monde une fois pour toutes le bienfait de la vérité.

D'après le décret *Lamentabili*, n. 21, Denzinger-Bannwart, n. 2021, il faut tenir que « la révélation qui contitue l'objet de la foi catholique fut complète avec les Apôtres. » On précise communément que la clôture du dépôt n'a eu lieu qu'à la mort du dernier d'entre eux. Cependant d'autres préfèrent la fixer à la Pentecôte, voir Palmieri, *De Romano Pontifice*, 2e édit., p. 192, et l'on n'oubliera pas, en effet, que la parole des Apôtres ne saurait avoir d'autorité en matière de foi que dans la mesure où l'on y retrouve l'écho de celle du Christ. Tout ceci vaut pour la révélation publique, c'est à-dire qui s'impose à tous, sans exclure les communications que certaines âmes peuvent recevoir de Dieu à titre privé.

Il faut d'ailleurs entendre que le dépôt de la révélation chrétienne fut donné aux Apôtres par manière de foi vivante et concrète, sans que le contenu en fût également explicite sur tous les points, de manière à laisser place à tous les développements dont l'histoire des dogmes montre la réalité.

VII. Objet de la foi : Extension du dépot. — En raison même de sa nature, la foi doit s'étendre aussi loin que la révélation divine, et pas davantage.

Toute vérité révélée par Dieu est, en effet, garantie par son autorité. De ce chef, elle peut et doit être acceptée en son nom. Mais inversement tout ce qu'il ne révèle pas reste dans la catégorie du savoir humain et ne saurait mériter qu'une adhésion de cet ordre. Il en est de la foi comme de la vertu de religion, dont il serait impie de restreindre les exigences et sacrilège de les élargir en dehors de son objet.

D'où l'obligation de définir aussi exactement que possible les limites du dépôt, pour que la foi ne soit exposée à pécher ni par défaut ni par excès. Il ne saurait, bien entendu, être ici question de se livrer à un inventaire de détail, mais de poser les règles générales qui commandent les divers cas particuliers.

Le principe sur lequel il faut se guider est celui-ci, que la vérité divine, en se communiquant à l'humanité, devient par là-même soumise aux lois du discours humain. Or la pensée de l'homme se présente sous divers états que la logique a soigneusement distingués. Notre jugement couvre, en effet, jusqu'à un certain point mais dans une mesure inégale, non seulement la proposition qui en fait l'objet ou les propositions équivalentes, mais aussi les conclusions qu'on en peut déduire. Dans le premier cas, l'affirmation est formelle; dans le second, elle est virtuelle. La première se subdivise elle-même en explicite et implicite, suivant que l'objet y est saisi directement ou impliqué dans un autre. Cette dernière se distingue de l'affirmation virtuelle en ce qu'elle suppose l'épanouissement d'un seul principe jusqu'en ses plus extrêmes conséquences, mais sans l'intervention d'un moyen terme fourni par le raisonnement Tous ces cas se rencontrent quand il s'agit d'apprécier l'étendue logique de la révélation.

Elle est formelle quand on la trouve énoncée telle quelle dans le dépôt, c'est-à-dire dans l'Écriture inspirée ou la tradition catholique. Dès lors, l'autorité divine ne vaut pas seulement pour la proposition donnée, mais pour toutes celles qui en sont l'expression équivalente ou qui ne font qu'en expliciter le contenu. La raison en est que Dieu n'a pu enseigner l'une sans enseigner réellement, sinon verbalement, les autres.

Ce principe s'applique à toutes les inférences immédiates qui font passer, par exemple, d'une proposition à sa contradictoire, d'un tout à ses parties intégrantes, d'un fait à ses présuppositions nécessaires. Ainsi affirmer que le Christ est homme équivaut à lui reconnaître tous les éléments constitutifs de l'humanité, et le devoir absolu de se soumettre à l'enseignement de l'Église suppose l'infaillibilité de celle-ci. De même la toute-sainteté de Marie implique, à la limite, son Immaculée Conception.

Il faut encore étendre la même règle aux conclusions qui se tirent de deux prémisses révélées. C'est ainsi que de la présence réelle on conclut à l'adoration de l'Eucharistie et que la nécessité du baptême autorise la croyance au péché originel. En dégageant

ces conséquences on ne quitte pas le domaine strict de la révélation.

Quand, au contraire, intervient un véritable discours, c'est-à-dire qu'à une donnée prise dans la révélation est associé un principe de l'ordre rationnel, la vérité qui en dépend ne peut plus prétendre au titre de proprement divine. C'est le cas des conclusions théologiques, qui relèvent de la révélation virtuelle. Tel est le raisonnement qui de l'application immédiate des sanctions conclut à l'existence du jugement particulier ou celui qui établit l'infaillibilité pontificale sur l'infaillibilité même de l'Église.

Ces sortes de propositions, à les prendre en elles-mêmes, sont communément regardées comme n'appartenant pas à la foi. En effet, la connexion qui les rattache au révélé n'apparaît pas suffisamment voulue par Dieu, du moment qu'il nous faut l'intermédiaire de la dialectique humaine pour l'apercevoir.

On a suggéré de dire qu'elles pourraient être de foi à la suite et en vertu d'une définition ecclésiastique. Erreur de méthode : car l'Église constate la révélation, mais ne la crée pas. Si donc une vérité est définie par elle comme objet de foi, qui semblait n'être qu'une conclusion théologique, comme par exemple l'Immaculée Conception, c'est qu'en réalité elle bénéficiait d'une révélation implicite. Tout au plus peut-on admettre que, dans ce cas, le raisonnement a servi d'instrument de découverte pour entrer en contact avec un fragment de vérité divine inaperçu jusque-là.

Il faut d'ailleurs reconnaître qu'on ne peut pas toujours délimiter exactement les domaines si voisins de l'implicite et du virtuel. A la logique pure doit s'ajouter ici le double critérium du développement historique et du magistère de l'Église qui en contrôle les résultats.

VIII. Proposition de la foi. — Il ne suffit pas qu'une vérité appartienne objectivement au dépôt de la foi : il faut encore qu'elle nous soit connue comme telle.

L'organe normal est ici l'enseignement de l'Église, qui a mission et qualité pour assurer aux âmes la possession de la parole de Dieu. Voir Église. Elle alimente elle-même son enseignement à ces sources lointaines de la révélation divine que sont l'Écriture et la tradition. Une vérité qu'elle a revêtue de sa suprême garantie s'appelle vérité de *foi catholique*, par opposition à la *foi divine* qui s'appuie uniquement sur l'autorité de Dieu.

Cette foi divine peut-elle pratiquement se concevoir ? On l'a parfois mis en doute. Mais elle se vérifie certainement dans le cas des révélations privées, au moins pour celui qui en bénéficie et qui peut en obtenir une suffisante certitude. Au sein de la révélation publique elle-même, il n'est pas impossible que les données de l'Écriture ou de la tradition apparaissent à quelqu'un comme assez claires pour autoriser un acte de foi. C'est ce qui arrive ou qui du moins peut arriver pour les chrétiens qui vivent hors de l'Église, sans être pour autant privés de tout accès à la vérité divine.

Il n'est pas non plus interdit à des catholiques eux-mêmes d'acquérir l'évidence d'une révélation sur des points que l'Église n'a pas encore déterminés. Mais il faut se rendre compte que le fait est rare et qu'il doit beaucoup plus qu'on ne le pense à des données préliminaires que seul l'enseignement catholique peut garantir. Il reste donc que le magistère ecclésiastique est le moyen pratiquement indispensable d'atteindre la révélation et qu'on ne peut rien reprocher aux croyants qui bornent leur foi à ses enseignements certains.

Ceux-ci peuvent porter sur la foi proprement dite ou sur des vérités connexes. Dans le premier cas, on a des *dogmes* qui s'imposent au nom même de Dieu, dont l'Église est l'interprète authentique en les définissant. Voir Dogme. Les autres enseignements de l'Église ne sauraient par définition appartenir proprement à la foi. Mais ils donnent lieu à des *doctrines catholiques*, c'est-à-dire qu'ils s'imposent à l'adhésion des croyants au nom de l'Église et dans le sens où celle-ci les a portés. Voir Actes du Saint-Siège et Censures doctrinales.

Parce que la foi est un hommage rendu à la suprême autorité de Dieu, il importe de ne rien lui soustraire de ce qui en relève, mais aussi de ne pas l'étendre indûment à ce qui lui appartient pas.

S. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 55-514; A. Gardeil, art. *Crédibilité*, *ibid.*, t. III, col. 2201-2310; *Crédibilité et Apologétique*, 2e édit., Paris, 1912; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; J.-V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, 3e édit., Paris, 1921; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 15-180, 282-340; R. Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme*, Paris, 1911; M. d'Herbigny, *La théologie du révélé*, Paris, 1921; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I-IV; Billot, *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905; P. Rutten, *Croire*, Bruxelles, 1922.

J. Rivière.

2. FOI (Morale). — I. Nature. II. Excellence. III. Nécessité. IV. Péchés contre la foi. V. Causes de ces péchés. VI. Moyens de progresser dans la foi.

I. Nature. — La foi proprement dite ou divine, dont il s'agit ici (voir l'article précédent), est une vertu surnaturelle par laquelle nous croyons fermement les vérités que Dieu a révélées et qu'il nous enseigne par son Église.

Cette foi doit être ferme : toute autre est injure à Dieu, car elle met en doute sa véracité, ou est un refus de l'obéissance qui lui est due. Elle n'accepte pas le doute, ni l'hésitation, mais veut une conviction entière et sans réserve, qui pénètre l'âme jusque dans ses profondeurs, pour informer toute sa vie, intérieure et extérieure, et la diriger vers l'idéal divin. Elle est donc très différente des croyances ou opinions humaines, qui se rapportent aux choses temporelles, qui varient avec les temps et les lieux, dont beaucoup sont fausses, beaucoup instables, et qui, cependant, gouvernent en grande partie le monde. C'est pourquoi il est incorrect de dire : mes opinions religieuses, comme on dit : mes opinions politiques, philosophiques, artistiques, etc. L'on paraît, en parlant ainsi, ravaler la foi chrétienne au niveau des croyances vulgaires, ne pas lui accorder plus d'importance ni de solidité. Si l'on ne veut pas se servir du mot foi, c'est celui de conviction qui convient.

La foi est donnée, infusée par Dieu dans ceux qui sont disposés à la recevoir. Le baptême la procure aux enfants à l'état d'*habitude*, qui passe à l'*acte* quand ils ont l'âge de raison et peuvent faire, consciemment et librement, l'acte de foi. Les adultes, qui ne l'ont pas, doivent la mériter de quelque façon, en s'y préparant par l'humilité de l'esprit et la pureté du cœur.

II. Excellence. — La foi divine est nécessaire au salut, car, sans elle, dit l'épître aux Hébreux, XI, 6, « il est impossible de plaire à Dieu. » Elle est, d'après le concile de Trente, « le commencement du salut, le fondement et la raison de toute justification, » session VI, c. VIII. A l'esprit elle apporte une lumière nouvelle, ajoutée à la lumière de la raison, par laquelle nous connaissons des vérités autrement inaccessibles. Elle fortifie la volonté, en lui donnant de puissants motifs de faire le bien. Elle console au milieu des épreuves de la vie, parce qu'elle enseigne que les souffrances d'ici-bas sont la monnaie

du ciel, et que les larmes, généreusement versées, se changeront un jour en joyaux d'un éclat immortel. Elle est le premier hommage, le premier don de la créature au Créateur, le don et l'hommage de l'intelligence, première faculté de l'homme, par quoi il fait acte de soumission et de confiance en Dieu. Le reste en découle comme naturellement, le reste, c'est-à-dire la religion tout entière : le culte et la vertu.

La foi fait donc le bonheur de l'homme et aussi son excellence. Celui qui vit de la foi est naturellement juste. Si l'homme est juste, la famille le sera aussi, et avec la justice elle aura les autres biens, suivant cette parole de Jésus : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît », Matt., VI, 33. Là où la foi ne règne pas, c'est la barbarie du paganisme, c'est l'esclavage de la femme et de l'enfant, c'est le désordre des mœurs. La famille, manque d'unité, car on y pratique la polygamie; elle manque de solidité, puisqu'on admet le divorce. La société sans foi, comme la famille, est livrée à la merci des pires instincts; les classes s'affrontent en une guerre impitoyable, d'où chacun sort meurtri; les ruines physiques et morales s'amoncellent, et le sol tremble perpétuellement comme sur un volcan. Les relations sociales sont réglées par la force, et non par la justice et la charité. Il en est de même des rapports entre peuples, et c'est pourquoi ils cherchent mutuellement à s'écraser en des guerres interminables, qui sont le châtiment de l'humanité sans foi. Suivant la forte expression de Taine, sans le christianisme, sans la foi, « la société n'est qu'un coupe-gorge et un mauvais lieu. » Comment pourrait-elle être heureuse, sans paix et sans harmonie, puisque le bonheur est fait, avant tout, du sentiment éprouvé et goûté de l'ordre ? Ce n'est pas la morale du plaisir, de l'intérêt, l'altruisme et la solidarité qui remplacent la foi. Si ces morales positives, c'est-à-dire sans Dieu, paraissent produire du bien et suffire à beaucoup, c'est que les esprits, pétris de christianisme, ne tirent pas les conséquences de leurs systèmes et vivent encore, consciemment ou inconsciemment, à l'ombre de la foi.

III. Nécessité de la foi. — Nous avons dit qu'elle était nécessaire au salut. Il s'agit d'établir quelle nécessité, car il y a la *nécessité de moyen* et la *nécessité de précepte*. La première consiste dans une nécessité absolue, de sorte que la chose est si indispensable que, sans elle, la fin ne peut être obtenue, même s'il y a pas de faute. On divise cette nécessité en deux : la nécessité *intrinsèque*, qui découle de la nature même des choses ; la nécessité *extrinsèque*, qui dérive de la libre institution de Dieu. La nécessité de précepte est celle qui vient d'un commandement, de sorte qu'elle n'oblige qu'autant qu'on la connaît.

Les théologiens enseignent que la foi est nécessaire, et comme moyen, et comme précepte.

1° *Elle est nécessaire de nécessité de moyen.* — D'abord, comme *habitude*. Elle est inséparablement unie à la grâce sanctifiante, de manière que celle-ci l'entraîne nécessairement, bien que l'on puisse perdre la grâce sans la foi. Comme la grâce est absolument nécessaire pour être sauvé, aucune âme ne fait son salut sans la vertu de foi, dans l'ordre actuel de la Providence. Celui qui n'a pas la foi habituelle, n'a pas la grâce.

Mais en est-il de même de l'*acte* de foi ? A coup sûr, les enfants en sont dispensés, puisqu'ils en sont incapables. La question se limite donc aux adultes.

a) *La doctrine chrétienne est que l'acte de foi leur est absolument nécessaire pour le salut.* — Le concile de Trente le déclare expressément, en enseignant la nécessité de la foi, car ses paroles se rapportent à l'acte et point seulement à l'habitude. Il dit que l'on se dispose à la justification en concevant la foi, que personne n'est justifié sans la foi, que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justice. Sess. VI, c. VI, VII, VIII.

C'est aussi ce qu'enseigne l'Écriture lorsqu'elle cite la parole du Christ : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Marc., XVI, 15. On y lit beaucoup d'autres paroles semblables. Saint Paul répond au geôlier de Philippes, qui lui demande ce qu'il doit faire pour être sauvé : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé. » Act., XVI, 30. Et encore : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ. » Rom., III, 28. « Celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est, et récompense ceux qui le cherchent. » Heb., X, 38.

Il est facile de comprendre qu'il ne peut en être autrement. Puisque nous sommes élevés à l'ordre surnaturel, que nous ne pouvons naturellement connaître cet ordre, ni les moyens d'y entrer, il faut que nous soyons instruits par la foi. Cet enseignement, nous devons l'accepter; sans cela, l'on ne peut plaire à Dieu. Comment être son enfant, devenir son ami, avoir droit à son héritage du ciel sans croire en lui ? La foi en quelqu'un est la première disposition pour avoir ses bonnes grâces.

Mais quelles sont les vérités à croire explicitement pour être sauvé ? Il est difficile de connaître toutes les vérités révélées, et l'on ne peut être obligé à les croire expressément, sous peine de damnation. Ce serait rendre le salut à peu près impossible.

b) *Les théologiens enseignent, comme certain, que nous devons croire explicitement, de nécessité de moyen, deux vérités : que Dieu est, et qu'il récompense ceux qui font le bien.* — L'on doit croire, d'une manière générale, tout ce que Dieu nous enseigne par son Église. Celui qui nie expressément une vérité révélée, est hérétique. Mais, pour être sauvé, l'adulte doit connaître au moins les deux vérités susdites et y adhérer par un acte de foi. Les autres, il peut y croire seulement d'une manière implicite.

Cette doctrine est enseignée par l'Écriture, dans l'épître aux Hébreux, XI, 6 : « Pour s'approcher de Dieu, il faut croire qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Le pape Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné cette proposition 22 : « Seule la foi en un Dieu est nécessaire de nécessité de moyen, non celle d'un rémunérateur. »

La raison, d'ailleurs, confirme cette doctrine. Puisque Dieu est notre fin dernière, dans les deux ordres naturel et surnaturel, nous ne pouvons l'atteindre sans le connaître. L'on pourrait dire que la foi explicite en un rémunérateur n'est pas nécessaire, puisque la connaissance de Dieu souverainement bon peut suffire à engendrer l'acte d'amour ou de contrition parfaite qui justifie; mais, vu la misère de l'homme, celui-ci n'arrive d'ordinaire à la contrition parfaite que par la crainte et l'espoir que fonde la croyance en un Dieu rémunérateur, c'est-à-dire qui récompense les bons et punit les méchants.

De quelle sorte de foi s'agit-il ici, ou plutôt, comment devons-nous croire en Dieu pour être justifié ? Beaucoup de thomistes disent qu'il suffit de la foi en Dieu, auteur de l'ordre surnaturel; car, que Dieu est l'auteur de l'ordre naturel, cela ne peut être cru, puisque nous le *savons* par la raison. Mais beaucoup d'autres théologiens, Suarez, Lugo, tiennent que l'on doit *croire* en Dieu, auteur de la nature, parce que la science et la foi peuvent s'accorder sur le même objet. Ce sont deux façons différentes ou

deux moyens de connaître la vérité, qui se fortifient au lieu de s'exclure.

Quoi qu'il en soit (nous ne voulons pas entrer dans ce débat peu pratique), la foi qui est requise est une foi surnaturelle, fondée sur le témoignage divin; ne suffit pas celle qui est naturelle, savoir celle qui provient du raisonnement humain ou qui s'appuie sur le témoignage des hommes. L'épître aux Hébreux, en effet, qui exige la foi en Dieu pour être sauvé, dit, au même endroit, XI, 1, que la foi est « la réalisation de ce qu'on espère, une assurance de ce qu'on ne voit pas. » Cependant il n'est pas requis une connaissance *distincte* du surnaturel : est suffisante une idée confuse que ces vérités viennent de Dieu, soit par une révélation *extérieure*, soit par une illumination *interne* de la conscience. Innocent XI a condamné, le 2 mars 1679, une proposition 23 qui enseigne que la foi naturelle suffit à justifier.

L'on se demande comment les païens, qui ne savent rien de la révélation, peuvent être sauvés. Saint Thomas déclare que Dieu éclaire les païens honnêtes, soit par une inspiration intérieure, soit en leur envoyant quelque missionnaire, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um. Ainsi fit-il, dans l'Ancien Testament, à l'égard de certains patriarches, comme Job, qui n'appartinrent pas au peuple juif. On ne doit pas oublier que la connaissance de la révélation chrétienne n'est point nécessaire, et qu'il suffit d'un sentiment obscur de la révélation primitive, lequel n'est pas inouï chez les nations barbares, qui n'ont point encore reçu la lumière de l'Évangile.

c) Il n'est pas sûr que la foi explicite en la Trinité et au Christ Rédempteur soit nécessaire, de nécessité de moyen, pour le salut. — On croit communément que cette foi n'était pas requise avant la venue du Christ, car ces deux vérités n'étaient pas assez clairement révélées, quoi qu'en disent certains théologiens qui soutiennent le contraire, à la suite de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. IV-VII, et de saint Thomas, IIa IIæ, q. II, a. 7.

Beaucoup regardent comme *plus probable* que cette foi n'est pas nécessaire aujourd'hui : Suarez, *De Fide*, disp. XII, sect. IV. Premièrement, parce que sa nécessité ne doit pas être affirmée sans raison contraignante, attendu qu'elle rend le salut beaucoup plus difficile. L'Épître aux Hébreux, lorsqu'elle parle de la foi nécessaire pour être sauvé, ne mentionne pas la croyance à la Trinité ni au Christ, mais seulement en un Dieu rémunérateur. D'autre part, les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition sont possibles avec la seule croyance en un Dieu qui récompense et punit. La foi surnaturelle n'exige donc pas nécessairement, par elle-même, d'autre croyance. — Deuxièmement, si la foi explicite à la Trinité et au Christ est requise, le salut devient moralement impossible à tous ceux qui n'ont pas été évangélisés, c'est-à-dire à plus de la moitié du genre humain. Il leur faudrait une lumière *extraordinaire*, pour être instruits d'un double mystère qu'ils ne soupçonnent même pas. Les textes scripturaires, qui parlent de la nécessité de la foi au Christ, peuvent s'entendre d'une simple nécessité de précepte, ou d'une nécessité de moyen implicite.

Cependant, *en pratique*, comme il s'agit d'une chose peut-être nécessaire au salut, il faut suivre l'opinion la plus *sûre*. C'est pourquoi, tous ceux qui ont charge d'instruire les fidèles, doivent leur enseigner la foi à la Trinité et au Christ, non pas une connaissance scientifique, mais simple et élémentaire. *Régulièrement*, l'on ne doit point baptiser ni absoudre ceux qui ignorent ces vérités, même d'une manière invincible et non coupable, comme l'a déclaré le Saint-Office, le 25 janvier 1703. Mais, en cas d'extrême nécessité, il faut baptiser *absolument* et non conditionnellement, car il ne s'agit pas de la validité du sacrement, mais de sa réception fructueuse. Les pénitents, au contraire, doivent être absous sous condition, parce que la validité du sacrement est en jeu, et, s'ils survivent, on doit les absoudre de nouveau. Aux demi-fous et aux ignorants, on doit suggérer un acte de foi en Dieu Trinité et au Christ Rédempteur, avant de les absoudre.

2° *Elle est nécessaire de nécessité de précepte.* — Deux sortes d'actes de foi sont prescrits : l'acte interne et l'acte ou profession externe.

a) L'acte interne. — Il existe un double devoir de croire les vérités révélées par Dieu : un devoir *positif* de faire de temps en temps des actes de foi à ces vérités, et un devoir *négatif* de ne pas les repousser, ni les mettre en doute.

Il y a un précepte divin de faire des actes internes de foi aux principales vérités révélées par Dieu. — C'est d'abord la parole du Christ : « Qui ne croira pas sera condamné. » Marc, XVI, 16. Saint Jean dit de son côté : « C'est le précepte de Dieu que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ. » I Joa., III, 23. D'ailleurs, il est impossible que Dieu, qui a révélé, ne nous impose pas le devoir de croire : on ne peut lui refuser cet hommage sans lui faire injure. L'homme doit lui être soumis, aussi bien dans son intelligence que dans sa volonté.

Cependant, il ne peut être tenu à croire explicitement toutes les vérités révélées, car elles sont très nombreuses, et la plupart des hommes sont incapables de les connaître toutes. Il suffit d'adhérer aux vérités nécessaires *pour penser et agir d'une manière chrétienne*, par conséquent : à celles contenues dans le *Symbole des apôtres*, sans que l'on soit obligé de savoir par cœur la formule actuelle; aux préceptes du *Décalogue*, puisqu'on doit les observer; très probablement à l'oraison dominicale ou *Pater*; aux *sacrements nécessaires* à tous : le baptême et l'eucharistie. De là, pèchent gravement ceux qui négligent d'apprendre ces vérités, comme aussi les parents qui ne les font pas enseigner à leurs enfants. Les confesseurs ne doivent pas absoudre ceux qui n'accomplissent pas leur devoir.

Le précepte de croire à ces vérités oblige par soi ou par accident.

Par soi, quand elles sont suffisamment connues, quand une nouvelle définition est proposée. Mais l'on est exempt d'adhérer, tant qu'il reste incertain que l'on se trouve en face d'une vérité révélée. On doit alors chercher et prier. — Par soi encore, de temps en temps dans la vie, sans qu'on puisse exactement déterminer le nombre de fois. Innocent XI, en condamnant ces propositions 17 et 65 : « C'est assez de faire un seul acte de foi dans la vie. — Il suffit d'avoir cru une fois les mystères de la Trinité et de l'Incarnation », enseigne qu'il faut le faire plusieurs fois. Certains veulent préciser et disent qu'il faut renouveler l'acte de foi à chaque fête ou chaque année, mais ces affirmations sont sans fondement. Au reste, cette précision n'a pas d'importance, car il est moralement impossible que le chrétien, qui pratique sa religion, ne fasse assez souvent des actes de foi, soit explicites soit implicites : en accomplissant des œuvres surnaturelles, en résistant aux tentations, en observant les préceptes. — Il est plus probable, mais non certain, que le précepte oblige par soi à l'article de la mort, parce qu'on doit à ce moment tendre vers Dieu. Celui qui a nié quelque vérité de foi est tenu d'y adhérer de nouveau, lorsqu'il se convertit. Quand on ne peut résister à certaines tentations sans un acte de foi, on est obligé de le faire.

Par accident, c'est-à-dire en vertu d'autres préceptes, l'on doit produire un acte de foi, lorsque cela est nécessaire pour les observer, par exemple pour se préparer à la justification, pour remplir un devoir d'espérance ou de charité, pour résister aux tentations en général.

b) L'acte externe ou profession de foi. — Il est obligatoire de droit divin de professer quelquefois extérieurement la foi. — Le Christ a dit : « Quiconque m'aura confessé devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux. Quiconque m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux. » Matth., x, 32. Saint Paul déclare : « On croit de cœur pour être justifié, on professe de bouche pour être sauvé. » Rom., x, 10. En effet, celui qui craint de confesser sa foi s'expose au péril de la perdre, car elle s'affaiblit peu à peu, tandis que la confession la renforce; il commet une irrévérence envers Dieu, puisqu'il ne lui rend pas l'hommage qui lui est dû; il est coupable de lâcheté; il se montre indigne citoyen de l'Église et déserteur de son drapeau.

Ce précepte, en tant qu'*affirmatif*, oblige quelquefois, comme tous les préceptes affirmatifs non déterminés; en tant que *négatif*, il oblige toujours.

En tant qu'*affirmatif*, il oblige quand l'omission de la confession enlèverait à Dieu un honneur qui lui est dû, ou au prochain un avantage qui lui revient : ainsi saint Thomas, IIa IIæ, q. III, a. 2. Par exemple, lorsque quelqu'un est interrogé publiquement sur sa foi par une autorité publique. Innocent XI a condamné cette proposition 18 qui est contraire : « Si l'on est interrogé par une autorité publique, je conseille, pour l'honneur de Dieu et de la foi, de la confesser ingénument, mais je ne condamne pas le silence comme un péché. » Il faut excepter, cependant, si le silence équivaut à une profession. L'on doit de même confesser sa foi quand une personne privée interroge en haine de la foi. Il est bien vrai que les hommes en général n'ont pas le droit d'interroger, parce que cela ne les regarde pas; aussi le devoir de la confession ne vient-il pas d'eux, mais du dommage causé à Dieu par le silence. A un édit général prescrivant de se présenter ou de se déclarer catholique par un signe certain, on n'est pas tenu d'obéir, car se taire ou ne pas bouger ne signifie pas, en ce cas, un reniement.

L'utilité du prochain peut exiger la profession, lorsque par charité l'on doit empêcher un grand dommage spirituel pour lui, par exemple si notre silence l'éloigne de la foi ou retarde sa conversion, ou si des faibles dans la foi sont scandalisés.

On doit encore professer de temps en temps sa foi, parce que nous sommes tenus d'appartenir *visiblement* à l'Église; mais on satisfait à ce devoir par l'accomplissement des obligations chrétiennes.

Il existe aussi un précepte ecclésiastique de faire profession de foi, pour certaines personnes élevées à une dignité ou à une fonction, dans les conditions fixées par le Code, can. 1324.

En tant que *négatif*, le précepte divin de la profession de foi défend de jamais renier extérieurement sa foi. Ce reniement, même s'il n'est pas interne, est gravement coupable, parce qu'il est une injure à Dieu, un mensonge, et ordinairement un scandale. Cependant, il faut distinguer entre nier sa foi et la cacher : le premier n'est jamais permis; le second peut l'être pour de graves raisons. L'on peut renier sa foi, ou seulement une vérité de foi, par parole ou par action, par exemple en adorant des idoles, en participant d'une manière active aux rites acatholiques, en portant des habits ou des insignes qui sont significatifs d'hérésie ou d'apostasie.

Il est permis de cacher sa foi, quand il n'y a pas obligation de la confesser, et qu'une confession aurait de graves inconvénients. Par exemple, on peut, en traversant un pays infidèle ou hérétique, manger de la viande un jour défendu, pour éviter les sérieux dommages qui s'ensuivraient, si l'on était reconnu pour catholique : cette infraction n'est pas un reniement. Mais il serait interdit de le faire, si l'autorité l'imposait en haine de la foi, puisque ce serait un signe d'apostasie ou d'hérésie. Pour le même motif, on peut se servir des habits communs dans un pays, afin de dissimuler sa religion.

A plus forte raison, est-il licite de *fuir* la persécution, à moins qu'il ne s'agisse des pasteurs dont la présence est *nécessaire* aux fidèles, car ils doivent sacrifier, même leur vie, à ceux dont ils ont la charge

IV. Péchés contre la foi. — 1° *L'hérésie.* — Ce mot désigne par lui-même, du grec αἵρεσις choix, toute secte qui choisit parmi les vérités révélées, en rejetant celles qui ne lui plaisent pas. Dans le sens ecclésiastique, il signifie l'erreur dans la foi. On distingue l'hérésie formelle et l'hérésie matérielle.

a) L'*hérésie formelle* ou *proprement dite* est l'erreur volontaire et consciente de l'homme baptisé concernant une vérité de foi catholique. De là, pour l'hérésie *proprement dite* plusieurs conditions sont requises. Il faut être validement baptisé, autrement l'on est infidèle et non hérétique. Il faut que l'erreur ou le doute soit volontaire et interne, non que l'on nie une vérité ou qu'on en doute extérieurement par légèreté, crainte ou un autre motif. Il n'est pas nécessaire que l'on persiste longtemps dans son erreur, ni que l'on ait reçu une monition, mais une ignorance coupable et même affectée exempte de la note d'hérésie, parce que l'erreur n'est pas consciente, *pertinax*. Il faut enfin que l'erreur ou le doute concerne une vérité de foi catholique, c'est-à-dire une vérité révélée et proposée comme telle par l'Église; on n'est pas hérétique pour rejeter une vérité enseignée par l'Église, mais non révélée, à plus forte raison pour rejeter une conclusion théologique. Les hérétiques formels sont rares.

b) L'hérésie *matérielle* ou involontaire est celle qui procède de l'ignorance, sans malice de la volonté. Matériellement hérétiques sont beaucoup de protestants et de schismatiques, nés dans l'hérésie ou le schisme, qui n'ont jamais eu un doute sérieux sur la vérité de leur religion, parce que le catholicisme ne leur a pas été proposé, ou ne ne leur a été proposé que d'une manière insuffisante. Cette bonne foi se constate, même chez les plus savants, comme le prouve le fait qu'elle a existé chez d'illustres convertis, par exemple un Manning, un Newman. La vérité est claire pour qui l'a sucée avec le lait et en a toujours vécu; mais que de choses lui font écran dans un esprit élevé dans l'erreur ! L'on rencontre aussi des catholiques qui sont matériellement hérétiques, parce qu'ils sont imparfaitement instruits. Les hérétiques matériels sont très nombreux.

Peut-on défaillir dans la foi sans pécher formellement contre elle ? Certains le nient, parce qu'il n'y a aucune juste cause d'abandonner la foi, et que Dieu, qui ne délaisse jamais le premier, préserve par sa grâce les catholiques de tomber dans l'hérésie. D'autres l'affirment, parce que des catholiques encore jeunes, ou insuffisamment instruits et fortifiés, peuvent se laisser égarer par les sophismes des hérétiques ou des rationalistes, de bonne foi. Le concile du Vatican, que les premiers invoquent, ne tranche pas la question, car il déclare seulement que Dieu « confirme par sa grâce, afin qu'ils persévèrent, ne

les abandonnant que s'il en est abandonné, ceux qu'il a amenés des ténèbres à son admirable lumière... Ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent avoir de juste raison de la changer, ni de la mettre en doute. » Sess. III, c. III. Ces paroles rejettent toute juste raison *objective* de défaillir, et vont contre Hermès qui en admettait, mais ne nient pas qu'il puisse y avoir des raisons *subjectives* qui égarent, sans péché formel contre la foi. Il y a peut-être eu imprudence, en fréquentant les hétérodoxes, en lisant leurs journaux et leurs livres, mais ce péché peut n'être pas mortel et, en tout cas, n'est pas contre la foi. Il s'agit ici de l'hérésie matérielle, car l'on ne tombe pas dans l'hérésie formelle sans pécher mortellement contre la foi. L'on comprend ainsi que l'hérésie matérielle ne fasse pas perdre la vertu de foi.

c) Malice de l'hérésie. — L'hérésie proprement dite est un très grave péché, car elle implique un mépris de l'autorité divine. Elle ôte la grâce sanctifiante et la foi, qui est la racine de la justification. C'est pourquoi, l'Église frappe les hérétiques formels de l'excommunication *latæ sententiæ*, c'est-à-dire encourue par le fait même, avant toute sentence, et qui est *spécialement* réservée au souverain pontife, *Codex*, can. 2314. Pour y être soumis, il faut que l'hérésie, conçue intérieurement, soit manifestée à l'extérieur, même sans témoins, car l'Église ne juge que des actes externes, mais il n'est pas nécessaire que l'on entre dans une secte hérétique.

d) Le doute dans la foi. — Quant aux catholiques. Le catholique qui rejette un doute, quand il se présente, fait une œuvre méritoire. S'il apporte quelque négligence à le repousser, il peut pécher vénièllement. Celui qui doute par ignorance, mais est prêt à donner l'assentiment nécessaire, ne pèche pas, à moins que son ignorance soit coupable. Ne pas douter positivement, mais suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'on soit mieux éclairé, est imprudent, mais n'est pas hérétique, puisqu'on ne porte aucun faux jugement. Mais c'est une hérésie formelle de douter, d'une manière positive et consciente, d'un article de foi certainement proposé par l'Église, parce que c'est supposer que celle-ci se trompe.

Quant aux acatholiques, c'est-à-dire ceux qui ont la foi chrétienne, mais incomplète. La plupart d'entre eux reconnaissent le *jugement privé* comme la norme prochaine de la foi. Ils sont tenus de croire à l'autorité de Dieu qui révèle et aux livres qu'ils regardent pour inspirés, mais non à telle vérité proposée par leurs ministres ou par leurs symboles, puisqu'ils ne les jugent pas infaillibles. Ils peuvent en douter comme de la vérité de leur secte. S'ils en doutent, ils doivent sérieusement chercher la vérité, et prier pour la découvrir. Ceux qui négligent ce devoir pèchent plus ou moins, suivant le degré de leur négligence.

2° *L'apostasie.* — Elle est l'abandon total de la foi chrétienne reçue au baptême. Par lui-même le nom signifie, se retirer, du grec ἀπό ἵστημαι Elle diffère de l'hérésie en ce qu'elle est un reniement entier, celle-ci un reniement partiel. Pour être apostat, pas n'est besoin d'embrasser une fausse religion comme le judaïsme, le mahométisme; il suffit de tomber dans l'athéisme, le positivisme, etc. Le catéchumène, qui a la foi, sera un apostat devant Dieu, s'il cesse de croire, mais non devant l'Église, à qui il n'a pas appartenu. L'apostasie est évidemment pire que l'hérésie; l'apostat, comme l'hérétique, encourt l'excommunication *ipso facto*, spécialement réservée au souverain pontife, can. 2314.

3° *L'infidélité.* — Dans un sens large, ce mot signifie toute défection dans la foi, et comprend l'hérésie et l'apostasie. Dans son sens strict, il désigne l'absence de foi chez ceux qui n'ont pas été baptisés, et n'ont pas reçu la vertu de foi. *a)* Il y a les infidèles *négatifs*, ceux qui n'ont rien entendu de la foi ou à qui elle n'a pas été suffisamment proposée, de manière à se sentir obligés de croire. Ils sont nombreux, mais ils ne pèchent pas, contrairement à cette proposition 68 de Baïus, condamnée par Pie V, le 1er octobre 1567 : « L'infidélité purement négative, dans ceux auxquels le Christ n'a pas été prêché, est un péché. » Ces infidèles n'existent pas seulement chez les peuples barbares et encore païens, mais dans nos sociétés chrétiennes, au sein des grandes villes. *b)* Il y a l'infidélité *privative* de ceux qui connaissent l'existence de la foi chrétienne, mais négligent sciemment et volontairement de s'en instruire, bien qu'ils en comprennent la nécessité. Leur ignorance est donc coupable, gravement ou légèrement, suivant la conscience de leur obligation. *c)* L'infidélité est *positive* quand on refuse de croire, bien que la foi soit suffisamment connue, avec les motifs de crédibilité qui la fondent, et que l'on ait conscience du devoir de donner son assentiment. Ces infidèles sont rares. Leur péché est évidemment grave, parce qu'il y a mépris de Dieu qui révèle et du moyen nécessaire au salut, la foi.

V. Causes des péchés contre la foi. — C'est un fait d'expérience notoire et regrettable que beaucoup perdent aujourd'hui la foi. Il est donc utile d'en rechercher les causes, afin de les prévenir s'il est possible, ou de s'en garer. Les unes sont internes et les autres externes.

1° *Causes internes.* — Ce sont celles qui naissent des dispositions de l'âme. Comme la foi tient à l'intelligence, à la volonté et à la grâce, les causes internes dérivent de trois sources. — *a) Causes intellectuelles.* Beaucoup perdent la foi par *ignorance*, ne connaissant pas assez les motifs de crédibilité, alors qu'ils lisent les ouvrages des incroyants. D'autre part, l'esprit moderne, imbu de préjugés contre la foi venant du kantisme ou du positivisme, rend difficile la perception des motifs de crédibilité. Avec cela, l'on ne peut avoir ici-bas la pleine lumière concernant la foi, et il faut se contenter d'une certitude *morale*). — *b) Causes morales.* Pour croire, il faut avoir bonne volonté, car les preuves ne sont pas contraignantes. Si l'on est prisonnier de l'orgueil ou du plaisir, il y a beaucoup à craindre que la foi n'apparaisse plus fondée, la lumière n'arrivant qu'à travers un brouillard opaque. Pour garder la foi, la volonté doit rester droite et libre, le cœur pur. Si l'on est esclave de quelque passion, à laquelle on veut s'abandonner, on fera effort pour se débarrasser du frein de la foi, et on finira bien par y arriver, en accumulant les objections et en fermant les yeux à la lumière. Ne nierait-on pas les vérités mathématiques elles-mêmes, si l'on était intéressé à ce qu'elles fussent fausses ? — *c)* L'on ne conserve pas la foi sans la *grâce* de Dieu. Or il y en a qui négligent de la demander. Il n'est pas étonnant qu'ils finissent par ne plus croire.

2° *Causes externes.* — *a) L'école neutre*, qui engendre l'indifférentisme et l'irréligion. Théoriquement elle est neutre, mais en fait elle détourne de Dieu et de la foi, seulement parce qu'elle n'en parle point. De plus, la neutralité est impossible à garder parfaitement, car la religion intervient en histoire et en morale, et il faut prendre parti pour ou contre. — *b) Les livres qui combattent la foi.* Ils sont innombrables; beaucoup habilement écrits et propres à séduire, s'ils ne convainquent pas. Il faut joindre la presse quotidienne, si répandue et que tout le monde lit. Combien de journaux attaquent

tous les jours la religion, et ce ne sont pas les moins lus ! Il faut être fort pour ne pas être entamé : la goutte qui tombe périodiquement sur le marbre ne finit-elle pas par le creuser ? Aussi l'Église défend de lire les publications contraires à la foi, et en met nommément un certain nombre à l'Index. — *c) La fréquentation des hérétiques, apostats et infidèles.* Beaucoup de catholiques vivent en contact permanent avec eux, et il est difficile que leur foi n'en souffre pas, car l'on subit toujours plus ou moins l'influence de son milieu, surtout en mal, soit dans les entretiens, soit par les exemples. Insensiblement l'on devient semblable à ceux que l'on fréquente.

C'est pourquoi l'on doit éviter le plus possible ces rapports. L'Église ne défend expressément la communication avec les hétérodoxes que dans les choses religieuses, *in sacris*, mais son désir est qu'on ne communique partout avec eux que par nécessité, tant elle sait les dangers de leur compagnie. Nous avons traité cette question dans COMMUNICATION AVEC LES NON-CATHOLIQUES. On ne doit point permettre aux hérétiques de célébrer dans nos églises, ni l'on ne doit célébrer dans les leurs, sauf pour des causes très graves : voir une décision du Saint-Office du 12 avril 1704. Il est de même interdit de recevoir les sacrements des hérétiques, à moins de très graves inconvénients. Pour la même raison les mariages mixtes sont prohibés, et, s'il s'agit d'infidèles, sont invalides. Il n'est même pas opportun d'avoir des disputes *publiques* et organisées avec les acatholiques : le droit canon les défend, et exige, pour qu'elles soient permises, le consentement du Saint-Siège, ou, s'il y a urgence, de l'Ordinaire, can. 1325, § 3. Les disputes *privées*, c'est-à-dire faites devant quelques auditeurs seulement, sont licites, quand on en espère quelque bien et qu'on est à même de s'en tirer avec succès. Les conférences dites *contradictoires* ne doivent s'entreprendre qu'avec la permission de l'Ordinaire, car elles sont aussi dangereuses qu'utiles. — *d) La coopération dans les œuvres qui regardent la foi.* Régulièrement, on doit éviter de collaborer aux travaux des hérétiques ou des infidèles, comme la construction d'églises, d'écoles ou d'orphelinats. Ce n'est pas qu'une coopération purement matérielle soit intrinséquement mauvaise, mais il faut des raisons graves pour se la permettre. Un ouvrier en trouvera facilement dans les pays mixtes, mais il devra empêcher tout scandale et qu'il y ait du mépris pour la foi chrétienne. Plus difficilement un architecte dirigerait ces sortes de travaux, parce qu'il est moins tenu par la nécessité, et que sa coopération est plus importante. On ne peut non plus les favoriser de son argent, à moins d'y être obligé par certaines considérations sociales ou autres. Cf. la réponse de la S. Pénitencerie de 1822. — Quant aux moribonds, il n'est pas permis, a dit le Saint-Office, le 15 mars 1848 et le 16 décembre 1898, d'appeler près d'eux un ministre acatholique, même s'ils le demandent, mais on peut informer une personne acatholique pour qu'elle agisse en conséquence. En attendant, ou à défaut, il est licite au prêtre ou à tout autre de disposer le mourant, qui est de bonne foi, et de l'exhorter à la contrition de ses péchés : c'est un acte louable de charité.

VI. MOYENS DE PROGRESSER DANS LA FOI. — Il ne suffit point de ne pas pécher contre la foi, il faut tâcher de s'affermir. Les principaux moyens sont : 1° *La prière.* Puisque la foi est un don de Dieu, il importe d'en demander l'augmentation, et de répéter souvent la supplication des Apôtres : « Augmentez en nous la foi », Luc., XVII, 5, ou celle du père qui implorait de Jésus la guérison de son fils : « Aidez mon incrédulité », Marc., IX, 23. — 2° *La lecture de livres religieux*, en particulier de l'Évangile. Si les mauvaises lectures sont extrêmement dangereuses, les bonnes sont extrêmement utiles, et parfois nécessaires. A mesure que l'esprit se développe, il devient plus exigeant dans les preuves de sa foi, et il a besoin de s'éclairer, s'il ne veut pas la voir sombrer. La foi, comme toute vertu, ressemble au vivant : il lui faut aliment et lumière pour grandir. D'autre part, le mince bagage religieux qu'on emporte en sortant de l'école est insuffisant pour être le viatique de toute une vie, outre qu'on le perd peu à peu en route. Il peut donc être nécessaire de se nourrir de bonnes lectures qui, non seulement préservent la foi, mais l'accroissent, avec le secours de la grâce de Dieu. — 3° *Les œuvres de la foi.* Une foi qui n'agit pas est-elle une foi sincère ? Si elle l'est, elle est du moins assoupie ou endormie. Pour que la foi soit bien vivante et prospère, il faut qu'elle produise des œuvres. Celles-ci sont tout ensemble des fruits qui lui rendent témoignage, et des stimulants qui augmentent sa vitalité, comme un organe se fortifie par l'exercice et s'étiole dans l'inactivité. Ces œuvres sont non seulement les obligations que tout chrétien doit remplir, pour ne pas déchoir dans la foi, mais celles qui sont faites librement et que le zèle des âmes établit un peu partout, pour conserver et développer la vie spirituelle, surtout parmi les jeunes. Entrer dans ces œuvres, s'en occuper activement est un excellent moyen, peut-être le meilleur, de garder sa foi et de l'intensifier. — 4° *La résistance aux tentations contre la foi.* Ces sortes de tentations sont particulièrement dangereuses. Si elles peuvent être utiles pour fortifier la foi, de même qu'une tempête enracine plus fort l'arbre qu'elle secoue, c'est à la condition de s'en défendre avec énergie. Peu importe d'où elles viennent : de Dieu comme épreuve, du démon, de nous-mêmes ou des autres, la tactique à suivre est à peu près la même. Celui qui est peu instruit doit éviter de discuter le doute ou l'objection, car il risque fort d'avoir le dessous, n'étant pas suffisamment préparé à ces joutes. Le mieux est de soumettre sa difficulté à quelqu'un de compétent. Les tentations contre la foi se traitent alors comme celles contre la pureté, par la fuite. Quand on n'est pas capable de vaincre, n'est-il pas vrai qu'il faut décliner la lutte, et aller chercher du renfort, c'est-à-dire la lumière ? Ce qui rend très périlleuses ces tentations, c'est que la foi reste toujours enveloppée de ténèbres, que l'on ne peut jamais tout comprendre ni tout expliquer. Il y a matière à objections sans fin. Pour ne pas se laisser déconcerter, il faut appliquer le principe de Bossuet : bien tenir les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas comment ils se rejoignent. Il y a assez de raisons de croire et cela suffit : pas n'est besoin de résoudre toutes les difficultés. Même celui qui est très instruit doit se rappeler cette vérité, car qui peut répondre à toutes les questions que le problème de la foi en général, et maintes vérités de la foi soulèvent ? Un peu d'humilité est toujours nécessaire. Si le savant peut, et parfois doit affronter le combat, il faut qu'il qu'il se munisse de ses armes spirituelles, qui sont la grâce de Dieu, la simplicité de l'esprit et la pureté du cœur. A ce prix, sa foi sortira fortifiée de la lutte, sinon elle y perdra peut-être de sa solidité. La foi est une fleur délicate qui demande des soins particuliers. Pour l'épanouir il faut, en même temps que l'éclairer toujours davantage, la protéger jalousement et ne pas l'exposer en vain.

François GIRERD.

3. FOI (BONNE). — 1° On distingue la bonne foi théologique et la bonne foi juridique. « La bonne foi *théologique* est une persuasion matériellement ou objectivement erronée, mais exempte de toute culpabilité morale, même dans la cause qui lui a donné naissance ou qui maintient son existence... La bonne foi *juridique* peut se définir : une persuasion matériellement ou objectivement erronée mais légalement appuyée sur une base juridique, reconnue par le texte même de la loi ou consacrée par la jurisprudence des tribunaux. Ainsi la bonne foi juridique ne suppose pas nécessairement la bonne foi théologique; et réciproquement celle-ci peut exister sans celle-là. »

2° « La seule présence de la *bonne foi juridique* ne suffit pas pour créer un droit valable en conscience. Pour établir ce droit, elle doit être accompagnée de bonne foi théologique, qui seule la met en conformité avec le jugement de la conscience. — Il est également vrai que sa seule absence ne peut priver de tout droit moralement valable. Car ce droit, immédiatement réglé par le jugement de la conscience, peut exister sans que soient réalisées toutes les conditions que la loi requiert pour la bonne foi juridique. Cependant on doit admettre en principe qu'il y a obligation de se conformer aux justes décisions judiciaires relatives au droit de propriété, sauf un recours possible à la compensation secrète dans la stricte mesure où elle peut être légitime. »

3° On n'insistera pas ici sur l'analyse des éléments de la *bonne foi théologique*, ni sur ce qui peut en être l'objet, ni même sur ses effets au for interne et au for externe : d'autres articles de ce dictionnaire le font, le cas échéant. Il est bon, néanmoins, ne fût-ce que pour rassurer les âmes inquiètes, de citer encore E. Deblanchy, art. *Bonne foi* dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, 1re partie, col. 1009-1019 : « La bonne foi théologique, ne pouvant par elle-même dispenser des conditions ou dispositions positives absolument nécessaires au salut, ne saurait, à elle seule, garantir la possession de la vie éternelle. Cependant si cette bonne foi est accompagnée d'un loyal effort dans le but d'accomplir, avec l'aide divine, ce que l'on sait être le commandement de la grâce, il est indubitable qu'une telle âme sera finalement conduite par la divine miséricorde aux dispositions indispensablement requises pour participer à l'éternelle vision. » De même : « L'ignorance ou l'erreur de bonne foi, quels qu'en soient la nature ou l'objet, ne peut suppléer à ce que le droit divin exige nécessairement pour la validité des sacrements... Cependant s'il n'est point démontré que dans cette circonstance l'effet sacramentel est infailliblement produit par Dieu, il n'est point impossible que la grâce sanctifiante soit extraordinairement communiquée par la libéralité divine. » De même enfin, quand il s'agit de l'exercice de la juridiction sacramentelle au tribunal de la pénitence, l'Église, en certains cas et à certaines conditions, supplée la juridiction nécessaire.

De ces remarques on ne doit pas conclure que nous puissions toujours laisser les âmes dans l'ignorance ou l'erreur de bonne foi. « Malgré l'absence de faute morale, l'ignorance inconsciente des vérités de foi ou des obligations morales a de très funestes conséquences pour les individus et pour les sociétés, » et il peut résulter, de ce fait, de graves obligations pour les confesseurs, les parents, les supérieurs, les pasteurs de l'Église, et même pour « tout fidèle suffisamment instruit, envers ceux qu'il peut prudemment et efficacement aider de ses avis ou de ses conseils. »

J. Bricout.

4. FOI ET SAVANTS. — L'astronome Lalande (1732-1807) publiait jadis le *Dictionnaire des athées*. On y voyait figurer non seulement saint Augustin, Bossuet, Fénelon, Pascal, Leibniz, mais encore Napoléon Ier, qui l'en tança vertement. Le poète Delille, qu'il se proposait d'y insérer, lui répondit : « Vous êtes un fou de voir dans mes vers ce que je n'y ai pas mis et de ne pas voir dans le ciel ce qui frappe les yeux de tout le monde. » Presque cent ans après, en 1891, tandis qu'un député interrompait M. Charles Dupuy, rapporteur de l'Instruction publique, qui se plaisait à opposer la science et la foi :

« — Comme s'il n'y avait pas eu des savants chrétiens!

« — Nous en dresserons, si vous le voulez, le catalogue, » ripostait ce dernier. Et la gauche l'approuvait bruyamment.

Est-il vrai que, parmi les savants, les athées ou les matérialistes soient si nombreux, et les « croyants » si rares ? Dans un dictionnaire honnête et impartial ceux-ci seraient-ils en infime minorité ? Par « croyants » nous entendons, comme le fait le P. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, Paris, 1920, t. I, p. 10, « ceux qui ont cru pour le moins à l'âme et à Dieu. »

On ne parlera ici que des « savants » au sens strict et réduit que beaucoup donnent à ce mot : I. des mathématiciens et des astronomes; II. des physiciens et des chimistes; III. enfin des naturalistes. Seuls, les plus illustres d'entre eux seront cités. En terminant, IV. l'on exposera les conclusions qui se dégagent de cette rapide enquête.

I. Mathématiciens et astronomes. — Il est notoire que les plus grands d'entre eux, les initiateurs, ont été des croyants. — Le polonais Copernic (1473-1543) était un prêtre pieux : « La sagesse de Dieu est si grande, disait-il, que les complications de notre système astronomique [celui de Ptolémée] en démontrent la fausseté. » — L'italien Galilée (1564-1642) se ralliait pour la même raison à la doctrine de Copernic et se proclamait un fervent adorateur de Celui qui créa les mondes. — Ne sait-on pas que Descartes (1596-1650), dont la foi chrétienne n'est pas douteuse, établissait sur la nature et les attributs de Dieu ses principes de mécanique *a priori* ? — Pour l'allemand Kepler (1571-1630), la science consiste à « repenser les pensées du Créateur » et à retrouver dans le cosmos l'unité de ces pensées divines. « Il est grand, notre Seigneur! s'écriait-il. Ciel, soleil, lune, planètes, proclamez sa gloire. Proclamez sa gloire, harmonies célestes... Et toi, mon âme, chante la gloire de l'Éternel pendant toute la durée de mon existence. » — L'anglais Newton (1642-1727) réduisait à une loi unique les trois lois astronomiques de Kepler. « N'est-ce pas, disait-il, une preuve que nous approchons de Dieu, à mesure que nous arrivons à des lois plus simples et plus générales ? » Il écrivait encore : « Toute cette diversité des choses créées selon les lieux et les temps, qui constitue l'ordre et la vie de l'univers, n'a pu être produite que par la pensée et la volonté d'un être qui soit l'Être par lui-même et nécessairement. » — L'allemand Leibniz (1646-1716), aussi grand mathématicien que grand philosophe, déclarait que sa découverte du calcul différentiel a été puisée « à la source philosophique la plus profonde » et que ses explications des lois de la nature se rattachent à l'idée de Dieu.

Nous voici au XIXe siècle.

Inutile d'insister sur la foi du jésuite italien Secchi (1818-1878), directeur de l'observatoire du Vatican, et de M. l'abbé Moreux, directeur de l'observatoire de Bourges, dont les études sur le soleil et la cosmogonie ont été justement remarquées.

Arago (1786-1853) fut tout ensemble un vulgarisateur incomparable et un créateur, un précurseur, dans l'astronomie, l'optique et l'électricité. Il paraît bien avoir cru en Dieu. Parlant, au Collège de France, d'une éclipse prochaine, il aurait terminé sa leçon en ces termes : « A tel jour donc, Messieurs, à telle heure, à telle minute, à telle seconde, trois grands astres répondront, non pas à nos prédictions, mais à l'ordre de Dieu. Car tout obéit à Dieu; il n'y a que les hommes qui soient récalcitrants. »

Cauchy (1789-1857), à qui l'on doit l'introduction des imaginaires dans l'analyse mathématique, « une des deux ou trois idées fondamentales, au dire de Henri Poincaré, qui ont engendré une révolution féconde, » se montra un excellent chrétien.

Sa foi, lisons-nous dans Eymieu, *op cit.*, t. I, p. 22-24, était au premier rang de ses préoccupations, l'étoile de sa vie : « Dieu et la vérité, s'écriait-il, telle sera ma devise. »

Sa foi était sereine et sa science ne la gênait point. « Je n'ignore pas, disait-il, les vains sophismes par lesquels des esprits superficiels ont cherché à ébranler les croyances les plus respectables et les mieux fondées. Je me suis enfoncé dans l'étude des sciences humaines, particulièrement de celles qu'on nomme sciences exactes, et j'ai de plus en plus reconnu la vérité des paroles de Bacon : « Que si « un peu de phosophie nous rend incrédules, beaucoup « de philosophie nous ramène à être chrétiens. » J'ai vu que toutes les attaques dirigées contre la révélation ont abouti à en fournir de nouvelles preuves. »

... Sa foi était sans peur en même temps que sans reproche, fière, enthousiaste. « Je suis chrétien, disait-il, c'est-à-dire que je crois à la divinité de Jésus-Christ, avec Tycho-Braé, Copernic, Descartes, Newton, Fermat, Leibniz, Pascal, Grimaldi, Euler, Guldin, Boscowich, Gerdi, avec tous les grands astronomes, tous les grands physiciens, tous les grands géomètres des siècles passés. Je suis même catholique avec la plupart d'entre eux, et, si l'on m'en demandait la raison, je la donnerais volontiers. On verrait que mes convictions sont le résultat, non de préjugés de naissance, mais d'un examen approfondi. »

Et la foi de Cauchy était pratique. Il faisait partie des conférences de Saint-Vincent de Paul, ainsi que de bien d'autres œuvres, et il fonda le Cercle catholique du Luxembourg. « Il est mort, écrit son historien Valson, comme il a vécu, avec la simplicité d'une âme droite, d'une conscience qui se tient toujours prête à paraître devant Dieu... Dès qu'il connut la gravité de son état, il fit avec générosité le sacrifice de sa vie et ne pensa plus qu'à se recueillir pour mourir saintement. »

Faye (1814-1901), qui a remanié, refondu, les théories cosmogoniques de Laplace, ouvre son ouvrage *Sur l'origine du monde*, par une introduction où il établit que « la vieille démonstration de l'existence de Dieu : *Cœli enarrant gloriam Dei*, ne risque pas de sombrer sous l'échafaudage hardi de nos tentatives cosmogoniques. » Ses convictions de spiritualiste et de chrétien se font jour dans tout le livre, et la dernière page en est un acte d'espérance et de foi.

L'allemand Gauss (1777-1855), dont on a dit qu'il fut « le dernier des grands mathématiciens ayant eu des connaissances universelles, » était « un homme simple, pénétré d'un profond sentiment d'humilité devant l'intelligence suprême qui resplendit dans l'univers. » Il attribuait ses trouvailles scientifiques à « la grâce de Dieu ». Et il écrivait à un ami : « Adieu! et puisse le rêve que nous nommons la vie, être doux pour toi! un avant-goût de la vraie vie dans notre vraie patrie, où les chaînes qui appesantissent notre corps, les limites que nous oppose l'espace, les rançons qu'il faut payer à la souffrance, et tout le stock de nos petits besoins et de nos mesquins désirs, n'opprimeront plus l'esprit enfin éveillé. »

Hermite (1822-1901), « une des gloires les plus pures qui aient jamais illustré la science française », dont l'influence sur le mouvement mathématique du XIXe siècle a été capitale » (P. Painlevé), après avoir été très incrédule dans sa jeunesse, fut ramené par Cauchy à la foi catholique. Dès lors, il se conduisit en catholique fervent, cherchant à justifier ses croyances aux yeux de tous et à les propager.

Le hanovrien William Herschel (1738-1822) est regardé comme le fondateur de l'astronomie sidérale. Il découvrit Uranus aux confins de notre système solaire et observa plus de 2 500 nébuleuses. Ses études sur la translation du système solaire et sur la lumière des étoiles sont restées célèbres. Son fils (1792-1871), non moins bon explorateur des cieux, était catholique pieux, et il aimait à dire que la science, comme la philosophie, « établit l'existence et les principaux attributs de la divinité sur des bases telles que le doute devient absurde, l'athéisme ridicule. » William Herschel a été moins démonstratif; il a écrit pourtant : « La force de la gravitation est le résultat d'une volonté qui existe quelque part »; et encore : « Il est excellent de se mettre à l'école du grand ouvrier de la nature, et c'est à quoi tend toute la science expérimentale. »

Lagrange (1736-1813), mathématicien justement apprécié de Napoléon, se disait lui-même « philosophe sans crier. » « Philosophe », écrit Eymieu, *ibid.*, p. 31, c'est-à-dire hostile au catholicisme, tout en gardant une croyance plus ou moins solide à l'âme et à Dieu; mais « philosophe sans crier », sans beaucoup de haine ni d'amour pour les opinions religieuses; en somme, un vague croyant et qui équivaut presque à un indifférent. »

Laplace (1749-1827) est le plus grand nom de l'astronomie au XIXe siècle, et son hypothèse cosmogonique est toujours debout.

On le cite presque toujours parmi les incroyants, lisons-nous, *ibid.*, p. 59-63, et l'on donne en preuve cette anecdote. Il aurait fait hommage d'un de ses ouvrages à Bonaparte, qui lui aurait dit : « Newton a parlé de Dieu dans son livre. J'ai déjà parcouru le vôtre et je n'y ai pas trouvé ce nom une seule fois. » A quoi Laplace aurait répondu : « Citoyen Premier Consul, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. »

Vraie ou fausse, l'anecdote circula du vivant de l'auteur. Mais, peu avant sa mort, ayant appris qu'on devait l'insérer dans sa notice biographique, il en demanda la suppression. « Il fallait en effet l'expliquer ou la supprimer. Ce second parti était le plus simple. Malheureusement, elle n'a été ni supprimée ni expliquée. » (Faye.)

Ce qui est vraisemblable, c'est que l'anecdote n'a été qu'une manière piquante de résumer quelques pages d'un de ses ouvrages. Dans son *Exposition du système du monde*, il parle d'une hypothèse de Newton, qui, estimant les causes mécaniques en jeu impuissantes à maintenir dans l'ordre les mouvements des planètes et des satellites, conclut à une intervention de la sagesse et de la puissance divines pour remettre de temps à autre le système au point. A quoi Laplace, appuyé sur la théorie qu'il vient lui même d'exposer, répond avec beaucoup d'à-propos : « Mais cet arrangement des planètes ne peut-il pas être lui-même un effet des lois du mouvement; et la suprême Intelligence que Newton fait intervenir, ne peut-elle pas l'avoir fait dépendre d'un phénomène plus général ? Tel est, suivant nos conjectures, celui d'une matière nébuleuse éparse en amas divers, dans l'immensité des cieux. » Laplace, en d'autres termes, montre le mécanisme céleste plus parfait que ne le croyait Newton; mais il n'attribue l'équilibre des planètes aux causes mécaniques que pour reporter à la création des nébuleuses l'action de la Cause Première. Ce n'est pas « l'hypothèse Dieu » qu'il écarte; mais l'hypothèse de Newton.

Et en supposant la fameuse anecdote authentique, on peut et, semble-t-il, on doit l'interpréter dans le même sens, qui est pleinement orthodoxe.

Ce qui est sûr, c'est que Laplace ne fut jamais un matérialiste; et ce qui est plus sûr encore, c'est que, en face de la mort, il se sentit la foi, manda le curé de sa paroisse et mourut en chrétien.

Presque vingt années auparavant, Laplace écrivait

à son fils partant au service militaire : « Je prie Dieu qu'il veille sur tes jours. Aie-le toujours présent à ta pensée, ainsi que ton père et ta mère. » Assurément, ce n'est pas là le langage d'un athée. Bref, « l'incrédulité n'a pas le droit de revendiquer le grand astronome. N'eût-il été qu'un chrétien de la dernière heure, ce serait assez pour conclure que, dans son âme, la science n'a pas tué la foi. »

Le Verrier (1811-1877), toujours regardé comme le géant de l'astronomie moderne, est surtout connu du public par sa découverte de Neptune. Ses calculs lui firent deviner l'existence de cette planète; il en marqua si bien la place dans le ciel, qu'on n'eut, pour la trouver, qu'à suivre ses indications. Le résumé de ses travaux de mécanique céleste remplit 14 volumes in-4°. A elle seule, la théorie du soleil a exigé 12 volumes in-folio de calculs. Il mourut pieusement, après avoir donné le bon à tirer de la dernière feuille où il exposait la théorie de la planète Neptune, et en murmurant : *Nunc dimittis servum tuum, Domine.* Le Verrier ne fit jamais mystère de sa foi. Il plaçait un crucifix dans la grande salle de l'Observatoire et déclarait que la science astronomique « affermissait en nous les vérités impérissables de la philosophie spiritualiste. » Un jour, après la découverte de la planète Neptune, Mgr de Coutances lui ayant dit gracieusement : « Cher Maître, vous voilà maintenant « porté jusqu'aux astres. — Je compte bien, Mon« seigneur, répondit Le Verrier, m'élever plus haut encore : j'espère aller au ciel. » Il mourut assisté du curé de sa paroisse, qu'il avait fait expressément demander, car, disait-il : « Je ne suis pas seulement un « catholique, je suis un paroissien. » Pour le punir de sa foi chrétienne, la Ville de Paris, en 1889, refusait de lui laisser ériger une statue...

Henri Poincaré (1854-1912), qu'on a appelé « le Laplace du XX^e siècle », fut un savant universel et un penseur profond et original. Il n'a jamais cru que la science pouvait remplacer la religion, mais il n'a jamais, non plus, donné à celle-ci une adhésion explicite. « On nous assure toutefois, écrit M. l'abbé Duplessy, *La Documentation catholique*, 19 janvier 1924, col. 186, que *lui-même* fit appeler le prêtre à ses derniers moments et qu'il fit une fin chrétienne. C'est pourquoi, après avoir tout d'abord, à la suite du P. Eymieu, rangé Poincaré parmi les agnostiques, nous croyons devoir le placer, en attendant mieux, parmi les *douteux.* »

L'allemand Riemann (1826-1866), illustre géomètre qui a ouvert dans l'Analyse « une ère nouvelle qui porte l'empreinte de son génie » (Hermite), était fils d'un pasteur protestant et il avait songé d'abord à être pasteur lui-même. Tout en se vouant aux mathématiques, il garda ses sentiments religieux et mourut en priant.

II. Physiciens et chimistes. — Pour les physiciens et les chimistes, comme pour les mathématiciens et les astronomes, on ne peut s'arrêter ici qu'aux plus grands. Nous laisserons de côté les américains Franklin, Fulton ou Edison, et bien d'autres, Gramme, Montgolfier, etc., dont le mérite ou les inventions sont si célèbres pourtant. Nous ne ferons aussi que rappeler le nom de l'abbé Moigno (1804-1884), ce vulgarisateur en quelque sorte universel, qui se distingua surtout dans les diverses branches de la physique. Il écrivait en tête du tome IV de ses *Splendeurs de la foi* : « J'ai soixante-treize ans... J'ai sondé, autant que j'ai pu, les mystères de la religion et de la science, et ma foi n'a jamais été ébranlée. »

Le premier que, dans l'ordre alphabétique, nous ayons à présenter, et l'un des plus géniaux, est Ampère (1775-1836). Il donna leur forme définitive aux théories de l'électrodynamique et de l'électromagnétisme et, en étendue comme en profondeur, il compte parmi les grands génies du siècle dernier. Il s'intéressait même aux arts, à la musique, à la poésie; la métaphysique le passionnait. Et plus encore les questions religieuses. Le fait de la révélation chrétienne lui parut longtemps douteux.

Mais, à quarante ans, dans toute la force de son génie, il croit enfin dans la plénitude de son cœur pacifié et de sa raison triomphante; et les vingt années qu'il va vivre encore, les plus fécondes pour sa gloire et pour la science, les années de ses plus grandioses découvertes, seront en même temps celles de sa foi inébranlable...

Pendant qu'il travaillait avec Ozanam, il lui arrivait, mettant la tête entre ses deux mains, de s'écrier : « Que Dieu est grand, Ozanam, que Dieu est grand! »

Il chante sa foi avec des paroles de flamme ou des méditations d'ascète; il la prêche avec un zèle d'apôtre; il la pratique avec une grandeur de sentiment, une continuité du vouloir et une fidélité de détail dignes d'un saint.

Et il meurt (dans une tournée d'inspection, au lycée de Marseille) comme meurent les saints, apaisé, confiant, détaché de la terre, les yeux ouverts sur la grande espérance. Le proviseur « ayant commencé à demi-voix le lecture de quelques passages de l'*Imitation*, Ampère l'avertit qu'il savait le livre par cœur. Ce furent, je crois (ajoute Arago), ses dernières paroles. » Eymieu, t. I, p. 164, 165.

Henri Becquerel (1852-1908), le véritable initiateur dans la découverte de la radio-activité, avait, selon ses propres expressions, été « ramené à Dieu et à la foi » par ses travaux mêmes. Or, comme le disait M. l'abbé Bienvenu qui présida à ses funérailles, « à ce Dieu retrouvé sur le chemin de la science il ne rendait pas seulement l'hommage d'une froide conviction de l'esprit, mais bien celui de sa volonté et de sa vie, se soumettant à toutes les exigences de la discipline chrétienne, venant chaque semaine en cette église [de Châtillon-Coligny] redire les prières, réapprises sans peine, de son enfance, et, dans le sanctuaire de la famille, associant à sa prière quotidienne tous ceux qui vivaient sous son toit, donnant ainsi, et dans l'intimité du foyer et en public, le témoignage et l'exemple de la foi. »

Berthelot (voir ce mot) fut un incroyant de la plus belle marque; comme on l'a dit, l'homme irréligieux par excellence.

Berthollet (1748-1822), un des précurseurs de la chimie moderne, est classé par le P. Eymieu parmi les *douteux*, parmi ceux dont les croyances nous sont inconnues. Il mourut, pourtant, avec la sérénité d'un croyant. « Je sens la mort qui s'approche, disait-il, et je la sens avec joie. Pourquoi la craindrais-je ? Je n'ai jamais fait le mal. »

Le suédois Berzélius (1779-1848), qui fonda la chimie atomique pratique, avait une religion haute et profonde, pratique aussi. « Tout ce qui tient à la nature organique, écrit-il dans son *Traité de chimie*, annonce un but sage et se manifeste comme le produit d'un entendement supérieur... Plus d'une fois, la philosophie à vue courte a prétendu que tout était l'œuvre du hasard;... mais cette philosophie n'a pas compris que ce qu'elle désigne, dans la matière inerte, sous le nom de hasard, est une chose physiquement impossible. » Il était reconnaissant à Dieu des grâces qu'il en avait reçues, et il insistait sur la soumission à sa sainte volonté. « Ne nous plaignons pas des desseins de Dieu, disait-il à l'occasion de la mort de sa sœur. En nous soumettant humblement à sa volonté, laissons couler nos larmes, dans le souvenir reconnaissant de ce que la sainte, qui est maintenant dans son éternité, a été pour nous. Elle ne s'est jamais plainte de la lourde croix qu'elle a portée dans un esprit de joyeuse confiance en Dieu.... Elle en reçoit maintenant la récompense. »

Branly, né à Amiens le 23 octobre 1844, professeur

de physique à l'Institut catholique de Paris. C'est lui, nul ne l'ignore, qui a découvert le principe de la télégraphie sans fil. Il poursuit ses recherches de physique expérimentale, sans s'y sentir gêné en rien par sa foi chrétienne.

Bernard Brunhes (1876-1910), dont les travaux sur la dégradation de l'énergie sont particulièrement appréciés, était « bien connu, à Clermont-Ferrand, pour un catholique décidé de foi et de pratique. » Eymieu, *ibid.*, p. 109.

C'est Sadi Carnot (1796-1832) qui émit l'idée neuve et géniale qui devint le second principe de la théorie thermodynamique, « le principe de la dégradation de l'énergie ».

En l'absence de tout renseignement sur ses croyances, dit l'abbé Duplessy, *La Documentation catholique*, 12 janvier 1924, col. 127, le P. Eymieu avait classé ce savant parmi les *douteux* au point de vue des sentiments religieux. Mais le lieutenant-colonel Carnot, son petit-neveu, nous écrit : « Sadi Carnot était, comme son père Lazare Carnot, profondément spiritualiste et déiste... Baptisé chrétiennement, il avait été élevé par une mère catholique; ses souvenirs de catéchisme et de lectures pieuses lui reviennent à l'occasion... » Et notre correspondant nous cite cette phrase du savant : « La croyance à un Être tout-puissant qui nous aime et qui veille sur nous, donne à l'âme de grandes forces pour supporter le malheur. » Ce témoignage nous invite à ranger Sadi Carnot parmi les croyants.

Eugène Chevreul (1786-1889), dont les belles découvertes servent de base à la chimie organique, s'est attaqué de face au matérialisme, avec netteté et vigueur. « La méthode *a posteriori* expérimentale, déclarait-il, loin de conduire l'esprit qui l'a choisie pour guide au matérialisme, le conduit nécessairement à la conclusion, que, si la montre est l'œuvre de la science humaine, l'être doué de la vie n'a pu la recevoir, avec l'instinct, l'intelligence et le sens moral, que d'une science divine. » Il argumente, il réfute et il conclut : « Comment dire : Dieu n'existe pas!... Une telle affirmation blesse tous mes sentiments de savant et d'homme. » « Ceux qui me connaissent, écrivait-il encore, savent que, né catholique et de parents chrétiens, je vis et je veux mourir en catholique. » C'est ce qu'il fit, en effet.

En marchant sur les traces de Becquerel, M. et Mme Curie ont découvert le radium. Pierre Curie (1859-1906), on le sait, est mort écrasé par un camion. « Il passe pour avoir été incroyant, lit-on dans Eymieu, *ibid.*, p. 179, et nous n'avons aucune raison de le démentir. »

L'anglais Dalton (1766-1844) peut être appelé le fondateur de la chimie moderne après Lavoisier. Un de ses biographes affirme qu'il fut « un modèle de vertus sans ostentation et de religion sans fanatisme. »

Davy (1778-1829), anglais lui aussi, un des précurseurs de la thermodynamique, de la photographie, etc., est surtout connu du public pour son invention de la lampe de sûreté qui, dans les mines, a préservé tant de vies humaines. Il était protestant, mais d'une foi profonde et d'une piété vive. La grande consolation en ce monde, pensait-il, est « la certitude scientifique de l'immortalité de l'âme et la contemplation anticipée de cette vie future. » « L'athéisme, continuait-il, est une insoutenable erreur.... Si nous n'avons pas tous une croyance égale en une religion révélée, la philosophie spiritualiste des sciences nous invite toutefois à conclure à la religion naturelle. » « Dans ma jeunesse, dit-il ailleurs, j'étais sceptique... Je suis devenu religieux. » Un seul mot est gravé sur sa tombe : *Spero.* J'espère.

Duhem (voir ce mot), 1861-1916, d'une réputation mondiale, était un catholique de pensée et d'action. Il portait à la religion et à la science, ainsi qu'on l'a écrit dans la *Revue hebdomadaire*, 15 septembre 1917, « un double amour qui remplissait son cœur sans le déchirer ni le partager. »

Jean-Baptiste Dumas (1800-1884) a fondé définitivement la chimie organique. Grand savant, il fut aussi un ferme croyant.

Son culte pour la science, remarque Eymieu, *ibid.*, p. 205-208, ne fut pas une superstition. Il en savait la noblesse, il en savait les triomphes pour y avoir contribué; mais il en savait les limites. « Nous n'avons pas le droit, disait il, d'attribuer à la science des prétentions à la direction de l'axe moral du monde, que ses progrès n'autorisent pas. » La science « ne sait rien de la nature et de l'origine de cette vie... D'où elle vient (la vie), la science l'ignore; où va la vie, la science ne le sait pas, et, quand on affirme le contraire en son nom, on lui prête un langage qu'elle a le devoir de désavouer. »

Dumas s'exprimait de la même façon dans son discours de réception à l'Académie et aussi dans sa réponse au discours de réception de Taine.

Ce que la science positive ne peut faire, la philosophie et la religion le font.

Et Dumas s'écriait : « Dieu a tout fait avec nombre, mesure et poids. Ces paroles du livre de la Sagesse datent de deux mille ans, et les chimistes y trouvent toujours l'expression fidèle des harmonies observées. » Et encore : « Le Dieu de la révélation est le même que celui de la nature. » Et encore : « La science ne tue point la foi, et la foi tue encore moins la science. »

Jean-Baptiste Dumas est mort « en vrai chrétien, remettant humblement son âme à Dieu, riche d'immortelles espérances » (Lemoine).

L'anglais Faraday (1791-1867), le plus illustre, après Ampère, des initiateurs de la science de l'électricité, était un protestant très croyant. Toutefois, comme il restait enfermé dans le domaine de la science positive, il avait soin, dans son enseignement public, de ne jamais prononcer le nom de Dieu. Mais un jour, « ce nom lui échappa, a raconté Pasteur, et aussitôt (dans l'auditoire) se manifesta un mouvement d'approbation sympathique. Faraday, s'en apercevant, interrompit sa leçon par ces paroles: « Je viens de vous « surprendre en prononçant ici le nom de Dieu. Si cela « ne m'est pas encore arrivé, c'est que je suis, dans ces « leçons, un représentant de la science expérimentale. « Mais la notion et le respect de Dieu arrivent à mon « esprit par des voies aussi sûres que celles qui nous « conduisent à des vérités de l'ordre physique. »

Foucault (1819-1868), physicien célèbre et inventeur ingénieux, se montrait d'une insouciance totale pour ce qui n'était pas laboratoire. Mais une longue maladie lui donna le temps de penser aux choses religieuses. Il se rendit à la vérité et demanda lui-même l'extrême-onction.

Fresnel (1788-1827) a été appelé le Newton français; c'est grâce à lui, au dire de Henri Poincaré, que l'optique est la partie la plus avancée de la physique. Il fut toujours un ardent défenseur de la doctrine spiritualiste. Il vécut et mourut en chrétien, plaçant la vertu au-dessus de tout et voyant, comme on l'a dit, « approcher sa fin avec les sentiments religieux d'un homme qui, initié plus avant que ses semblables dans le secret des merveilles de la nature, était profondément pénétré de la puissance et de la bonté infinie de leur auteur. »

Gay-Lussac (1778-1850), un des maîtres de la chimie, serait « resté croyant sans être catholique ou du moins sans en remplir, même au dernier moment, les obligations. » Eymieu, *ibid.*, p. 194.

L'allemand Helmoltz (1821-1894), le grand physicien à qui nous devons l'ophtalmoscope et l'ophtalmomètre, qui surtout a pris une grande part à l'éta-

blissement de la thermodynamique, ne s'occupe, dans ses écrits, que de science. Mais il était religieux, et l'on affirme qu'il assistait à l'office divin et qu'il lui arrivait de participer à la cène. Tout au moins il croyait à l'âme et à Dieu.

Hertz (1857-1894), également de nationalité allemande, dont les expériences furent la consécration de la théorie électromagnétique de la lumière et le point de départ de «l'électricité rayonnante», restait scrupuleusement dans ses travaux sur le terrain de la science positive. Mais il n'était pas areligieux et il a écrit : « Si nous voulons avoir un tableau vraiment achevé dans le sens des lois de l'univers, il nous faut supposer, derrière les choses visibles, des choses invisibles; par delà les bornes de nos sens, des agents qui les dépassent. »

Hirn (1815-1890), un des premiers maîtres de la thermodynamique, voyait, comme ses autres fondateurs, dans la foi le point de départ de la science et aussi le terme où la science doit conduire. « L'affirmation de Dieu, a-t-il dit, peut être regardée comme le dernier mot de la science moderne. »

L'anglais Joule (1818-1889), autre précurseur de la thermodynamique, pensait comme Hirn. Il est convaincu de la conservation de l'énergie, parce que, écrivait-il, « le pouvoir d'anéantir quelque chose ne peut appartenir qu'au seul Créateur. »

Lord Kelvin, autre Anglais (1824-1907), d'abord appelé William Thomson, fut l'un des plus remarquables théoriciens de la science de l'énergie et en même temps un électricien praticien des plus avisés. Or il s'écriait dans une assemblée de l'*University college christian Association* :

> Je ne puis admettre qu'en ce qui regarde l'origine de la vie la science n'affirme ni ne nie une puissance créatrice. La science affirme positivement une puissance créatrice. Ce n'est pas à la matière morte que nous devons de vivre et de nous mouvoir et d'exister; c'est à la force créatrice et directrice, que la science m'oblige à confesser comme un article de foi. C'est une conclusion à laquelle nous ne pouvons pas échapper, si nous étudions la physique et la dynamique de la matière vivante comme de la matière morte... N'ayez pas peur, concluait-il, n'ayez pas peur d'être des penseurs libres! Si vous pensez avec assez de force, vous serez contraints par la science à croire en Dieu, ce qui est la base de toute religion. Vous verrez que la science n'est pas l'adversaire mais l'auxiliaire de la religion.

Lavoisier (1734-1794), guillotiné sous la Terreur l'illustre fondateur de la chimie moderne, se montra toujours chrétien. D'une famille pieuse qui avait donné plusieurs prêtres à l'Église, il en garda les croyances, et on le vit féliciter un écrivain anglais qui avait entrepris de défendre la cause de la Révélation et de l'authenticité des saintes Écritures.

L'allemand Liebig (1803-1873), un des principaux fondateurs de la chimie organique, ne fut pas un incroyant. Protestant, il usait largement du libre examen. Mais il stigmatisait la prétention de faire servir au matérialisme les sciences de la nature, et il proclamait hautement que « la connaissance de la nature, c'est la voie qui mène à l'admiration du Créateur. »

Lippmann (1845-1922), né au Luxembourg de parents français, à qui nous sommes redevables de la photographie des couleurs, est à ranger parmi les spiritualistes. « De famille israélite, écrit M. Duplessy, *Docum. cathol.*, 19 janvier 1924, col. 182, Lippmann ne professait, de fait, aucune religion positive. Mais il croyait en Dieu, comme l'attestent deux mots de lui rapportés par Daniel Berthelot. « Maintes fois on « l'entendit, après avoir observé le manège d'un oiseau « ou les manifestations instinctives d'un insecte, résu- « mer sa pensée en ces mots : « Tout a été prévu. » « A un de ses amis qui l'interrogeait sur la conception « générale de l'univers à laquelle un homme tel que « lui était parvenu après tant de coups de sonde « profonds dans les abîmes de l'inconnu, il répondait « par ce mot digne de Pascal : « Comment l'absence de « la pensée pourrait-elle créer la pensée ? »

Mallard (1833-1894), qui acheva l'œuvre de la cristallographie commencée ou continuée par Haüy et Bravais, s'exprimait ainsi dans une conférence : « Nous sommes ici-bas, nous dit la religion, pour aimer et servir Dieu; nous sommes ici-bas, dit la science, pour tâcher de comprendre et pour admirer la volonté et la pensée divines; à bien les prendre, ces deux réponses n'en font qu'une. »

L'anglais Maxwell (1831-1879), qui a réduit la lumière à un phénomène électrique, était un anglican croyant et pieux. « J'ai regardé de près, disait-il, dans la plupart des systèmes philosophiques, et j'ai vu que pas un ne peut marcher sans un Dieu. » Il mourut en priant et en proclamant sa foi ferme et pleine à la Révélation chrétienne.

L'allemand Mayer (1814-1878), qui formula le principe de l'équivalence de la chaleur et du travail, ne dissimulait pas sa foi catholique. « Une vraie philosophie, déclarait-il dans un congrès scientifique, doit et ne peut être qu'une initiation à la religion chrétienne. »

Le danois Œrsted (1777-1851), créateur de la science électro-magnétique, luthérien, n'affirmait pas moins hardiment les services mutuels que le christianisme et la science sont appelés à se rendre et se sont rendus de fait.

L'anglais Priestley (1728-1804), précurseur de Lavoisier, fut croyant comme lui. Il « fut profondément religieux et même avec une ardeur étrangement combative. » Eymieu, *ibid.*, 197. A ses derniers moments, il se fit lire les évangiles. « Je vais m'endormir comme vous, » dit-il à ses petits-enfants qu'on emmenait; mais, ajouta-t-il en regardant les assistants, « nous nous réveillerons tous ensemble et, je l'espère, pour un bonheur éternel. » Ce furent, continue Cuvier, ses dernières paroles.

Regnault (1810-1878), qui a posé les lois de la chaleur, eut une vie très éprouvée. Aussi un collègue a-t-il dit de lui : « Sa force religieuse pouvait seule le consoler, et cette consolation ne lui a pas manqué. »

Sainte-Claire Deville (1818-1881), créateur de la chimie physique, à qui nous devons aussi la fabrication industrielle de l'aluminium, se montra, toute sa vie, fidèle à la religion de son enfance. Il appela lui-même le prêtre, quand il sentit les approches de la mort.

Seguin (1786-1875), qui, le premier, formula l'idée fondamentale de la thermodynamique, et qui est connu du public surtout par son invention de la chaudière tubulaire, était un catholique pratiquant. « Simplicité et économie dans les moyens, richesse et variété dans les résultats, » telle lui paraissait être la devise qui caractérise toutes les œuvres de Dieu. Il récitait, chaque jour, la prière en commun avec les membres de sa famille, ses hôtes et ses domestiques; il faisait l'apologie de la confession et en usait. Dès qu'il se sentit en danger de mort, il manda le prêtre. Les établissements de bienfaisance qu'il créa, s'inspiraient d'un sens religieux profond.

Thénard (1777-1857), dont l'eau oxygénée et le bleu d'outre-mer sont les deux inventions les plus populaires, fut un admirable chrétien, d'une foi intelligente et éclairée, d'une foi pratique. Il assistait, chaque dimanche, aux offices de sa paroisse et il communiait aux grandes fêtes.

L'italien Volta (1745-1827), l'inventeur de la pile, avec laquelle s'ouvre la merveilleuse histoire du cou-

rant électrique, reste toute sa vie un chrétien humble, pieux, assistant chaque jour à la messe et communiant fréquemment, catéchisant les petits enfants. Il pratique comme le peuple, mais il ne cesse d'étudier sa religion, et il la professe avec fierté.

Würtz (1817-1884), le meilleur élève de Dumas, qui assura la victoire de la théorie atomique, était protestant, mais il ne fit jamais mystère de sa foi chrétienne.

L'anglais Thomas Young (1773-1829), dont la théorie physique des interférences lumineuses fit triompher, dans l'explication de la lumière, la théorie des ondulations, se rallia à l'Église anglicane et en pratiqua les obligations.

III. Naturalistes. — Cette dénomination « naturalistes » est prise ici dans un sens large. Comme le P. Eymieu, *op. cit.*, t. II, que nous citerons toujours abondamment, nous désignons par là ceux qui traitent des sciences de la terre (géologie, minéralogie, cristallographie, paléontologie) ou des sciences de la vie (biologie, botanique, zoologie, anatomie, physiologie, médecine). La matière est extrêmement vaste : aussi sera-t-on obligé de ne s'arrêter, dans cette partie surtout, ni aux savants de second ordre, comme les incroyants Le Dantec ou Charles Richet; ni même à d'autres qui n'ont pas, pour le sujet actuellement traité, une signification nette et que l'on mentionne ailleurs : Boule, etc.

Ainsi que dans les deux parties précédentes, on suivra, dans celle-ci, l'ordre alphabétique, qui offre sans doute d'assez gros inconvénients, mais qui convient à un dictionnaire. Comme plus haut encore, nous ne signalons la nationalité des savants que quand ce sont des étrangers, des non-français.

Agassiz (1807-1837), suisse d'origine mais qui a vécu surtout en Amérique, fut un paléontologiste de grande valeur, et ses études sur les poissons, fossiles ou non, sont des plus remarquables. Fils d'un pasteur protestant, il a proclamé ses croyances en maintes occasions. « Les diverses formes dont nous trouvons les restes dans les roches, écrivait-il, ont été, depuis le commencement, les degrés par lesquels il a plu au Créateur de mener le règne animal pour l'amener jusqu'à l'homme. Il a créé l'homme à sa propre image, il l'a doué d'un esprit analogue au sien et c'est par sa seule vertu que nous pouvons comprendre la nature. » La zoologie, pensait-il, est parvenue à un degré d'avancement qui permet d'en finir, un fois pour toutes, « avec les théories désolantes qui nous renvoient aux lois de la matière pour avoir l'explication de toutes les merveilles de l'univers, et, bannissant Dieu, nous laissent en présence de l'action monotone, invariable, de forces physiques, assujettissant toutes choses à une inévitable destinée. »

L'allemand Von Baer (1792-1876), le créateur de l'embryologie moderne, a souvent proclamé sa foi en Dieu et ses convictions religieuses. Il terminait sa lettre fameuse à l'Académie de Saint-Pétersbourg par une invocation à Dieu « trois fois très bon et très grand. »

Barrande (1799-1883), précepteur du comte de Chambord, un de nos plus grands paléontologistes, fut un catholique convaincu. On a remarqé que toutes ses préfaces portent la date de quelque fête catholique. « Son testament scientifique, note encore le P. Eymieu, *ibid.*, p. 69, est daté du 18 mars 1883, dimanche des Rameaux. M. Homais aurait trouvé cela bien ridicule. Mais M. Homais aurait-il écrit le *Système silurien de la Bohême* ? »

Barthez (1734-1806), qui, avec Bichat, a constitué la biologie en science séparée et qui est surtout connu par sa théorie du vitalisme, a célébré Dieu magnifiquement et proclamé sa foi à l'immortalité de l'âme.

L'anglais Bell (1774-1842) aimait à montrer « comment Dieu tout-puissant fait (dans les organismes) des arches, des ponts, des câbles et tout ce qu'entreprennent les ingénieurs. » C'est Bell qui, le premier, a établi l'importante distinction des nerfs du rachis en sensitifs et moteurs.

Le belge Van Beneden (1809-1894), célèbre paléontologiste, professeur à l'Université catholique de Louvain, était un chrétien exemplaire. « Il le fut, lit-on dans Eymieu, *ibid.*, p. 27-28, avec le plus grand calme, la plus grande quiétude de l'esprit, unie à la plus profonde conviction et à la plus candide ferveur; et il traduisit sa foi dans sa pratique de tous les jours, dans la sérénité confiante de sa mort, comme dans les cris de foi et d'amour qui traversèrent fréquemment ses ouvrages. »

Bérard (1789-1828), fondateur, avec Cabanis, de la psycho-physiologie moderne, ne comprenait point qu'un savant pût ne pas être un croyant. « L'histoire des idées religieuses, a-t-il dit, prouve qu'elles ont été en se perfectionnant par les progrès mêmes des sciences physiques, et que les plus grands physiciens ont été les hommes les plus religieux. Tous les physiciens, tous les astronomes qui n'ont pas été jusqu'à Dieu, ont montré un esprit borné qui n'était capable que d'embrasser la partie mécanique de leur science et qui ne pouvait s'élever au-dessus des formules mathématiques. »

L'allemand Von Bergmann (1836-1906), avant de subir sa dernière opération, entonnait un cantique religieux. On lui doit, en même temps qu'à Terrier, la découverte de l'asepsie, c'est-à-dire des précautions à prendre pour éviter l'invasion des germes microbiens.

Claude Bernard (1813-1878), le très illustre physiologiste, en appelait souvent, comme philosophe ou comme homme, à la Cause première; il mourut dans « la foi de sa vieille mère ». Voir l'article spécial qui lui est consacré.

Bichat (1771-1802), le créateur de l'anatomie générale, resta spiritualiste, en dépit des « suggestions de ces prétendus novateurs qui semblent s'affliger d'avoir une âme et d'être plus qu'une simple fange de la terre; esprits bornés et superbes qui, frappés de ces actes merveilleux de l'organisation, dédaignent de reconnaître la divine main qui l'a formée. » (Pariset.)

De Blainville (1778-1850) se plaisait à voir en Dieu la clé de voûte et la base de tout. « Cette grande et magnifique vérité, la seule importante et nécessaire à la vie sociale, et renfermant en elle toutes les autres vérités, se révèle de mieux en mieux, disait-il, à la raison humaine, grâce au progrès des sciences. » Blainville fut un des fondateurs de l'anatomie comparée.

Bouyssonie, Breuil, prêtres et anthropologistes préhistoriens des plus appréciés. Voir les articles spéciaux que ce dictionnaire leur consacre.

Broussais (1772-1838), chef trop vanté d'une école qui, pendant quelque temps, domina toute la médecine, ne fut, comme Lalande, un athée résolu que pour la galerie. Pour ses « seuls amis » il écrit dans son testament intellectuel : « Je sens, comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout ordonné. Je reste avec le sentiment d'une intelligence coordinatrice, que je n'ose appeler créatrice, quoiqu'elle doive l'être. » Mais ce sentiment lui répugne, « parce que l'expérience ne lui fournit point la *représentation* d'une création absolue; » de même qu'il ne craint rien et n'espère rien pour une autre vie, « parce qu'il ne saurait se la *représenter*. » Il est à classer parmi les agnostiques.

Buffon (1707-1788), qui fut l'initiateur, en France, de l'histoire naturelle et dont certaines idées ont été depuis confirmées ou acceptées par la science : unité des forces physiques, unité d'origine des diverses parties de notre système solaire, unité de plan du

règne animal, unité des races humaines, etc., est plus philosophe que chrétien. Il est toutefois, profondément religieux. Il se montre rempli d'admiration et de reconnaissance pour le Créateur de l'univers. « Dieu de bonté, s'écrie-t-il dans une prière célèbre, auteur de tous les êtres, vos regards paternels embrassent tous les objets de la création; mais l'homme est votre être de choix; vous avez éclairé son âme d'un rayon de votre lumière immortelle : comblez vos bienfaits en pénétrant son cœur d'un trait de votre amour... »

Cabanis (1757-1808), l'initiateur, avec Bérard, de la psycho-physiologie, voulait être et paraître athée : il imaginait « la sécrétion de la pensée par le cerveau », et disait, en pleine Académie des Sciences : « Je jure qu'il n'y a pas de Dieu. » Mais, « après sa mort, on publiait de lui une très longue lettre adressée à M. Fauriel, où son athéisme officiel s'atténue jusqu'à disparaître, jusqu'à faire place à l'aveu que la croyance en la Cause première s'impose à l'esprit qui raisonne. » Eymieu, *ibid.*, p. 176. Il va jusqu'à admettre comme probable l'immortalité de l'âme humaine. Ce fut, a-t-on dit, un croyant malgré lui.

Augustin de Candolle (1778-1841), genevois, un des principaux initiateurs de la botanique, écrivait dans ses *Mémoires et souvenirs :* « La vue générale de cette science (la botanique) élève l'âme, l'agrandit, et, soit qu'on suive l'ensemble ou les détails, elle remplit d'admiration et de respect pour Celui dont la main organisa les végétaux. »

Charcot (1825-1893). Voir ce mot. Illustre médecin et chef d'école, matérialiste et athée.

Cruveilhier (1791-1874), un des créateurs de l'anatomie pathologique, fit de la médecine un sacerdoce. Sa charité, qui était légendaire, avait sa source dans sa piété, et sa piété trouvait un aliment dans sa science. « Quel anatomiste, disait-il, n'est pas tenté de s'écrier avec Galien qu'un livre d'anatomie est le plus bel hymne qu'il ait été donné à l'homme de chanter en l'honneur du Créateur. »

Cuvier (1769-1832), « l'Aristote moderne », a renouvelé la zoologie, et créé l'anatomie comparée ainsi que la paléontologie. C'était un protestant d'une foi profonde. Dans sa dernière leçon du Collège de France, il parla de la Cause première avec un tel accent qu'on « se voyait au moment de toucher, par l'examen du monde visible, au monde invisible, et que l'examen de la création évoquait la présence du Créateur. » (Pasquier.)

Charles Darwin, anglais, (1809-1882). Voir ce mot. Auteur du « darwinisme » et agnostique.

Déchelette (1862-1914). Voir ce mot. Préhistorien de grande valeur et bon catholique.

Dupuytren (1777-1835), chirurgien renommé. Il fut toujours spiritualiste, peut-être même toujours croyant. En tout cas, il finit en chrétien. « Un pauvre curé de campagne vint un jour lui demander ses services : l'homme terrible [Dupuytren avait mauvais caractère] le reçut fort mal; il lui parla et l'opéra sans ménagement; il fut stupéfié et émerveillé de la patience, du courage, des sentiments élevés de l'humble prêtre; quand vint pour lui la maladie suprême, il se rappela son client, se mit à son tour entre ses mains, et fit une mort très édifiante. » Eymieu, *ibid.*, p. 207.

Élie de Beaumont (1798-1874) a été un des initiateurs de la géologie et a complété l'œuvre de Laplace. Il était convaincu, écrit Faye, que « la science est conduite à épeler d'abord, puis à lire couramment le nom du Dieu créateur dans cet admirable livre de la nature. » Il accomplissait ses devoirs religieux avec une assiduité tranquille.

Esquirol (1772-1840), créateur de la pathologie mentale, vécut et mourut en chrétien.

Henri Fabre (1823-1915), entomologiste justement populaire, « observateur inimitable » (Darwin) et expérimentateur ingénieux.

A l'occasion de ses fêtes jubilaires, à Sérignan, un de ses visiteurs lui posa cette question : « Croyez-vous en Dieu ? » — Réponse : « Je ne puis pas dire que je crois en Dieu, je le vois. Sans lui, je ne comprends rien; sans lui, tout est ténèbres. Non seulement j'ai conservé cette conviction; mais je l'ai *aggravée* ou *améliorée*, comme vous voudrez. Toute époque à ses lubies. Je considère l'athéisme comme une lubie. C'est la maladie du temps. On m'arracherait la peau plutôt que la croyance en Dieu. »

On se raconte encore à Sérignan, ajoute Eymieu, *ibid.*, p. 110, la leçon magistrale que l'illustre vieillard, faisant irruption dans l'école, infligea au maître qui avait, devant ses élèves, condamné Dieu au nom de la science.

Le jour de sa mort, Fabre fit appeler son curé et se confessa.

Flourens (1794-1867), le créateur de la physiologie du cerveau, faisait profession de croire à un esprit immatériel et à Dieu. « Le spectacle d'une sagesse infinie, écrivait-il, donne du calme à l'esprit des hommes. »

Gaudry (1827-1908), continuateur de Cuvier et fondateur de la paléontologie historique et philosophique, « a contribué plus que personne, à introduire l'évolutionisme parmi nous. » Or Gaudry était, continue Eymieu, *ibid.*, p. 79-80, « un admirable croyant. »

Si Gaudry, en effet, croit à l'évolution, il sait et il proclame que « les êtres animés ne sauraient avoir eux-mêmes produit leurs forces vitales, car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Quand nous imaginerions toutes les forces physiques ou chimiques, elles ne feront pas une forec vitale et surtout une force pensante. C'est donc la cause première, c'est-à-dire Dieu, qui crée les forces. » Il sait et il proclame que le même Dieu, nécessaire au point de départ, se manifeste encore à toutes les étapes de l'évolution; que « sous la direction du Divin Artiste, tout se coordonne, se pénètre, s'enchaîne à travers les espaces et les âges »;que « la nature est un pur miroir où se réfléchit la beauté divine. » Et il s'écrie, à la fin d'un de ses ouvrages, après avoir montré dans le changement, dans l'universelle mort, la suprême loi de la nature : « L'âme du paléontologiste, fatiguée de tant de mutations, de tant de fragilité, est portée facilement à chercher un point fixe où elle se repose; elle se complaît dans l'idée d'un Être infini, qui, au milieu du changement des mondes, ne change point. »

Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) domine, avec Cuvier et Lamarck, toute la science naturelle de la première moitié du XIX^e^ siècle. Son principal mérite a été de mettre en pleine évidence l'unité de plan qui préside à la constitution des vertébrés. Or l'unité de plan dans les êtres créés lui paraît témoigner avant tout de l'unité de leur cause, l'existence de Dieu, qu'elle glorifie. Geoffroy Saint-Hilaire pensait aussi que le règne humain ne saurait se confondre avec le reste des animaux, et croyait à l'immortalité de l'âme. « Nous allons nous quitter, dit-il à sa fille avant de mourir, nous nous retrouverons. »

Grasset (1849-1918), dont la science médicale, surtout en ce qui concerne les maladies du système nerveux, est universellement reconnue, « sépare trop violemment peut-être, le savant et le croyant, le laboratoire et l'oratoire » ; mais il ajoute que « chacun peut, s'il le croit bon, aller successivement à son laboratoire et à son oratoire. Pour son compte, il n'y manquait pas. » Eymieu, *ibid.*, p. 170. Un de ses collègues de la Faculté de Montpellier pouvait lui dire publiquement : « Nul n'a montré mieux que vous, mon cher Maître, qu'un grand savant peut être en même temps un grand chrétien, un catholique sincère. »

L'allemand Hæckel (1834-1919), biologiste passionnément antireligieux. Voir l'article spécial qui lui est consacré.

René-Just Haüy (1743-1822), le créateur de la

cristallographie, était un excellent prêtre. Il fut incarcéré pour avoir refusé le serment à la Constitution civile du clergé et il n'échappa à la mort que pour avoir, grâce à Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, obtenu son élargissement à la veille des massacres de Septembre.

L'allemand von Humboldt (1769-1859), célèbre « voyageur scientifique, » un des grands « physiciens du globe », ne fut pas un chrétien au sens strict du mot, mais il a cru à l'âme et à Dieu et s'est montré « un antagoniste décidé du matérialisme ».

Antoine-Laurent de Jussieu (1748-1836), le premier qui ait caractérisé les familles végétales, doit être classé, au jugement de Littré, parmi les savants qui « restèrent constamment fermes et calmes dans la naïveté et la profondeur de leur foi. »

R.-Th. Laënnec (1781-1826), fondateur de l'école anatomopathologique, a, du premier coup, porté l'auscultation à sa perfection presque totale. C'était un catholique convaincu et pieux. Une de ces maladies de poitrine qu'il avait tant étudiées, l'emporta prématurément : calme et résigné, il accepta la mort en chrétien et demanda lui-même les derniers sacrements.

Lamarck (1744-1829) est à placer hors cadre parmi les grands naturalistes de la première moitié du XIX^e^ siècle. Ses deux principaux ouvrages sont la *Philosophie zoologique* et l'*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* ; ils ne furent guère appréciés de ses contemporains, mais on les admire fort de nos jours. Lamarck est le véritable père du transformisme, mais il n'a pas voulu en faire un argument contre Dieu. Il écrivait : « Admirerai-je moins la grandeur de la puissance de cette première cause de tout (le sublime Auteur de la nature), s'il lui a plu que les choses fussent ainsi, que si, par autant d'actes de sa volonté, elle se fût occupée et s'occupât encore de toutes les créations particulières, de toutes les variations, de tous les développements, de toutes les destructions et de tous les renouvellements, en un mot, de toutes les mutations qui s'exécutent généralement dans les choses qui existent ? »

Albert de Lapparent (1839-1908) a laissé trois œuvres capitales : le *Traité de géologie*, les *Leçons de géographie physique* et le *Cours de minéralogie*.

On peut dire que peu d'hommes, en ce dernier demi-siècle, ont fait plus d'honneur à la science. Mais on peut dire aussi, continue le P. Eymieu, *ibid.*, p. 53-54, que peu d'hommes ont fait plus d'honneur à leur foi de chrétien... Il fut au premier rang par la piété pratique comme par la foi, par le don de soi, par le dévouement aux œuvres comme par la science. En 1880, mis en demeure d'opter entre ses fonctions d'ingénieur de l'État et celles de professeur à l'Institut catholique [de Paris], il reste à l'Institut, trouvant dans son cœur, pour cette œuvre, disait Mgr d'Hulst, un amour « qui va jusqu'au sacrifice de tout ce qui n'est pas elle. » Elle lui dut « trente-trois années d'enseignement incomparable. »

L'illustre professeur trouvait encore le temps d'écrire en l'honneur de sa foi des ouvrages d'apologétique. Mais la meilleure apologétique était l'harmonie qu'il faisait éclater, dans sa conduite, entre ses principes et ses actes; et, dans son enseignement, entre sa science et sa foi...

Parmi ces ouvrages d'apologétique, signalons tout au moins *Science et apologétique* et *La Providence créatrice*, Paris, 1905, 1907. Notons aussi ce que notre savant disait de la liberté dont il avait toujours joui dans ses travaux : « Je me plais à déclarer, non seulement que ma foi catholique ne m'a pas été une gêne dans mes recherches scientifiques, mais qu'avec un perpétuel réconfort intellectuel et moral, j'ai recueilli, dans le milieu spécial où mon activité s'est exercée, une somme d'encouragements qui m'ont puissamment aidé à remplir ma tâche d'homme de science. »

Latreille (1763-1833), regardé, avant Henri Fabre, comme le prince de l'entomologie française, était prêtre, et il fut, en 1793, comme « réfractaire », condamné à la déportation. « Jamais, écrivait-il, la sagesse de l'Être Suprême ne se manifesta plus hautement que dans cet instinct admirable et si varié dont il a doué les insectes. S'il existait des apôtres de l'athéisme et des détracteurs de la Providence, je leur dirais : « Approchez de cette ruche... »

Le suédois Linné (1707-1778), pendant trente-sept ans professeur de botanique à Upsal, « le père de la classification des plantes » et l'auteur d'un langage botanique précis et clair, fut un grand croyant. Ses effusions religieuses sont bien connues. « Le Dieu éternel, le Dieu immense, sachant tout, pouvant tout, a passé devant moi, a-t-il écrit. Je ne l'ai pas vu en face, mais ce reflet de lui, saisissant soudainement mon âme, l'a jetée dans la stupeur et l'admiration. J'ai suivi çà et là ses traces parmi les choses de la création; et dans toutes ces œuvres, même dans les plus petites, les plus imperceptibles, quelle force! quelle sagesse! quelle indéfinissable perfection! »

L'anglais Lister (1827-1912), créateur de l'antisepsie, c'est-à-dire de la lutte contre l'infection microbienne, adhérait « aux doctrines fondamentales du christianisme ».

Lyell (1797-1875), anglais également, le digne émule de Cuvier, croyait à l'immortalité de l'âme et, quoique favorable aux théories de Darwin, estimait que « l'adaptation perpétuelle du monde organique à de nouvelles conditions laisse aussi puissant que jamais l'argument en faveur d'un plan, et, par conséquent, d'un architecte. »

Magendie (1783-1855), créateur de la physiologie expérimentale, est à compter parmi les matérialistes et les athées.

L'autrichien Mendel (1822-1884), botaniste célèbre par ses travaux sur l'hérédité, était un moine augustin.

Henri Milne-Edwards (1800-1885), physiologiste dont l'influence dure encore, exprime fréquemment, dans ses œuvres, sa foi spiritualiste. Il était protestant. Son fils Alphonse (1835-1900), naturaliste distingué, était catholique, et il mourut assisté de Mgr Le Roy.

L'allemand Jean Muller (1801-1858), un des créateurs de l'anatomie comparée, « était un fervent catholique. Il voulait d'abord se faire prêtre et n'y renonça qu'après de longues hésitations; mais la science ne l'éloigna, ni de la philosophie spiritualiste dont il défendait vigoureusement les doctrines, ni de la religion qu'il professa fidèlement jusqu'au bout. » Eymieu, *ibid.*, p. 23, 24.

Le belge d'Omalius d'Halloy (1783-1875), fondateur dans son pays de la science géologique, était catholique pratiquant, et il n'hésitait pas à écrire « qu'aucun des faits constatés par les observations géognostiques ne peut être considéré comme destructif de la relation contenue dans la Genèse. »

Alcide d'Orbigny (1802-1857), le plus grand maître, après Cuvier, de la paléontologie, « divise les temps géologiques en vingt-sept époques, correspondant, selon lui, à vingt-sept créations distinctes, dues à l'intervention immédiate de Dieu. Ses conclusions scientifiques, remarque Eymieu, *ibid.*, p. 64-65, sont, à cet égard, démodées; mais elles suffisent du moins à rendre témoignage de sa foi. »

L'anglais Owen (1800-1892), qui a agrandi considérablement le champ ouvert par Cuvier, a comme Geoffroy Saint-Hilaire mis en relief l'unité de plan et y a vu comme lui l'unité de l'intelligence qui l'a conçu. « La plus haute généralisation dans les sciences de la vie, comme les lois newtoniennes de l'univers, nous conduisent, dit-il, à la conviction d'une grande cause première qui, sûrement, dépasse la mécanique. »

Pasteur (1822-1895), dont le génie a rénové ou créé bon nombre de sciences expérimentales, garda, comme il l'a dit lui-même, « une foi de Breton », et cela « pour avoir réfléchi et étudié beaucoup. » « La science, déclarait-il, rapproche l'homme de Dieu. » Voir Pasteur

Péan (1830-1898), un des plus grands chirurgiens contemporains, avait, bien qu'il fût un homme de foi, négligé la pratique religieuse. Quand il sentit la mort venir, « Vite, s'écria-t-il, qu'on attelle et qu'on aille me chercher un confesseur. » On rapporte de lui ces dernières paroles aux siens : « Quelle que soit la carrière qu'on a suivie, quand on a passé sa vie dans l'honneur et dans le devoir, on meurt avec la conviction intime de se retrouver un jour. »

Edmond Perrier (1844-1921), directeur du Muséum d'Histoire naturelle, déclarait que « rien ne conduit dans la doctrine de l'évolution, rien ne conduit dans la doctrine de l'unité de la force, de l'unité de la matière, à ne voir dans l'homme qu'une combinaison passagère, éminemment périssable. » Il disait encore: « Les races des corps vivants subsistent toutes, malgré leurs variations; tout ce qui paraît désordre, anomalie, rentre toujours dans l'ordre général, et même y concourt, et partout et toujours la volonté du Suprême Auteur de la nature et de tout ce qui existe est invariablement exécuté. » Edmond Perrier était un des représentants les plus en vue du transformisme français.

De Quatrefages (1810-1892), écrivait le même Perrier, « pense que la *religiosité* (le besoin de religion), qui n'est au fond que le besoin de remonter aux causes, c'est-à-dire la *raison* même, est un trait suffisamment caractéristique de l'intelligence humaine pour faire de l'homme un être exceptionnel, et il constitue pour lui le *Règne humain*, dans lequel il l'isole du reste des êtres vivants. Il se déclare en outre partisan de l'unité de l'espèce humaine, et il ne pense pas qu'on puisse faire dériver cette espèce d'aucune espèce animale connue. Ce sont là des idées parfaitement conformes aux traditions bibliques; mais, en les défendant, M. de Quatrefages n'en conserve pas moins toute son indépendance de savant. »

Récamier (1774-1852), chirurgien illustre, fondateur de la gynécologie, était un chrétien ardent et convaincu; il a même écrit une apologétique et divers travaux de philosophie chrétienne.

L'allemand Schwann (1810-1882), qui a découvert le rôle de la cellule dans la vie animale, fut pour l'histologie ce que Bichat avait été pour l'anatomie générale. Il demeura toute sa vie un catholique fervent et très respectueux de l'enseignement ou de l'autorité de l'Église.

Terrier (1837-1908), qui créa l'asepsie en France à peu près en même temps que Bergmann en Allemagne, « se donnait pour libre penseur; mais en face de la mort, dans une maladie de six mois, il revint à d'autres pensées et voulut recevoir les derniers sacrements. » Eymieu, *ibid.*, p. 224.

L'allemand Werner (1750-1817), créateur de la minéralogie, qu'il sépara de la géologie, avait l'âme très religieuse et se montrait fier de sa foi.

IV. Conclusions. — Nous avons cité les noms d'environ cent vingt savants. Bien d'autres auraient pu être mentionnés. Mais il nous suffisait ici de signaler les plus grands ou les plus célèbres, ceux qui ont fait progresser davantage les diverses sciences exactes ou naturelles, et qui ont gardé le plus de renom dans le monde scientifique ou auprès du public.

Nos conclusions peuvent être formulées brièvement.

1° Quand même les incroyants, les matérialistes, les athées se fussent rencontrés en majorité parmi les savants, ce fait, si déplorable fût-il, n'aurait pas nécessairement prouvé que la religion est anti-scientifique et déraisonnable. Leurs affirmations ou leurs négations peuvent s'expliquer autrement que par l'observation, l'expérimentation et le pur raisonnement. On peut être un savant très appréciable et n'être qu'un fort mauvais philosophe, un piètre logicien en métaphysique ou en religion. « S'il y a des savants athées et matérialistes, écrivait C.-L. Guillemet, *Témoignages spiritualistes des plus grands savants du XIX^e siècle*, Paris, 1904, p. v, vi, ils le sont, non de par la science, mais pour des raisons personnelles. Tel, par exemple, vit enfermé dans une spécialité et perd de vue l'ensemble. Un autre méconnaît les méthodes qui ne lui sont pas familières ou refuse d'aborder certains domaines. Nous ne parlerons pas des raisons morales, quoiqu'elles existent pour tout le monde. » Hélas, oui! L'orgueil, l'ambition, le respect humain, sans compter certaines passions contre lesquelles on n'est pas immunisé par les connaissances scientifiques, font partout des victimes. Mais laissons cela, pour insister de préférence sur les raisons d'ordre intellectuel.

On prétend s'en tenir à l'expérience, et l'on nie toute métaphysique. Ou encore on est pénétré de certaines théories à la mode, monisme ou autres, et l'on interprète toutes les données expérimentales dans le sens de ces faux systèmes de philosophie, fallût-il pour y réussir violenter les faits non moins que les lois de la logique. Enfin, que de savants ignorent tout de la religion et du spiritualisme, qu'ils nient à la légère et dont ils n'attaquent que la caricature! Bossuet, dans son superbe langage, répéterait à leur endroit ce que, dans l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague, il disait des libertins de son temps : « Mais qu'ont-ils vu, ces rares génies, plus que les autres ? Quelle ignorance est la leur! et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! car pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres qui les ont vues les ont méprisées ? Ils n'ont rien vu, ils n'entendent rien, ils n'ont pas même de quoi établir le néant auquel ils espèrent après cette vie et ce misérable partage ne leur est pas assuré. » Et encore : « Les absurdités où ils tombent en niant la religion [ou simplement le spiritualisme] deviennent plus insoutenables que les vérités dont la hauteur les étonne, et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent l'une après l'autre d'incompréhensibles erreurs. » Le grand évêque dénonce alors, comme la vraie cause profonde de l'incrédulité, l'orgueil, « un orgueil qui ne peut souffrir son remède, c'est-à-dire qui ne peut souffrir une autorité légitime. Ne croyez pas, dit-il magnifiquement, que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens : l'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse; comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés, et s'irrite par la défense. Ce superbe croit s'élever au-dessus de tout et au-dessus de lui-même, quand il s'élève, ce lui semble, au-dessus de la religion... : il se met au rang des gens désabusés; il insulte en son cœur aux faibles esprits qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes; et, devenu le seul objet de ses complaisances, il se fait lui-même son dieu. »

Comme on aurait tort de s'en laisser imposer par l'incroyance des savants, lors même qu'ils seraient, à un moment donné, le plus grand nombre!

2° Mais, on l'a vu, dans les listes impartiales que nous avons dressées, il s'en faut de beaucoup que les savants incroyants soient la majorité. Plus des quatre cinquièmes des mathématiciens et astronomes, des physiciens et des chimistes, des naturalistes, de ceux qui comptent dans les divers domaines des sciences, sont tout au moins des spiritualistes, proclamant leur

foi à un Dieu personnel et à l'âme immortelle. Ce n'est pas chez les vrais savants que, même de nos jours où l'on a tout fait pour assurer le triomphe de l'incrédulité, les négateurs de Dieu et de l'Au-delà se rencontrent principalement. Le mot de Bacon, que rappelait Cauchy, est toujours vrai : « Un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup y ramène. » Et Pasteur avait raison d'écrire : « La science rapproche l'homme de Dieu. »

Sans doute, parmi ces savants croyants, plusieurs ont pu établir des « cloisons étanches » entre leur foi et leur science, ou encore conclure trop vite à certaines interventions directes de Dieu et à la valeur de certaines interprétations fantaisistes de la Bible.

Mais ces savants prouvent, pour le moins, que l'esprit scientifique et l'esprit religieux ne sont pas incompatibles, et aussi que, du fait de l'ordre, de la finalité, de la merveilleuse harmonie qui éclate dans tout l'univers comme dans l'organisme humain, l'esprit est naturellement porté à s'élever jusqu'à la cause première, souverainement puissante, souverainement intelligente, qui seule l'explique. Certains philosophes quintessenciés essaient bien de se passer de Dieu (comme de l'âme spirituelle et immortelle, à d'autres égards) dans leurs tentatives d'explication, mais ces essais de prétendu raffinement sont aussi vains que ténébreux. Le bon sens et la raison la plus haute s'accordent, dans l'espèce, à affirmer la réalité de Dieu et de l'esprit humain.

« Le témoignage des théologiens qui ont étudié la religion et celui des saints qui l'ont vécue, valent », quand il s'agit d'en établir la vérité, « beaucoup plus que celui des savants, pour la bonne raison que le témoignage vaut en proportion de la compétence des témoins, et la science ne donne pas une compétence universelle. » Eymieu, *op. cit.*, t. II, p. 282. A cet égard, et par exemple s'il s'agit de démontrer la divinité de Jésus-Christ, le témoignage de savants, *comme tels*, pèse beaucoup moins que celui de bons exégètes ou de bons historiens. Nous n'en sommes pas moins autorisés, en terminant cet article, à affirmer, non seulement que le nombre des savants spiritualistes ou chrétiens l'emporte de beaucoup sur celui des savants incroyants, mais encore que leur témoignage, sagement limité aux affirmations essentielles du spiritualisme, a une réelle portée.

Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e siècle*, 2 vol., 3e édition, Paris, 1920, où sont développées, avec de multiples références, la plupart des indications, nécessairement sommaires, de cet article.

J. Bricout.

FOLIE. — I. Aperçu d'ensemble. II. Variétés. III, Folie. Mysticisme, Génie.

I. Aperçu d'ensemble. — La Pathologie mentale a passé, depuis Esquirol (†1840) et Pinel (†1826), depuis Bayle et Baillarger, jusqu'à Brierre de Boismont et Moreau de Tours ou Legrand du Saulle, jusqu'à Magnan, Régis, Ballet et Dupré, par bien des tâtonnements et des vicissitudes. Quelle est l'origine des maladies mentales ? Comment les caractériser ? Comment les classifier ? La folie est-elle essentiellement distincte des troubles qui accompagnent certaines maladies aiguës ? Les affections mentales sont-elles des maladies sans base organique ? Quel traitement employer ?

Sur beaucoup de ces points, les premières positions ont été peu à peu abandonnées. Si Esquirol et Pinel ont eu le mérite de remplacer la violence trop ordinaire par une douceur plus humaine, on s'est aperçu que la méthode d'isolement, d'abord appliquée avec rigueur, devait être tempérée. Après avoir fait de l'absence de lésion organique comme une caractéristique des maladies mentales, on a cherché à les rapporter à des traumatismes cérébraux, à des lésions diffuses, à des tumeurs cérébrales, à des intoxications soit aiguës soit chroniques, à une atrophie ou à une dégénérescence des cellules et fibres du cerveau comme il arrive dans la paralysie générale. On s'est efforcé de circonscrire la part de l'hérédité. On a établi un lien entre les psychoses accidentelles, ou affections mentales qui se produisent au cours de certaines maladies, et les psychoses constitutionnelles où le trouble mental se stabilise. La folie ou la démence sont apparues comme des ensembles de troubles mentaux plus ou moins consolidés.

C'est surtout la double question des caractéristiques et de la classification qui a donné lieu à plus de controverses. Il semble qu'il y a eu à l'origine et qu'il y a encore chez les psychiâtres ou les aliénistes tendance excessive à constituer des entités morbides. Les maladies mentales formeraient des ensembles bien définis de manifestations, avec leur évolution régulière et leur dénouement prévisible. On voit les avantages de la conception. L'existence d'un symptôme, appartenant à tel groupe, permetrait de préjuger l'existence des autres symptômes qui en sont l'accompagnement, en même temps que la marche de l'évolution morbide. Mais on a été bientôt forcé par l'expérience à admettre que ces groupes sont loin d'être fermés et stables; la variété des maladies est infinie, la nature et la suite de leurs déformations ne se plient pas aux règles postulées par la commodité des thérapeutes. On a dit, non sans quelque pointe de paradoxe, en parlant de la maladie en général : « Il n'y a pas de maladies, il y a des malades. » Ceci est surtout vrai de la pathologie mentale. Là les variétés sont infinies, presque à l'égal des individus. Les unes se caractériseront surtout par l'excitation, les autres par la dépression. Il y aura *hypersthénie* ou *hyposthénie*, *psychasthénie* selon le terme mis à la mode par Pierre Janet. Dans l'intérieur de ces deux grands compartiments, on pourra tracer quelques divisions, mais il conviendra de toujours se rappeler qu'elles n'ont rien d'immuable.

II. Variétés. — Comment définir la *Folie* ? Nombre d'auteurs s'en tiennent à la définition donnée il y a un siècle par Esquirol : « La Folie est une affection cérébrale, ordinairement chronique, sans fièvre, et caractérisée par des désordres de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. » Dans la *Démence*, le même Esquirol voit un affaiblissement mental *acquis*. Par ce dernier caractère, elle se distingue de l'idiotie et de l'imbécillité. « L'homme en démence, dit-il, est privé des biens dont il jouissait autrefois, c'est un riche devenu pauvre, l'idiot a toujours été dans l'infortune et la misère... L'homme en démence montre, dans son organisation, quelque chose de sa perfection passée, l'idiot est ce qu'il a toujours été; il est tout ce qu'il peut être. » On peut ajouter que les démences sont des affaiblissements *incurables*, ce qui les distingue des affections passagères et curables, telles que la confusion mentale.

Il y a la démence *précoce*, qui se manifeste d'ordinaire entre quinze et trente-cinq ans, la démence *sénile*, qui n'est que l'exagération de l'involution sénile normale par sclérose diffuse de l'écorce. Celle-ci est élective, systématique, frappe certaines fonctions mentales, comme la mémoire par exemple, en respectant plus ou moins les autres. Dans la *paralysie générale*, l'affaiblissement est global.

La psychose peut se manifester par des obsessions, des impulsions, des manies, des tics, des agitations, des phobies, des délires, des angoisses. On désigne

plus spécialement par le mot *paranoïaque* le maniaque. Dans la folie *circulaire*, ou psychose périodique, ou *cyclothymie*, le sujet passe successivement par des périodes d'excitation et de dépression : c'est le cas de Jean-Jacques Rousseau. Louis Proal, *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1923. Dans la psychose d'*interprétation* ou le *délire de la persécution*, le sujet vit dans la défiance à l'égard de son entourage, s'estime méconnu, entravé, persécuté.

Dans la démence, on remarque, outre l'appauvrissement de la *mémoire*, en particulier de la mémoire d'*utilisation* (on n'utilise pas ses souvenirs), des troubles dans l'*association des idées :* ces associations sont automatiques, dépourvues de lien logique, incohérentes; — dans la *capacité de travail intellectuel :* il est très abaissé, les malades sont distraits, inattentifs, vite fatigués ou épuisés; — dans le *jugement*, qui est toujours troublé; — dans la *vie affective* : il y a indifférence, apathie, avec d'extraordinaires oscillations, accès de colère, de rire, d'angoisse; — dans la *volonté :* les sujets tantôt perdent toute initiative, tantôt sont incapables de se refréner.

Un phénomène fréquent dans la Folie ou la Démence, ce sont les *Hallucinations*. Hallucinations de l'ouïe : le malade entend des bruits, des tintements, des bourdonnements, des sonneries, des sons de cloche, des claquements de fouet; parfois des chuchotements, des murmures, des voix, des chœurs. le malade entend ses pensées répétées à haute voix. Hallucinations de la vue : cercles lumineux, jeux de couleurs, lignes ou globes de feu, figures blanches, formes fantastiques, têtes de morts, animaux chimériques, personnages. Hallucinations du goût et de l'odorat : odeurs de soufre, de sang, goût de créosote, d'arsenic, etc. Hallucinations du toucher : les sujets se sentent touchés, chatouillés, piqués; ils ont l'impression de vermine; ils ont le sentiment de s'élever, de planer; ils sentent l'eau couler sur leur peau. Sentiment d'*influence :* ils se sentent conduits, dominés par une force étrangère.

M. Georges Dumas remarque, *Traité de Psychologie*, t. II, p. 892-898, que les hallucinations sont loin de donner toujours aux malades l'illusion de la réalité. « Ce qui frappe, chez le plus grand nombre des hallucinés, c'est la distinction qu'ils font d'eux-mêmes, et plus souvent sous l'influence de nos questions, entre leurs hallucinations et leurs perceptions réelles. Les hallucinations de la vue ne sont vraiment complètes, c'est-à-dire semblables aux perceptions normales, avec la même netteté des contours et des teintes, les mêmes reliefs, que dans les cas des grandes intoxications, où elles vont d'ailleurs de pair avec l'obnubilation de la conscience. » Les malades le plus souvent n'en sont pas dupes; ils interpréteront par exemple comme une machination de leurs ennemis toute cette imagerie imprécise. De même, les voix qui leur parlent seront des voix téléphoniques, des voix télépathiques, de petites voix, des voix de morts, des voix lointaines. Et c'est parce que ces voix leur paraissent incomplètes, anormales, irréelles, que les malades ont recours à ces dénominations, à ces comparaisons.

III. Folie, Mysticisme, Génie. — Ce que nous venons de dire des hallucinations délirantes marque déjà leur différence d'avec les visions et auditions que nous présente la vie des saints et des mystiques chrétiens. Celles-ci ont une netteté, une solidité, un caractère de vérité qui excluent de la part de celui qui en est l'objet tout doute final sur leur réalité. Il arrive souvent qu'à l'origine le saint ou le mystique s'en défend: il craint d'y voir une illusion, peut-être une création du Mauvais. De lui-même ou sous l'instigation de son directeur, il demande à Dieu de faire cesser ces manifestations. Leur persistance, le sentiment d'assurance qui les accompagne le force à les rapporter à une cause surnaturelle. Il arrive aussi qu'elles s'accordent soit avec des manifestations analogues étrangères, soit avec des événements établis par ailleurs. Enfin elles donnent lieu à des institutions qui se consolident et résistent à l'épreuve du temps : l'expérience démontre que sur les fictions rien ne s'établit de durable. Notons que la plupart des exemples de voix intérieures, de locutions sans paroles, de paroles intellectuelles, cités par les psychiâtres, sont empruntés aux mystiques eux-mêmes.

Du côté du sujet, le contraste est encore plus profond. A l'amoindrissement mental, à l'instabilité, aux tares morales du délirant ou du dément s'opposent la netteté d'intelligence, la continuité de vues, l'élévation et le renoncement moral du saint ou du mystique orthodoxe.

Quant au rapprochement qu'on a voulu faire, avec Lombroso et son école, entre la Folie et le Génie, il suffit de noter que les productions des sujets atteints de folie se distinguent par le manque d'harmonie et de pondération, par la stérilité dans la conception, la répétition fastidieuse des mêmes thèmes et des mêmes procédés. Tout autres sont les œuvres du génie. *L'Art et la Folie*, par Jean Vinchon, Paris, 1924. « D'autre part, dit M. J. Vinchon, la confusion est possible entre certaines pièces énigmatiques de l'école symboliste et des productions poétiques d'aliénés. » Les aliénistes ont encore confondu les manifestations de la folie avec l'usure cérébrale que peut amener chez certains hommes le travail de la pensée.

Le Dr A. Hesnard met l'essence de la folie dans un « désaccord foncier de la pensée avec le monde réel. » L'aliéné est celui qui devient étranger, *alienus*, au milieu, au moi normal. *Les Psychoses et les frontières de la folie*, Paris, 1924, p. 16. Cette conception de la folie ne manque pas de vérité : c'est une définition par les effets. Et elle explique les confusions que nous venons de signaler. Mais quel est le vrai monde réel, quelle est la réalité fondée en raison ? Nous traitons de fous ceux qui ne comprennent pas le monde comme nous. Pour le vulgaire, le savant qui s'enferme dans une étude dont il ne voit pas l'application utile est un fou. Pour l'homme d'affaires, le poète, l'artiste sont des fous. Faire une folie, c'est sortir de l'ordinaire et du banal. Folie le mysticisme au regard du positivisme sec. Saint Paul sait que la croix est folie pour l'incroyant. On peut dire qu'à certain égard on est toujours le fou de quelqu'un.

La question est de savoir qu'est-ce qui correspond à la vraie nature de l'homme, si porter au plus haut point certaines possibilités de notre nature, soit laissée à elle-même, soit aidée d'un secours de Dieu, si la dépasser en quelque sorte — et c'est là l'effort de toute âme religieuse —, c'est la déformer. La question est de savoir si, au delà des réalités tangibles, il n'y a pas des réalités spirituelles, si, au delà des réalités spirituelles, il n'y a pas des réalités surnaturelles, des réalités transcendantes que la suprême grandeur de l'homme est de poursuivre et parfois d'atteindre.

Georges Dumas, *Traité de Psychologie*, Paris, 1924, t. II, p. 811-1006; Pierre Janet, *Névroses et Idées fixes*, Paris, 1904; *Les Obsessions et la Psychasthénie*, Paris, 1908; B. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1880; Gilbert Ballet, *Traité de Pathologie mentale*, Paris, 1903; Sergent, *Traité de Psychiatrie*, Paris; Rogues de Fursac, *Manuel de Psychiatrie*, 6e édit., Paris, 1923; E. Dupré,

Pathologie de l'imagination et de l'émotivité, Paris, 1925; A. Farges, *Les Phénomènes mystiques*, 2e édit., Paris, 1924, t. II, p. 42-107.

L. Roure.

FOLKLORE. — I. Définition. Domaine. Histoire. II. But. Méthodes et cadre. III. Les contes et légendes. IV. Traditions et usages populaires. V. Folklore et religions.

I. Définition. Domaine. Histoire. — Le folklore est la science des croyances et des usages que le peuple se transmet de génération en génération sans intervention des gens cultivés. Comme on le voit de suite, il touche par beaucoup de côtés aux sciences religieuses.

Le terme de folklore est d'origine anglaise et relativement récent. Il signifie « savoir populaire » ou encore « science, connaissance, étude du peuple » et a été fabriqué de toutes pièces, en 1846, par l'archéologue anglais W-J. Thoms pour remplacer une formule de sens analogue mais trop longue. Très commode pour désigner brièvement un ensemble très complexe, l'expression a fait fortune. « Folklore comprend dans ses huit lettres les poésies populaires, les traditions, les contes, les légendes, les croyances, les superstitions, les usages, les devinettes, les proverbes, enfin tout ce qui concerne les nations, leur passé, leur vie, leurs opinions. » De Puymaigre, *Folk-Lore*, 1885.

Un aussi vaste contenu que celui-là donne tout d'abord l'impression d'un chaos et pourtant le folklore prétend au titre de science. L'un de ses principaux représentants actuels revendique très énergiquement cette appellation : « Le folklore n'est pas, comme on s'imagine, la simple collection de petits faits disparates et plus ou moins curieux ou amusants : c'est une science synthétique ». Van Gennep, *Le Folklore*, p. 29.

Mais c'est une science dont il est fort difficile de délimiter le domaine. Avec les sciences voisines, en particulier l'ethnographie, il se produit un inévitable chevauchement. C'est pourquoi l'auteur que nous venons de citer s'est efforcé de préciser l'objet propre du folklore et d'en dégager le principe essentiel. Pour ce savant l'élément commun à tous ces matériaux disparates serait l'aspect social et collectif. Si le folklore englobe des sujets qui par ailleurs peuvent aussi ressortir à la littérature, à la philologie, à la linguistique, à l'archéologie, à l'histoire, à la musique, à l'art, à la sociologie, à l'anthropologie, à la géographie, et en somme à toutes les sciences de la vie, c'est pour y atteindre un seul élément et les étudier sous un seul aspect, propre à la vie sociale actuelle, à la psychologie collective : celui des productions populaires.

C'est en se plaçant à ce point de vue qu'on peut déterminer les traits qui différencient les diverses branches du folklore des sciences affines à chacune d'elles. Si l'histoire des littératures étudie les œuvres écrites dues à des auteurs déterminés, sinon toujours connus et nommés, le folklore ne retient que la littérature orale, contes, légendes ou proverbes populaires, qui ne peuvent se réclamer d'aucun auteur particulier, d'aucune époque déterminée, souvent d'aucun lieu d'origine précis. Un abîme sépare les *Fables* de Phèdre ou de La Fontaine et les *Contes* de Perrault d'une part, des récits sans art, mal tournés, bizarres ou extravagants qui peuvent leur correspondre dans les répertoires des conteurs populaires. L'absence de conception individuelle, de sentiment particulier et personnel, serait la marque des matériaux du folklore.

Le domaine des recherches folkloriques n'a cessé de s'étendre. Leur histoire est plus ancienne, et de beaucoup, que le nom sous lequel on les désigne. Sans remonter jusqu'aux historiens de l'antiquité, du Moyen Age ou de la Renaissance, qui, à la suite d'Hérodote ou de Pausanias, collectionnèrent des traits de mœurs curieux, on peut faire remonter le folklore jusqu'au XVIIe siècle, aux *Contes* de fées de Perrault (1697), aux publications de l'abbé J-B. Thiers, *Traité des superstitions* (1679), *Superstitions qui regardent tous les Sacrements* (1703-1704), *Histoire critique des Pratiques superstitieuses* (1701-1702). A la faveur du succès qui les accueillit se multiplièrent les compilations, telles les *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde* de J. Fr. Bernard, 7 vol. in-fol., Amsterdam, 1723-1737, vaste exposé trop souvent gâté par les attaques contre l'Église romaine, bientôt traduit néanmoins dans les principales langues de l'Europe, puis corrigé et complété dans une édition postérieure par les abbés Banier et Lemascrier. A ces débuts, folklore, anthropologie, sociologie sont encore totalement confondus. Les ouvrages des PP. Lejeune, Charlevoix, Dobrizhoffer, Lafitau, du président de Brosses, ceux, fortement voltairianisants, de Dulaure, tiennent un peu de tous ces sujets. Mais le P. Lafitau se distingue entre tous : on a pu dire qu'il est le fondateur de la méthode comparative (1670-1740). Jacob Grimm marque une nouvelle étape : en 1835, il publie sa *Mythologie germanique*, qui attire définitivement l'attention sur les rapports entre les rites de la vie paysanne, les contes populaires et les croyances superstitieuses attestées par les chroniques ou hagiographies du Moyen Age.

C'est vers 1850 que les recherches folkloriques commencèrent à prendre une grande ampleur. Des centaines de chercheurs et d'explorateurs se mirent avec une véritable passion à étudier, d'après des procédés vraiment scientifiques, la littérature populaire et les coutumes traditionnelles des divers pays d'Europe. De toutes ces enquêtes la plus vaste fut sans doute celle du disciple de Grimm, le savant allemand W. Mannhardt (1831-1880). Il adressa par milliers d'exemplaires, dans toutes les directions, un questionnaire savamment compris et eut en outre la chance de pouvoir interroger à Dantzig les prisonniers danois, autrichiens et français que les guerres de 1864, 1866 et 1870 y avaient successivement amenés. De là sortit son célèbre ouvrage, inachevé malheureusement, *Wald-und Feldkulte*, 1875-1877, dans lequel il en vient à conclure, contrairement à ses idées premières, et d'ailleurs à tort, que la mythologie proprement dite est sortie des croyances populaires, fées, génies, esprits des eaux, des bois, des céréales, de tout cet ensemble qu'il nomme la « basse mythologie », par une très lente et graduelle transformation.

Beaucoup moins ambitieux, mais beaucoup plus solides, les travaux des folkloristes français obtinrent très vite une renommée internationale. Outre de nombreuses monographies régionales, les uns, comme E. Cosquin, ce prodigieux érudit qui découvrit, entre autres, l'identité de Barlaam et Josaphat avec le Bouddha (voir ce mot), se spécialisèrent dans l'étude des contes, de leurs cycles et de leurs origines; d'autres, comme Paul Sébillot, H. Gaidoz, réunirent d'innombrables matériaux du folklore national. M. Van Gennep actuellement, tout en continuant l'exploration des croyances et mœurs locales, prépare un *Manuel de Folklore français*.

II. But. Méthodes et cadres. — Il est bien évident que dans le vaste champ des productions populaires, comme partout ailleurs, ce sont des individus, des personnalités uniques et déterminées,

qui sont à la source des inventions et des trouvailles. Le problème rejoint fatalement celui qui s'est posé quant à la personnalité des auteurs de l'Iliade et de l'Odyssée ainsi que de nos Chansons de Geste. Malheureusement la solution imposée à la critique par les belles recherches de M. Bédier sur les *Légendes épiques* ne suffit plus ici. S'il est devenu évident, en dépit du bizarre système d'origine germanique qui attribuait la production des littératures populaires à une sorte de secrétion collective, qu'aucun texte, oral aussi bien qu'écrit, n'a pu naître autrement que de l'effort individuel, tout souvenir de l'auteur se trouve ici à jamais effacé. Si l'on pouvait arriver à fixer le lieu et la date d'origine, on s'estimerait très heureux.

Quelles méthodes employer pour l'exploration d'un domaine aussi vaste et aussi peu cohérent ? Le folklore devra recourir aux mêmes méthodes que la sociologie et l'histoire, et surtout spécialement que cette branche des sciences historiques qui se nomme l'ethnologie. Puisque ce n'est pas par *a priori* qu'on peut étudier des faits, la méthode sera expérimentale. Leur observation directe en sera la première, et aussi la plus facile étape. Ensuite viendra la comparaison des faits homologues par le moyen des grandes méthodes d'accord, de différence et de variation concomitante. Les vraies difficultés se présenteront lorsqu'il s'agira d'interpréter les faits pour en dégager les lois; mais à vrai dire la science folklorique n'en est pas encore là. Trop souvent, au XIXe siècle, les folkloristes se sont contentés de collectionner faits et récits, à la façon des antiquaires; c'est ce que l'on reproche à P. Sébillot et ce qui enlève à son œuvre la portée scientifique à laquelle elle aurait pu prétendre.

L'abus qu'on a fait de la méthode comparative dans certains domaines n'empêche pas sa légitimité essentielle; la comparaison n'est au fond qu'une forme de l'expérimentation; c'est la base même de toutes les sciences sociologiques comme des sciences naturelles et biologiques.

L'une des formes pratiques de l'observation, en folklore, est constituée par les interrogatoires et questionnaires. C'est un point très délicat, car il arrive que, posée aux gens du peuple, aux indigènes, en pays exotiques, la question suggère la réponse; bien des explorateurs, Mgr Le Roy en a fait la remarque, se sont trompés parfois grossièrement; on leur a répondu ce qu'ils voulaient qu'on leur répondît. Dans ces enquêtes, les prêtres des paroisses rurales comme les missionnaires, peuvent rendre les plus grands services à la science folklorique, en réunissant et publiant des documents, comme le font les élèves du P. W. Schmidt, dans *Anthropos* (Vienne).

Pour le classement des faits recueillis on a essayé divers schémas dont chacun possède ses qualités et ses défauts. P. Sébillot a proposé une classification basée sur l'aspect extérieur, pour ainsi dire, des faits, non sur leur lien interne et psychologique : I. *La Littérature orale :* contes et légendes, chants populaires, devinettes, proverbes, formulettes. II. *L'Ethnographie traditionnelle*, subdivisée en deux grandes sections : 1° Le monde physique : ciel et terre, mer et eau douce, flore; 2° Le monde animé : la faune d'une part, de l'autre l'homme : *a*) individuel : création, naissance, enfance, adolescence, amour et mariage, maladies et mort; *b*) social (sociologie ethnographique) : alimentation, construction et industrie, rapports sociaux, esthétique, divertissements. Cette classification a le défaut de toutes les classifications artificielles; elle a été peu utilisée par les chercheurs locaux.

Pour eux la Société anglaise de folklore a élaboré un *Manuel* (2e éd. rédigée par Miss Charlotte Burn, 1914), auquel on reproche par contre d'être à la fois trop compréhensif et incomplet. Trois groupes de faits : 1° Croyances et observances : terre et ciel, monde végétal et animal, êtres humains, objets faits pour l'homme, âme et autre vie, êtres surhumains, présages et divination, magie, maladies et médecine populaire. 2° Coutumes : institutions politiques, sociales, rites de la vie individuelle, occupations et industries, fêtes, jeux, sports et amusements. 3° Récits, chansons et dictons : histoires, *a*) racontées comme vraies ; *b*) racontées comme amusement ; chansons et ballades, proverbes et devinettes, formulettes et dictons.

Un cadre plus vaste encore et plus exhaustif, quoique trop peu systématique, est celui adopté par Hoffmann-Crayer dans sa *Bibliothèque folklorique* annuelle patronnée par la Société suisse des Traditions populaires. 1. Le village; 2. les constructions (églises, maisons, granges, etc.); 3. les objets; 4. les signes (marques de propriété et autres); 5. les techniques et arts populaires (textiles, bois, métaux, poterie, sculpture, etc.); 6. la psychologie du peuple; 7. le costume et les parures; 8. la nourriture et les boissons; 9. les coutumes (rites individuels, associations, confréries, fêtes calendaires, jeux et jouets, etc.); 10. le droit populaire; 11. les croyances (religions et mythes, culte des saints, sorcellerie, revenants, présages, amulettes, etc.); 12. médecine populaire; 13. poésie populaire (chansons, dictons, inscriptions, musique, danses); 14. contes (contes de fées, récits facétieux, légendes); 15. théâtre populaire (mystères, pastorales); 16. calendriers, almanachs; 17. noms (de lieux, de peuples, de familles, prénoms, noms de divinités, d'animaux, de plantes, de corps célestes, etc.).

De ces nombreuses sections quelques-unes ont déjà été traitées à peu près à fond, par exemple les rites agraires, les croyances relatives aux plantes et aux animaux, leurs noms populaires, la chanson, la maison rurale, les rites individuels de la naissance à la mort, les contes. Mais d'autres sont à peu près intactes. Il y a donc beaucoup à faire encore. En ces dernières années la recherche s'est intensifiée. Il existe une vingtaine de revues de folklore; une dizaine de chaires universitaires lui sont consacrées; un organisme centralisateur a été créé en Finlande (Finland. Folkl. Communications ou F. F. C.).

III. Les contes et légendes. — Le conte se différencie de la légende en ce que les personnages en sont impersonnels, évoluent dans des temps et des lieux imprécis et n'obéissent qu'à une psychologie rudimentaire. (Il était *une* fois *un* roi et *une* reine...) Dans les légendes, au contraire, les personnages ont un nom, l'action se passe dans une localité précise et la psychologie est déjà beaucoup plus nuancée.

1. Le nombre des contes populaires jusqu'ici recueillis est considérable; pour leur classement on est obligé de recourir à des séries de thèmes appelées « mots-types » : le thème de *Psyché*, le thème de *Cendrillon*, le thème de *la Belle et la Bête*. On a catalogué déjà à la F. F. C. plus de 3 000 thèmes de ce genre.

Comment expliquer l'origine et le sens de ces thèmes ? Plusieurs écoles interviennent. L'école mythologique (Max Muller, de Gubernatis, Gaston Paris) a vu dans les contes des restes de mythes anciens; quelques-uns même, les naturistes, poussent l'exclusivisme jusqu'à y retrouver toujours et partout les mythes du soleil et de l'aurore, des nuages et de la pluie. Cette théorie a été violemment com-

battue, et on peut dire détruite, par les arguments décisifs de l'école anthropologique. — Celle-ci (Mannhardt, A. Lang, Gaidoz, Frazer) a facilement démontré que des contes parallèles à ceux des civilisés se trouvent chez les primitifs et que par contre on ne peut rencontrer aucun cas où un mythe se soit petit à petit dégradé pour tomber au rang de simple conte. — Une troisième école, plus spécialement philologique, cherche l'origine de la plupart, sinon de tous les thèmes populaires, dans l'Inde (Cosquin, Benfey; voir G. Huet, *Les contes populaires*, Paris, 1922). — D'autres auteurs enfin, s'inspirant de certaines interprétations liturgiques, ont imaginé que les contes répondaient à de vieux rites tombés en désuétude.

2. L'origine des légendes nous intéresse plus particulièrement encore, du moins pour certaines catégories d'entre elles.

Le classement en est également difficile.

On a distingué d'abord des légendes explicatives, destinées à trouver une raison d'être aux objets et phénomènes qui frappaient l'imagination. D'innombrables récits de sauvages se rapportent ainsi aux origines du monde; ils touchent de très près aux mythologies. Voisines des précédentes sont les légendes astronomiques, si développées chez les peuples nomades.

Un autre groupe se rapporte aux êtres surnaturels, fées, lutins, sirènes, divinités inférieures ou secondaires, et ces légendes sont nombreuses dans les civilisations élémentaires.

Il faut faire une place à part aux légendes religieuses et particulièrement aux légendes hagiographiques (ne pas donner ici à cette expression son sens liturgique !). On a tort de dédaigner par trop, sous prétexte de critique historique, ces récits populaires. Ils contiennent, plus que bien des pièces d'archives ou documents authentiques, l'expression toute vive de l'âme du passé. Leur tendre piété n'a pas moins de valeur que l'aride précision des œuvres érudites. « La *Légende dorée*, comme le dit très justement M. l'abbé Bros, qui résume si exactement l'œuvre hagiographique du Moyen Age, a été souvent traitée avec un superbe dédain par les savants, qui se sont montrés durs pour le bon Jacques de Voragine... [Cependant] c'est un précieux témoignage sur l'esprit évangélique et l'idéal sublime de la religion du Moyen Age. » Bros, *L'Ethnologie religieuse*, p. 84. Et le P. Delehaye : « Qui oserait nier qu'à travers les ignorances de la technique et les maladresses de l'exécution, il se dégage, non pas de chaque légende en particulier, mais du trésor des légendes médiévales, quelque chose de cette poésie mystérieuse et sublime qui pénètre les murs de nos vieilles cathédrales et qu'elles expriment avec une vigueur sans pareille la beauté de l'âme chrétienne et l'idéal de sainteté ?... La légende ici, comme toute poésie, peut prétendre à un degré de vérité plus élevé que l'histoire. » P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, p. 158, 260. Mais il va de soi que l'utilisation de ces légendes n'est pas moins délicate que leur critique. L'élément historique de beaucoup d'entre elles est souvent difficile à dégager; par contre il est regrettable que, de par l'étymologie, ce même nom de légendes hagiographiques puisse également désigner des textes rigoureusement historiques. On sait que les PP. jésuites de Bruxelles, connus sous le nom de Bollandistes, se sont spécialisés dans le départ de l'élément légendaire et de l'élément historique dans les textes hagiographiques et qu'ils ont réalisé une œuvre immense et admirable. Ils sont parvenus, dans un certain nombre de cas, à dégager les traits de véritables cycles hagiographiques, récits groupés autour d'un personnage central ou d'un sanctuaire vénéré; ils ont pu constituer des séries dans lesquelles on peut suivre la transmission de thèmes connus d'hagiographe à hagiographe. Voir l'ouvrage cité du P. Delehaye et *Les martyrologes du Moyen Age* de dom Quentin, etc.; voir aussi HAGIOGRAPHIE.

Un dernier groupe de légendes se rattache à des faits historiques transformés et transfigurés par l'imagination populaire. Nos *légendes épiques* du Moyen Age, étudiées avec l'éclat que l'on sait par M. Bédier, en sont l'exemple le plus significatif. Loin d'être le résultat d'une éclosion spontanée dans « l'âme des foules », comme le soutenaient les critiques germaniques et M. G. Paris lui-même, on sait maintenant qu'elles sont issues de la collaboration des clercs, des jongleurs, et des routes de pélerinages. Bien des fois l'historiographie y rejoint l'épopée. Ainsi le héros d'un vaste cycle, Guillaume d'Orange, s'identifiait, dans l'esprit des hommes du XII^e^ et XIII^e^ siècle, avec saint Guillaume de Gellone (28 mai); le saint Renaud honoré à Cologne et à Dortmund au 7 janvier semble bien être exactement le même que le fameux Renaud de Montauban; le fils Aymon de l'épopée posséda également son sanctuaire à Cologne, la Reinolts-Kapelle élevée à l'endroit même où la légende plaçait sa mort. Une fresque l'y représentait, seul honoré du nimbe parmi ses frères, sur le dos du cheval Bayard. Plus souvent encore qu'à de saints personnages, les légendes dont nous parlons se rattachent à des lieux consacrés, sanctuaires, monastères, centres de pèlerinages. L'abbaye de Saint-Guilhem-du-Désert (Gellone) et le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle sont à la source même du cycle de Guillaume d'Orange, comme le pèlerinage de Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay à celle de la légende de Girart de Roussillon, le monastère de Saint-Faron de Meaux à celle d'Ogier le Danois, l'abbaye de Stavelot et Malmédy à celles de Renaud de Montauban, etc.

Parmi les chansons populaires, il existe une vaste série qui se rattache à nos études, en outre des complaintes sur les saints et patrons locaux : ce sont les Noëls. « On les voit apparaître dans la liturgie, écrit M. Van Gennep, dès le IV^e^ siècle et ils forment toute une littérature mi-sacrée mi-profane, cultivée par les moines et les fidèles. Le peuple est intervenu en localisant les thèmes traditionnels et en donnant aux personnages de la Nativité un caractère rural accusé; sur ces thèmes il a brodé à l'infini et transposé aux noëls des mélodies d'origine nettement profane. » Voir N. Hervé, *Les Noëls français*.

Quant aux danses locales anciennes, elles ne sont pas dénuées non plus de tout lien avec l'expression du sentiment religieux; on suppose à bon droit que beaucoup d'entre elles sont des restes d'anciens rites païens et remontent à l'époque préhistorique Ainsi la ronde aurait son origine dans un rite de circumdéambulation, dans un « cercle magique » (?).

IV. TRADITIONS ET USAGES POPULAIRES. — Est-il d'ailleurs une branche du folklore qui ne rappelle par quelque endroit à quel point tout était pénétré de religion dans la vie et les mœurs primitives ? Dans les jeux les plus populaires on a relevé des traces qui l'indiqueraient. Les uns auraient été des transpositions narquoises de cérémonies religieuses; d'autres se montraient étroitement liés à quelque fête ou cérémonie; d'autres encore semblent avoir été frappés d'interdit au-dessous d'un certain âge. On a supposé que les poupées avaient été d'abord des statuettes sacrées, comme aujourd'hui les santons provençaux. M. Van Gennep sup-

pose même que les oiseaux-sifflets en poterie ont commencé par faire partie du matériel des cérémonies agraires en permettant d'imiter le rossignol « dont le caractère sacré est très ancien ». Les danses figuratives, religieuses ou prophétiques, sont en usage chez beaucoup de groupes ethniques, de l'Égypte ancienne aux derviches tourneurs d'aujourd'hui.

L'étude même des meubles, des costumes, des outils, n'est pas sans signification pour nous : tels motifs pieux, tels bijoux traditionnels ne sont-ils pas d'irrécusables témoignages des croyances de nos ancêtres ? Inversement ce sont souvent des miniatures pieuses, des sceaux ecclésiastiques, des sculptures d'église qui nous renseignent le mieux sur l'archéologie. La disparition des costumes régionaux et l'adoption des modes de Paris n'a pas eu lieu partout en même temps; elle n'a pas été non plus sans émouvoir le clergé : il sentit bien que ce signe extérieur est corrélatif d'une modification profonde des états d'âme.

Naturellement c'est dans le vaste groupe des cérémonies et croyances que nous trouverons le plus de faits intéressants au point de vue religieux. Dans la majorité des cas le caractère sacré et le caractère profane s'y mêlent intimement, comme dans les mystères du Moyen Age, les fêtes des fous, les repas de noces ou de funérailles. Dans beaucoup de régions il subsiste encore aujourd'hui quelque chose des repas funéraires préhistoriques pratiqués presque intégralement jusqu'au temps de saint Augustin. Les pratiques superstitieuses qui dans bien des pays accompagnent le mariage datent d'un temps où l'on croyait devoir par là éloigner des esprits mauvais ou favoriser la fécondité des jeunes époux.

Les rites agraires ne mêlent pas moins intimement le sacré au profane à peu près dans tous les pays du monde. Des coutumes païennes ont été assez souvent transformées et christianisées par l'Église. Un texte de Grégoire de Tours cité par le P. Delehaye nous fait toucher sur le vif l'une de ces transformations. « Dans le pays de Gévaudan il y avait un lac appelé Helanus auquel les gens de la campagne faisaient des libations en y jetant des étoffes, des gâteaux et divers objets. Ils y venaient tous les ans avec des chariots, apportaient de quoi boire et manger, abattaient des animaux et se livraient trois jours durant à la bonne chère. Le quatrième jour, au moment de partir, ils étaient assaillis par une violente tempête. L'évêque de Javols se rendit à cet endroit et exhorta la foule à s'abstenir de ces pratiques, la menaçant de la colère céleste. Mais sa prédication resta sans effet. Alors par l'inspiration de Dieu il construisit sur le bord du lac une église en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers, y plaça des reliques du saint et recommença ses exhortations. Cette fois elles furent écoutées. Le lac fut délaissé et ce qu'on avait coutume d'y jeter fut porté à la basilique. Et la tempête ne sévit plus en ce lieu au jour de la fête désormais consacré à Dieu. » *Légendes hagiographiques*, p. 192. Les Rogations ont de même été destinées à supplanter des processions païennes (*ambarvalia*). Les fêtes de carnaval, les feux de la Saint-Jean sont des témoins de cultes disparus. P. Sébillot a réuni les survivances de ce genre qu'il a pu colliger en un volume, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto latins*, Paris, 1908.

Dans les substitutions du culte d'un saint à un ancien culte païen, il faut remarquer qu'il n'y a généralement pas de lien réel entre ces rites et le nom ou le culte du saint. Aux arbres sacrés on attacha une statue de la Vierge pour les sanctifier; aux sources sacrées on superposa ou on accola une chapelle. Parfois cependant, pour laisser aux nouveaux convertis l'illusion de ne pas rompre trop brutalement avec les habitudes du passé, on tâcha de trouver un saint dont la légende rappelât par quelque côté le culte prohibé. « Voici à Éleusis une église dédiée à saint Démétrius sur l'emplacement du temple de Dêmêter. C'est le nom de la déesse un peu modifié. Il y avait là aussi, il est vrai, une église de saint Georges. Mais c'est encore Dêmêter, la déesse de l'agriculture, qui se cache sous le nom du « saint agriculteur Georgios ». Delehaye, *Lég. hag.*, p. 194. « Un temple à Langon (Ille-et-Vilaine), à peu près intact et où l'on a découvert une fresque représentant Vénus sortant de l'onde, devint une chapelle chrétienne, qui portait au XII^e^ siècle le nom d'*ecclesia Sti Veneris*, francisé en saint Venier, qui en fut le patron jusqu'au moment où on la dédia à sainte Agathe. » Sébillot, *Pagan. cont.*, p. 337.

V. Folklore et Religion. — Dans ce qui précède on a déjà pu se rendre compte des liens innombrables qui réunissent les études folkloriques et les sciences religieuses. Plus on se rapproche de l'humanité primitive, plus on voit les menus détails de la vie revêtir un caractère religieux. Le P. Jaussen, O. P., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 339, décrit l'installation du piquet de la tente avec son rite religieux qui consiste à l'oindre du sang d'une brebis grasse, la pose de la première pierre ou du linteau de la maison avec des rites analogues. Même les faits en qui n'apparaît aucun trait spécifiquement religieux peuvent servir à révéler des manières d'être ou de penser, à établir l'origine de certaines croyances, à classer et définir les cycles culturels. Les applications absurdes qu'on en a fait parfois, apportent un argument apodictique pour établir l'existence d'une croyance donnée. C'est ainsi qu'en Abyssinie les amis d'un condamné à la mutilation conservaient ses membres amputés dans une jarre de beurre salé pour lui servir à la résurrection.

L'histoire des religions est contrainte de recourir continuellement au folklore. La « haute mythologie » lui est connexe. C'est au folklore que la théologie consacre tout son chapitre des superstitions. Une littérature énorme, aujourd'hui assez oubliée, mais qui a tenu une place immense dans les préoccupations des siècles passés, celle consacrée à la Démonologie, se rattache étroitement au folklore : sorcellerie, magie, pratiques divinatoires... Dans cette masse de faits il en est qui ont joué un rôle historique oublié (jugements et excommunications d'animaux, etc.), d'autres qui sont à l'origine de sciences et de découvertes modernes (baguette des sourciers, etc.), d'autre squi déchaînèrent des fléaux moraux dont nous n'avons plus d'idée (épidémies de sorcellerie).

Enfin disons un mot, pour être complet, d'une tentative récente d'extension des études folkloriques aux livres inspirés. Sir J. G. Frazer, dans son *Folklore in the old Testament*, Londres, 1923, s'est proposé de réunir une ample collection de rapprochements tirés du folklore de tous les peuples pour éclairer et interpréter certains faits et certaines soutumes d'Israël. Sans doute, ainsi que le remarque le P. Levie, *Rev. Quest. scient.*, 1924, « comme tous les peuples, Israël transporte à travers son histoire des traditions, des habitudes, des rites qui ne s'expliquent pleinement que par un passé très lointain, par un état antérieur de civilisation depuis longtemps abandonné. Tâcher d'éclairer par le folklore des peuples plus ou moins primitifs ce résidu traditionnel,

peut donc être une entreprise légitime en principe, mais qui, il faut bien le dire, dans l'état actuel de nos connaissances, reste encore singulièrement hypothétique, mêlée d'innombrables erreurs et ignorances, et qui, pour ne pas s'égarer, doit être dirigée par une méthode critique plus exigeante, plus consciente de ses principes » que ne l'est la méthode de Frazer. Son travail, par suite ne peut rendre service qu'aux spécialistes du folklore ou de l'exégèse. L'auteur lui-même ne se fait pas illusion, à ce qu'il paraît d'après ces quelques lignes, qui nous serviront en même temps de conclusion générale : « Ces recherches peuvent être regardées comme une contribution à l'étude du folklore en général. Cette étude en est encore à sa période d'enfance et nos théories sur les sujets qu'elle traite devront probablement se contenter d'être longtemps encore hypothétiques et provisoires, simples casiers rangeant temporairement la multitude des faits, non cadres de fer les fixant pour toujours. »

Paul Sébillot, *Le Folk-lore*, Paris, 1913; A. Van Gennep, *Le Folklore*, Paris, 1924; Hoffmann-Krayer, *Bibliographie folklorique annuelle*, Bâle, 1917-1919. ; J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, Paris, 1924.

P. Fournier.

FONCTIONNAIRES. — Qui ne se souvient de la fameuse grève des Postiers en mars 1909, grève causée par un bouleversement profond des règles de l'avancement, par le favoritisme et les atteintes réitérées à la liberté de conscience des employés ? Pendant dix jours, tout service postal fut suspendu, des milliers de lettres restèrent en souffrance, les télégrammes du gouvernement lui-même n'étaient plus transmis. Un moment calmée, la grève reprit au début de mai, mais l'élan était brisé et, le 21 mai, le comité de grève ordonnait la reprise du travail. Entre temps, la Chambre avait voté un ordre du jour, exprimant « sa résolution de donner aux fonctionnaires un statut légal. » Nous sommes en 1925, ils l'attendent encore!

Si nous rappelons ces souvenirs, c'est à cause de l'influence qu'eurent ces faits douloureux sur les idées et sur la solution nécessaire à apporter au problème des fonctionnaires. « Ce qui vient de se produire, dit alors M. Aulard, ce n'est ni plus ni moins que le fait le plus considérable qui se soit accompli depuis la Révolution française. » Il eût été plus exact de dire que c'était la continuation, sur un nouveau terrain, de la liquidation de la faillite de la Révolution française en matière de profession et d'association. On le verra mieux au cours de cette étude, comme on verra aussi que la fonction — sans jeu de mots — crée parfois l'organe; ou plutôt le recrée quand il a été injustement et maladroitement supprimé.

1. *Qu'est-ce qu'un fonctionnaire ?* — Le domaine de l'État ne comprenait autrefois que ce qu'on appelle les grands services publics, la police, la justice, l'ordre, la défense du pays. Ce domaine s'est considérablement agrandi, et chez nous il embrasse aussi la fabrication des allumettes et des cigares, les postes et télégraphes, certaines lignes de chemins de fer, les écoles primaires, les collèges, les universités, etc., sans compter qu'un grand nombre d'organisations privées intéressent parfois si profondément la vie nationale ou sa sécurité que l'État ne peut leur demeurer indifférent. La notion de fonctionnaire est devenue, par le fait, très complexe, et il est parfois difficile d'en tracer les limites et d'en définir le caractère souvent si divers. Les définitions varient à l'infini, comme la définition de la fonction même, si bien que le projet de statut italien de 1913 esquivait le problème en disant que, « s'il se présente des cas douteux que les infinies combinaisons de fait peuvent faire naître, la jurisprudence y pourvoira. »

Longtemps la distinction entre les fonctionnaires d'autorité et les fonctionnaires de gestion fut admise, pour essayer de traduire les extensions très variées et successives de l'Etat. Aujourd'hui beaucoup la disent périmée. N'y a-t-il pas une différence pourtant entre un préfet, un magistrat, un ambassadeur, un soldat, et un professeur ou un cheminot ? Et cette distinction n'aiderait-elle pas à mieux résoudre le difficile problème de leurs rapports avec l'État ?

Si la fonction n'est pas mieux définie, on devine que le chiffre des fonctionnaires présente des variations souvent inexplicables. Le tableau officiel des fonctionnaires publics en indique 703.566 pour 1906, 870.589 pour 1907, 913.192 pour 1908, 968.121 pour 1910; soudain il n'y en a plus que 922.433 pour 1911, mais comme si l'on n'avait reculé que pour sauter plus loin, il y en a 995.249 pour 1912. O statistiques, que d'erreurs on commet en votre nom!

Bref on arrivait alors au million, lequel a dû être bien dépassé depuis. On compte généralement pour le moment 700.000 fonctionnaires de l'État, sans compter ceux des départements et des communes qui, eux, atteignaient avant guerre environ 350.000.

2. *De l'arbitraire au statut légal.* — Quand on observe bien les choses, il est clair que, pendant un siècle, l'absence de toute association, la sécularisation de la société, la centralisation croissante, la diminution du sens religieux ont fait trop souvent de l'ouvrier un opprimé ou au moins un délaissé et un abandonné. Mais s'il y eut un travailleur opprimé ou délaissé, ce fut le travailleur de l'État, le fonctionnaire. Il fut longtemps sans droit, sans recours, sans appui, obligé d'accepter les conditions de travail qu'on lui imposait, et enchaîné même par le bienfait de sa maigre pension de retraite à son sort d'absolue dépendance. Pour le fonctionnaire, l'État, impérial ou royal ou républicain, ne cessait pas d'être centralisateur, autoritaire, souverain absolu. Bien plus il était le droit, il créait le droit, et nul ne songeait alors qu'il y a au-dessus de lui, un droit, le seul vrai, auquel l'État lui-même a à se soumettre ou à conformer ses décisions.

La loi du 21 mars 1884 sur les syndicats, en posant les bases de l'organisation professionnelle dans l'industrie, le commerce et l'agriculture, devait inévitablement avoir son contre-coup dans les administrations et entreprises d'État. Doux, modeste, craintif, discipliné, le fonctionnaire demanda d'abord *quelques garanties*, garanties qui peu à peu s'étendaient au recrutement, à l'avancement, au régime disciplinaire, aux mutations, voire même aux recours pour excès de pouvoir. Les notes autrefois secrètes lui furent communiquées; on lui ouvrit la porte des conseils de discipline, des commissions d'avancement, des conseils de réseau et des comités consultatifs des P. T. T. (Postes, télégraphes et téléphones). Le Conseil d'État lui donna parfois raison contre certains déplacements injustifiés, annulant par exemple, dans sa séance du 18 mars 1913, une décision du ministre de l'Intérieur qui classait au huitième rang, sur la liste d'aptitude au grade de sous-chef de bureau, un rédacteur principal qui avait le droit d'être classé le premier. Il « s'est produit, écrivait M. Ed. Berth, dans le *Mouvement socialiste*, 2 octobre 1907, cette chose énorme, cet événement de portée incalculable, la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale.... l'État est mort. » Entendez la forme « régalienne, jacobine, napoléonienne, collectiviste » de l'État, ajoute ici M. Duguit, commentant la parole de Berth, et non certes l'autorité toujours

nécessaire pour diriger et ramener au bien commun tous les biens particuliers.

S'enhardissant de plus en plus, instituteurs, magistrats, agents de l'enregistrement, policiers, personnel des administrations centrales, agents du service des douanes, professeurs de lycée, gardiens de bibliothèques, demandent avec instance un relèvement sérieux de leurs maigres traitements.

Mais toutes ces garanties péniblement arrachées par lambeaux, éparpillées dans des centaines de décrets et de règlements d'administration, exposées à être annulées par d'autres décrets, les fonctionnaires veulent les voir réunies comme en un code spécial, un *Statut légal*.

Et comme en 1920 le Sénat leur a refusé le droit syndical, M. Millerand, alors président du Conseil, dépose le 1er juin un projet de loi qui doit servir de base aux délibérations des Chambres. Après avoir exclu du champ d'application du statut les militaires, les marins, les ouvriers d'État et les hauts fonctionnaires exclusivement ou principalement politiques, le projet règle en trois paragraphes : 1° l'admission aux emplois, l'avancement et la cessation des fonctions; 2° la discipline et l'organisation des conseils; 3° la réglementation du droit même d'association. La porte d'accès aux fonctions publiques, c'est normalement l'examen ou le concours; à l'intérieur, sera établi un conseil qui sera, selon l'occurrence, conseil d'avancement, conseil de discipline ou conseil technique d'administration. La rupture non agréée du contrat est interdite au fonctionnaire même isolément, à plus forte raison, si elle prenait un caractère collectif. Quant au droit d'association, l'art. 20 l'accorde sous le nom de « groupements professionnels ». Ceux-ci ont pour objet l'étude et la défense des intérêts corporatifs et des intérêts du service. Ils peuvent agir judiciairement devant les tribunaux ordinaires et devant le Conseil d'État. Ils ont la même capacité civile que la loi du 12 mars 1920 a reconnue aux syndicats. Mais ils ne pourront être constitués qu'entre agents de la même administration centrale ou agents exerçant, dans des administrations différentes, des fonctions similaires. La grève est interdite, comme toute adhésion à la C. G. T. ou à toute autre fédération.

Malheureusement, ce projet, sérieux sur beaucoup de points, très imparfait sur d'autres, est resté dans les cartons de la Chambre. Déjà en 1912, dans un discours prononcé à Nantes, M. Poincaré, alors président du Conseil, disait : « L'état *provisoire* et *déréglé* dans lequel vit aujourd'hui le personnel administratif pourrait, en se prolongeant, devenir rapidement un péril pour l'ordre public... Personne, sans doute, ne peut plus songer à restaurer, dans une inflexible rigidité, la hiérarchie administrative de l'an VIII; les associations de fonctionnaires se sont formées dans un mouvement de solidarité qu'il serait vain de vouloir comprimer et dont il serait injuste de nier la grandeur. » Depuis treize ans que ces paroles ont été dites, il est bien permis d'admirer, non pas la lenteur des gouvernements, mais la patience des fonctionnaires.

Pour être complet, ajoutons qu'une loi du 23 octobre 1919 a obligé les conseils municipaux des villes de plus de 5 000 habitants à donner un statut à leurs fonctionnaires, et que la loi du 1er avril 1920 a donné un statut au personnel des bureaux des préfectures et des sous-préfectures.

3. *Association ou Syndicat?* — Il y a des moments où, sous le coup de l'exaspération, on prend soi-même beaucoup plus que ce qu'on a refusé de nous donner. C'est ce qui est arrivé aux fonctionnaires. Puisqu'on leur refusait le statut légal promis depuis si longtemps, ils ont pris le droit d'association, d'abord sous le couvert de la loi du 1er juillet 1901. Du 1er juillet 1901 au 1er décembre 1907, le *Journal officiel* n'enregistra pas moins de 516 déclarations d'associations de ce genre. Mais beaucoup ne s'en contentèrent plus et allèrent jusqu'au syndicat : lois de 1884 et de 1920.

Après de multiples péripéties, de nombreux congrès et de nombreuses joutes oratoires, les syndicats de fonctionnaires, qui s'étaient multipliés et considérablement étendus dans le pays, ont été enfin reconnus par M. Herriot, tout en restant encore illégaux. (1924).

Pour beaucoup de Français, cette reconnaissance fut l'abomination de la désolation. Nous avouons n'avoir pas partagé cette impression, parce que nous ne croyons pas qu'il y ait un lien nécessaire entre le syndicat et la grève, ni entre l'association et la « non-grève », si l'on peut ainsi s'exprimer. On fait parfois grève sans être syndiqué, ni même associé, témoins les agents de la poste centrale de Paris en 1899, et les gardiens de la paix à Lyon en 1905, et cent autres cas analogues.

Les travailleurs de l'État ont vu leurs camarades de l'usine obtenir des garanties, et une certaine autonomie parce qu'ils étaient une force syndicale : nul n'empêchera qu'ils n'exigent et n'obtiennent aussi les garanties et l'autonomie propres à leurs fonctions, Ce qu'il faut empêcher, ce n'est pas que cela se fasse, mais bien que cela se fasse révolutionnairement.

Nous aimons à citer ici un vœu important des catholiques sociaux de Paris en février 1924 qui paraîtra à tous sage et modéré.

Après avoir entendu un rapport de M. Betmale sur le projet de statut déposé par le gouvernement en juin 1920, après avoir longuement discuté et les conclusions de ce rapport et celles du rapport de M. Souriac, l'assemblée a arrêté le texte d'un vœu important qu'on peut résumer ainsi :

Les catholiques sociaux se déclarent favorables au vote aussi rapide que possible d'un statut qui fixe et unifie les règles de recrutement, d'avancement, de discipline, de mise à la retraite des fonctionnaires, au moins de ceux qui ne font pas partie comme les préfets de l'organisation politique de l'État, ou qui n'appartiennent point comme les officiers ou les magistrats à des corps constitués, lesquels d'ailleurs jouissent déjà de garanties propres,

Ils refusent nettement aux fonctionnaires bénéficiant du statut le droit de grève, incompatible avec la continuité indispensable des services publics; les nécessaires garanties contre l'arbitraire leur seront d'ailleurs assurées, d'une part, grâce à la création de conseils de discipline et d'avancement; d'autre part, grâce à la possibilité qu'ils auront de recourir au Conseil d'État, conseils et droit qui leur seront octroyés par le statut lui-même.

Ceci étant, les catholiques sociaux parisiens, prenant acte d'un mot de M. Poincaré, qui déclarait naguère que le Syndicat de fonctionnaires ne constitue pas un péril si on le sépare du droit de grève; constatant, en outre, qu'il n'y a guère qu'une différence de capacité entre l'Asso-tion permise et le Syndicat défendu (en droit, d'ailleurs, et non en fait); considérant enfin que le Syndicat offre certains avantages que ne présente pas l'Association, ont pensé que le statut des fonctionnaires devrait reconnaître à ceux-ci le droit de se grouper à leur gré, soit en Associations, soit en Syndicats.

Mais à une grosse majorité, ils ont estimé que, les fonctionnaires étant les serviteurs de la nation tout entière, les Syndicats de fonctionnaires ne sauraient s'affilier à une organisation particulière de classe (Confédération de Syndicats ouvriers ou de Syndicats patronaux), et qu'en conséquence le statut devrait limiter le droit des Syndicats de fonctionnaires à adhérer à des Unions où ils seraient seuls représentés.

Ajoutons enfin que, du 11 au 16 mai 1925, s'est tenu à Paris le 1er congrès de la Fédération inter-

nationale des fonctionnaires, sous la direction de Ch. Laurent. Cela aussi est un événement.

4. *L'organisation de l'avenir* — une fois les garanties obtenues et les groupements syndicaux puissants établis — qui oserait la prédire aujourd'hui ?

Le syndicalisme fonctionnariste est en effet, d'après beaucoup de bons esprits, « un mouvement qui prépare un arrangement nouveau et meilleur de la vie politique et administrative du pays. » (Duguit). On parle de nationalisation industrialisée, de direction des services publics à trois : le gouvernement, le personnel et les usagers; M. Digat, secrétaire général de la Fédération postale, parlait récemment (janvier 1925) d'un directeur général des P. T. T. jouant le rôle d'arbitre et de chef de l'exploitation, afin de commencer par substituer des habitudes commerciales à des habitudes administratives. M. Paul Boncour croit que nous marchons vers « une décentralisation complète, un fédéralisme intégral à la fois corporatif et administratif. » M. Rodrigues pense que « les syndicats de fonctionnaires, comme les syndicats ouvriers, ne sont pas simplement des associations corporatives de défense; mais ils sont appelés à devenir avec le temps des organes directeurs. » *Revue Socialiste*, octobre 1905, p. 499.

Devant tous ces projets ou ces essais, les partisans de l'État régalien, jacobin et napoléonien sont ou indignés ou navrés, selon leur caractère. Il y a mieux à faire. Il y a à suivre le mouvement en applaudissant à l'idée fondamentale, la constitution de groupements professionnels nouveaux qui réalisent le plus antirévolutionnaire des concepts sociaux; il y a à étudier sérieusement les propositions soumises aux délibérations des assemblées; il y a à veiller sur nos vieux et éternels principes de famille, de valeur suréminente de l'homme et du chrétien, qu'il serait lamentable de laisser opprimer par un faux et injuste syndicalisme, comme si ce n'était pas assez qu'ils aient été opprimés et absorbés pendant tout un siècle par le libéralisme et le jacobinisme conjugués; il y a enfin à pénétrer tous ces organismes de la loi de justice et de fraternité chrétienne, comme du sens de l'intérêt public qui, en cas de conflit, doit toujours l'emporter sur l'intérêt particulier. Le Syndicalisme chrétien sera, à tous ces points de vue, un des plus utiles instruments de salut.

Hauriou, *Principes de droit public*, 1910; Le Fur, *L'État fédéral*; Max. Leroy, *Le droit des fonctionnaires*, 1906; *Les transformations de la puissance publique, les syndicats de fonctionnaires*, 1907; Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, 1911; Lefas, *L'État et les fonctionnaires*, 1913; G. Renard, *Cours élémentaire de droit public*, 1922.

Pour le mouvement des syndicats et fédérations de fonctionnaires, consulter la collection — surtout depuis deux ou trois ans — de l'*Information sociale*, de Dulot, qui en a suivi de très près toutes les manifestations.

Paul Six.

FONDATIONS. — On entend par *fondation*, dans le droit français, l'affectation perpétuelle d'un patrimoine à un but déterminé. Il y a fondation *indirecte* si le fondateur a recours, pour réaliser son œuvre, à une personne civile ou à une personne physique qui lui sert d'intermédiaire; il y a fondation *directe*, si la fondation procède directement de la volonté de son auteur.

I. Fondations indirectes. — Si le fondateur veut organiser et doter une œuvre de son vivant, il faut qu'il consacre certains biens à cette œuvre; il fera, par exemple, construire de ses deniers un hôpital, en assurera le fonctionnement régulier et obtiendra, s'il le peut, la reconnaissance d'utilité publique par décret en Conseil d'État. C'est la procédure qui fut suivie pour les fondations Galliera, Furtado-Heine, pour l'Académie des Goncourt, etc. Une fondation ainsi faite n'a pas de vie juridique avant d'être reconnue; jusque-là il n'y a pas de patrimoine de fondation, il n'y a que le patrimoine du fondateur.

Veut-on organiser et doter une fondation qui naîtra au lendemain de la mort du fondateur ? Celui-ci ne peut léguer ses biens à une œuvre qui n'existe pas; il est obligé de léguer à une personne déjà existante et voici les principaux procédés qui sont à sa disposition :

1. Il peut charger une ou plusieurs personnes physiques d'affecter certains biens au but qu'il a déterminé; les personnes ainsi choisies prennent, à leur tour, les dispositions nécessaires pour assurer la continuation de l'œuvre : c'est le procédé du testament de Théophraste et du testament de Nicole; nous le trouvons parfois employé chez nous, notamment dans les testaments Baron et Graule, qui ont fait l'objet d'une longue série de décisions judiciaires. De ce premier procédé je rapproche volontiers celui que suggère M. Gabolde, chargé de cours à la Faculté de droit d'Alger, dans un très intéressant article de la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, n. d'août-octobre 1924 : M. Gabolde propose de créer, dans chaque diocèse, une association non déclarée, composée seulement de l'évêque et de ses vicaires généraux; le but unique de cette association consisterait à assurer l'intérêt moral qu'ont les catholiques à avoir le bénéfice de messes. Le fondateur contracterait avec l'association et lui remettrait un capital destiné à faire dire des messes ou bien stipulerait que le contrat serait seulement exécutoire après sa mort, puis, après avoir obtenu l'acceptation de l'association, formulerait nettement sa volonté dans un acte indépendant ou dans son testament : le *consensus in idem placitum* étant bien établi, l'association passerait des contrats avec divers prêtres et leur remettrait le capital correspondant, sous condition de l'accomplissement de la charge, de telle sorte que, en cas d'arrêt par suite de la mort ou de l'incapacité de célébrer, la somme, désormais sans cause dans le patrimoine du célébrant, ferait retour à l'association. Celle-ci passerait alors un nouveau contrat avec un autre célébrant à qui elle remettrait, toujours sous condition, les sommes ayant fait retour, avec le restant de la charge... C'est là un système ingénieux, mais compliqué et multipliant les risques de perte du capital.

2. L'intermédiaire choisi peut être une personne morale ayant la spécialité requise : par exemple un legs est adressé à une commune à la charge d'entretenir une école, à une académie à la charge de distribuer des prix littéraires ou scientifiques. Ce mode de fondation est de pratique courante; il présente le grand avantage d'être moins précaire que le précédent, puisque, en principe, la personnalité civile est immortelle.

Il est désormais possible, grâce aux associations diocésaines, de faire, soit par acte entre vifs, soit sous la forme de legs avec charges, des fondations de cérémonies et services religieux (fondations de messes, de catéchismes, de cours d'instruction religieuse, de missions, etc.), pourvu que ces fondations ne déguisent pas des libéralités. Les communes, les bureaux de bienfaisance attributaires de biens grevés de fondations de messes, pourraient-ils faire célébrer ces messes par des associations diocésaines ? On ne peut certainement les y contraindre par voie d'action en exécution, mais M. Louis Rigaud a justement soutenu (*Les associations diocésaines*, p. 23), qu'une obligation naturelle reste à leur charge et il a rap-

proché du cas qui nous occupe celui des communes désireuses de ne pas perdre le bénéfice d'un legs grevé de fondations de messes, qui peuvent remettre à un établissement dûment qualifié une portion des biens qui lui permettra d'exécuter la charge (arrêt du Conseil d'État du 19 janvier 1917 et arrêt de la Cour de cassation du 25 octobre 1921).

3. Le fondateur peut prendre pour intermédiaire une personne physique qu'il charge de créer l'œuvre, de la faire fonctionner et d'obtenir la reconnaissance d'utilité publique. Ce procédé implique un legs adressé indirectement à l'œuvre à fonder avec la condition *si nascatur*, ce qui n'est pas très correct, mais la jurisprudence l'approuve généralement parce qu'il est utile.

4. Enfin le fondateur peut faire une libéralité à une personne morale déjà existante, mais à la charge, pour elle, d'ériger l'œuvre en une personne morale distincte qui obtiendra la reconnaissance d'utilité publique : une libéralité, par exemple, est adressée à une commune à la charge de fonder un établissement de bienfaisance.

II. Fondations directes. — Les quatre procédés que nous venons d'examiner se heurtent à de nombreuses et graves difficultés juridiques; par eux, la volonté des fondateurs risque souvent d'être déformée, aussi beaucoup de bons esprits réclament-ils la faculté pour tout individu, de faire directement des fondations douées de la personnalité civile : l'organisme chargé d'administrer une fondation ainsi faite serait régi à perpétuité par la volonté du fondateur, nul ne pourrait se soustraire à cette volonté et l'œuvre échapperait à toutes les variations, à toutes les déformations qu'on doit attendre de volontés successives ou de la part de collectivités chez qui l'assemblée générale, essentiellement mouvante, est l'autorité suprême.

La liberté des fondations directes n'existant pas chez nous, nous sommes bien en retard par rapport aux législations de divers pays tels que l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, la Suisse, les États-Unis... On se plaint des charges énormes qui pèsent sur le contribuable français du fait des services sans cesse plus nombreux et plus complexes d'une assistance publique qui demande à l'impôt presque toutes ses ressources; on se plaint de la rareté des fondations scientifiques et, s'il est vrai que nous avons de grands savants, il est aussi vrai que nos laboratoires sont d'une pauvreté extrême; on se plaint de la rareté des fondations scolaires, si nombreuses sous l'ancien régime, et qui mettaient l'enseignement supérieur lui-même à la portée du grand nombre : si l'on établissait de façon large la liberté des fondations, bientôt surgirait toute une floraison d'œuvres qui allégeraient notre budget, favoriseraient le progrès scientifique et répondraient, bien mieux que toutes les organisations centralisées et coulées dans des moules uniformes, aux nécessités si complexes de la vie moderne.

L'Église trouverait, elle aussi, dans les fondations directes un moyen de constituer légalement ses œuvres, ses paroisses et ses diocèses, moyen d'autant plus heureux que, dans toute fondation, la volonté est transcendante et non immanente, qu'elle vient du dehors et non du dedans. Si donc le fondateur ou les fondateurs déclaraient dans un acte entre vifs ou testamentaire se soumettre aux prescriptions du droit canonique, la légalité et la canonicité de leur œuvre seraient perpétuellement assurées.

Deux projets de loi sur les fondations directes ont été soumis par le gouvernement à l'examen du conseil supérieur de l'assistance publique; une proposition de loi sur le même objet a été déposée, au mois d'octobre 1921, par M. l'abbé Lemire; mais ces projets et cette proposition devraient être assez profondément remaniés pour réaliser les avantages que les catholiques peuvent attendre d'eux.

R. Saleilles, *Le régime juridique de la séparation*, dans la *Revue des Institutions cultuelles*, 1907, p. 185 sq.; *Bulletin de la Société d'études législatives*, 1909, p. 443 sq.; *Bulletin de l'Académie de Législation*, IIIe série, tome IV, p. 22 sq.; L. Michoud, *La théorie de la personnalité morale et son application en droit français*, 2e édit., mise au courant par M. L. Trotabas, Paris, 1924, t. I et II.

L. Crouzil.

FONSEGRIVE George, né à Saint-Capraise de-Lalinde (Dordogne) en 1852, mort à Paris en 1917. Professeur de philosophie au lycée Buffon (Paris). Parmi ses nombreux ouvrages de philosophie, de sociologie et de politique, d'apologétique, de critique, mentionnons : *Essai sur le libre arbitre* (1887), couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques; *Éléments de philosophie* (1892), 2 vol.; *François Bacon* (1892); *La causalité efficiente* (1893); *Catholicisme et démocratie* (1898); *Le catholicisme et la vie de l'esprit* (1899); *L'attitude du catholicisme devant la science* (1903); *Mariage et union libre* (1904), couronné par l'Académie française; *Catholicisme et libre pensée* (1905); *Art et pornographie* (1910). Nommons surtout, comme particulièrement connus (sous son nom, ou sous le pseudonyme d'Yves Le Querdec): *Lettres d'un curé de campagne*, *Lettres d'un curé de canton*, *Journal d'un évêque* (pendant le Concordat, après le Concordat), 1890-1897; *Le fils de l'Esprit* (1905); *De Taine à Péguy* (1919). Georges Fonsegrive a publié maints articles dans *La Quinzaine*, qu'il dirigea pendant plusieurs années, dans la *Revue du clergé français*, la *Démocratie*, le *Temps*, etc. Son style est alerte et très clair.

Il aurait voulu concilier saint Thomas et les philosophes qu'il considérait comme les meilleurs représentants de la pensée moderne; il aspirait aussi à réconcilier l'Église avec notre jeune démocratie. S'il n'y a pas réussi autant qu'il le désirait, nous devons reconnaître que, du moins, toute son œuvre est pénétrée de nobles intentions et qu'elle est parfaitement morale.

J. Bricout.

FONTENELLE. — Bernard le Bouyer ou le Bovier, sieur de Fontenelle (Rouen, 1657-1757), neveu du grand Corneille, a joué un rôle important en France, dans l'évolution des idées au XVIIIe siècle. Avec Bayle et Saint-Évremond, il fut de ceux qui préparèrent le terrain au philosophisme et à l'*Encyclopédie*. Le succès considérable, durable aussi, de ses ouvrages, leurs nombreuses rééditions, témoignent de l'influence profonde qu'il a exercée.

Ce n'était point à des qualités de sentiment, à la manière de Rousseau, que cet aimable égoïste et ce bel esprit devait son succès. Mais il s'était proposé de « traiter la philosophie d'une manière qui ne fut pas philosophique », autrement dit de vulgariser et de jeter en circulation dans le public les idées qui lui semblaient ressortir des progrès scientifiques accomplis jusque-là. Ce sont en somme les règles de la méthode scientifique qu'il voulait enseigner; il eut le tort de ne point préciser assez qu'elles ne peuvent avoir d'application que dans le domaine scientifique. D'ailleurs rien d'agressif; une réserve d'aristocrate qui n'entend s'adresser qu'à une élite. « Si j'avais la main pleine de vérités, je me garderais bien de l'ouvrir. » Se méfier des affirmations non appuyées sur des faits contrôlés; savoir douter, savoir ignorer, ne croire qu'à bon escient. Par contre ne pas craindre les vérités neuves, apparemment paradoxales, apportées par toute découverte. Il a la

foi au progrès, il la répand. Il insiste sur la relativité de notre être, de notre science, sur l'immensité des mondes, l'énormité des nombres astronomiques, pour en écraser l'anthropocentrisme.

Toutes ces idées sont répandues dans ses principaux ouvrages : *Dialogues des morts* (1683), *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686); c'est dans ces *Entretiens* qu'est inséré le *Discours sur l'origine des Fables* dont nous allons parler; *Histoire des Oracles* (1686); *Éloges des Académiciens*.

Pour Fontenelle, les fables de la mythologie sont nées de la grossièreté excessive des nations « qui n'avaient pas entendu parler des traditions de la famille de Seth ou ne les conservèrent pas. » De là cette « conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs. » « Il n'y a aucun peuple dont l'histoire ne commence par des fables, hormis le peuple élu, chez qui un soin particulier de la Providence a conservé la vérité. » Il est enfantin d'imaginer l'inconnu sur le type du connu, les êtres supérieurs sur le modèle de l'humanité, des explications surnaturelles à tous les faits extraordinaires. Au fond, pour l'origine du polythéisme et de la mythologie, Fontenelle se rattache à la théorie de la « dégénérescence ».

L'*Histoire des Oracles* est plus audacieuse. Il n'y faut pas chercher l'originalité du fond : toute la substance en est tirée du lourd pamphlet hollandais de Van Dale, *De miraculis ethnicorum*, Amsterdam, 1683, ouvertement destiné à discréditer la croyance au merveilleux. Les oracles anciens ne sont pas dus au démon : telle est la thèse de Fontenelle. Comment donc l'a-t-on cru ? Par ignorance, par amour du merveilleux, par légèreté, par paresse; la foule est crédule; l'intérêt des prêtres les poussait à exploiter cette crédulité. En disparaissant, celle-ci a tué les oracles. De tout cela, Fontenelle ne tire aucune conséquence contraire au dogme. Mais la tendance l'impression générale, des mots négligemment jetés çà et là, ont, en dépit des intentions possibles de l'auteur, tourné l'ouvrage en une sorte d'attaque contre le christianisme. « Les Jésuites, comme le remarque M. Lanson, avaient donc raison d'en signaler l'impiété essentielle. »

En somme la contribution de Fontenelle à l'ethnologie religieuse a été bien exagérée. Le meilleur de ses idées lui vient du P. Lafitau (1670-1740). Ce qu'il y met de personnel, c'est l'art de l'exposition et la tendance rationaliste. Quand il dit : « Ne cherchons autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain », il semble bien que l'on puisse traduire ainsi sa pensée : le progrès de la civilisation, qui explique tout naturellement les fables de la mythologie, doit sans doute expliquer de même la religion.

Histoires de la Littérature Française de Petit de Julleville, Bédier et Hazard, Lanson; Maigron, *Fontenelle*, Paris, 1906; P. Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des Religions*, Paris, 1922-1925.

P. Fournier.

FORAINS (Petits). — Les petits forains, à cause de leur vie nomade, ne peuvent suivre les catéchismes réguliers des paroisses ni même des œuvres établies, dans bon nombre de grandes villes, pour s'occuper des premières communions, des confessions et communions pascales. On a donc, dans 80 villes environ de France, institué des catéchismes spéciaux pour ces chers petits : des dames catéchistes affiliées à l'archiconfrérie et des religieuses, même des collégiens et des jeunes gens de nos patronages s'y dévouent avec succès.

« Mlle Bonnefois, foraine elle-même, lit-on dans le *Manuel pratique d'action religieuse*, Action populaire, 1913, p. 347, a eu la pensée d'organiser des écoles ambulantes qui suivent les enfants dans leurs divers déplacements de Paris, Neuilly et Saint-Cloud. Les classes sont faites régulièrement ainsi que les catéchismes, et la première communion a lieu chaque année à l'église Saint-Éloi. » (Paris.)

J. Bricout.

FORCE. — I. Sa nature. II. Vertus connexes. III. Moyens de progresser dans la force.

I. Nature. — La force dont il s'agit est une qualité spirituelle et peut se définir : une vertu qui fortifie la volonté et la rend capable de poursuivre le bien, même difficile. Dans ce sens elle est une des quatre vertus *cardinales*, et ne doit pas se confondre avec la constance qui fait vaincre les difficultés ordinaires à chaque vertu : celle-ci n'est pas une vertu spéciale.

La force, comme les autres vertus morales, est soit *naturelle* soit *surnaturelle*, selon que le bien cherché est naturel ou surnaturel, et par des moyens qui appartiennent à notre nature ou la dépassent.

L'*objet* de cette vertu est le bien *difficile* ou *ardu*, c'est-à-dire qui offre une difficulté *spéciale*. Tout bien est d'une certaine manière difficile, mais quand les difficultés sont grandes, par exemple de graves dangers, surtout le péril de mort, il faut une vertu particulière pour les vaincre. Le plus excellent acte de cette vertu est le martyre.

Le *sujet* de la force est, d'après l'opinion commune, l'*appétit irascible*, car il faut une certaine colère pour surmonter les obstacles. D'autres cependant, comme Tanquerey, désignent comme sujet *primaire*, la *volonté*, et comme sujet *secondaire*, l'*appétit irascible*. Ils disent que l'objet de la force est le bien *honnête*, lequel est objet de la volonté, tandis que le bien utile ou sensible est l'objet de l'appétit inférieur. Par la force, la volonté s'attache délibérément et fermement au bien moral. Parce que les difficultés et les dangers effraient non seulement la volonté, mais l'appétit irascible, il est nécessaire que la force influe secondairement sur celui-ci, pour le fortifier contre les vaines craintes et le stimuler à attaquer courageusement le bien difficile.

La force comprend deux *actes principaux*: *soutenir* et *attaquer*. Soutenir, c'est-à-dire, rester inébranlable dans les périls et supporter les plus graves tourments avec une âme invincible. Attaquer, c'est-à-dire faire courageusement ce qui est difficile et dangereux. D'ordinaire, toutes choses égales par ailleurs, soutenir est plus ardu et plus méritoire qu'attaquer, car celui qui supporte sent le danger qui est imminent, tandis que celui qui attaque ne le voit que dans le futur. De plus, soutenir implique la durée; attaquer peut être un mouvement soudain.

La force a des *degrés*. Le premier est la *répression* et la *mortification des passions*. C'est la vraie force, car si l'on appelle forts ceux qui domptent les fauves, vainquent les ennemis de la patrie, plus forts encore sont ceux qui soumettent la colère, la sensualité, la cupidité, de manière à les faire servir au bien, et non au mal. Comme dit le livre des Proverbes : « Le patient est meilleur que le fort, celui qui se possède que celui qui prend les villes, » xvi, 32. De même l'on doit particulièrement louer ceux qui triomphent du respect humain, et n'abandonnent pas le bien pour les moqueries des impies. — Le second degré, qui surpasse le premier, consiste à *oser exposer* à un péril probable, pour le bien spirituel ou corporel du prochain, sa liberté, sa réputation, sa vie. Ainsi faisait saint Paul qui, pour le salut de ses frères, s'exposait « aux dangers des fleuves, des voleurs, des juifs, des païens, de la ville, de la solitude, de la mer, des faux frères, » II Cor.

XI, 26. Ainsi font beaucoup de prêtres, de missionnaires, et même de laïques qui défendent la religion ou la prêchent, au péril de leurs biens les plus chers. — Ceux-là ont le troisième degré qui, dans des cas *soudains*, soutiennent d'une âme forte et invincible des maux horribles, qu'ils aient reçu cette force, ou l'aient acquise par un long exercice. — Le quatrième degré est de ceux qui subissent volontiers et avec amour le *martyre* pour le Christ, comme saint Ignace qui écrivait aux Romains : « Plaise à Dieu que je jouisse des bêtes qui me sont préparées, auxquelles je demande d'être promptes à la mort et aux supplices. » Il y a peu de martyres du sang aujourd'hui, mais combien d'autres presque aussi douloureux, peut-être plus, parce qu'ils durent plus longtemps, parfois connus, souvent ignorés !

Il y a deux *vices principaux opposés* à la force : la timidité ou la lâcheté, et la trop grande audace ou témérité. La *timidité* consiste à craindre quand il n'y a pas lieu, ou plus qu'il ne faut. Il ne s'agit pas de la crainte de l'enfer ni du péché, mais de vaines craintes qui font négliger le devoir. Ce vice est plus ou moins grave, suivant la gravité du devoir omis ou les circonstances. A cette lâcheté appartient le *respect humain*, qui empêche tant d'hommes de faire le bien et de pratiquer leurs obligations religieuses. — L'audace *excessive* ou *témérité* porte à entreprendre un bien difficile *qui* ne convient pas, ou *quand* il ne convient pas, ou *de la manière* qui ne convient pas. Elle naît du mépris de la vie ou des autres biens, de l'orgueil qui se confie dans ses propres forces, de la jactance qui veut montrer ce qu'elle peut, ou d'une certaine stupidité. Le péché de témérité doit se juger d'après sa cause et les effets qu'il produit. Celui qui, sans raison, s'expose à un grave péril, pèche gravement.

II. Les vertus connexes à la force. — Pour mieux atteindre sa fin, la force s'adjoint certaines vertus : la magnanimité et la magnificence, la patience et la constance.

1. *La magnanimité.* Elle est une promptitude de l'âme à accomplir de grands actes de vertu, ceux qui sont dignes de grands honneurs. Elle diffère de l'*ambition*, en ce que celle-ci entreprend de grandes choses pour la gloire humaine; elle, au contraire, recherche ce qui est grand devant Dieu, parce qu'il convient à la créature raisonnable de viser aux choses excellentes. Elle méprise les richesses, les plaisirs, les honneurs et tend aux biens célestes. Elle poursuit la gloire, mais celle que Dieu confère. « Elle ne se laisse pas briser par les déshonneurs, ni griser par les honneurs, » dit saint Thomas, *Sum. th.*, IIa IIæ, q. CXXIX, a. 2, ad 3um. C'est pourquoi elle ne s'oppose pas à l'humilité, comme le déclare le Docteur Angélique. « Elle cherche à s'égaler aux dons reçus de Dieu; si elle possède une grande force d'âme, elle s'attaque à la perfection de la vertu... L'humilité, au contraire, fait qu'on s'estime peu de chose, en considération de ce qui nous manque », *ibid.*, ad 4um. Le magnanime ne s'appuie pas sur lui, mais sur le secours d'en-haut. »

La vertu opposée à la magnanimité est par excès la présomption, par défaut la pusillanimité. La *présomption* est le péché de celui qui entreprend au-dessus de ses forces, par exemple qui assume un emploi ou une fonction pour lesquels il n'a point les qualités nécessaires : juge, confesseur, curé, etc., ou qui n'étant encore que débutant veut s'attaquer à de très grandes œuvres. Saint Pierre fut présomptueux, lorsque, se fiant trop à lui-même, il se déclara prêt à mourir pour le Christ, alors qu'il le reniait peu après, à la voix d'une servante. — La *pusillanimité* consiste à reculer devant un devoir que, tout bien considéré, l'on peut et l'on doit accomplir. Par exemple celui qui refuse les charges confiées par ses supérieurs, parce qu'il est effrayé des difficultés, ne comptant pas assez sur la grâce de Dieu, ou qui ne remplit point les obligations de son état, par vaine crainte. La gravité de ces sortes de péché s'estime d'après les conséquences qui s'ensuivent.

2. *La magnificence.* Elle fait partie de la magnanimité et incline à de grandes choses en dépensant beaucoup, par exemple en construisant des temples, des collèges, universités, monastères, quand le bien de l'Église ou de la patrie le demande.

A cette vertu s'opposent deux vices : la somptuosité et la mesquinerie. La *somptuosité* se vérifie quand on fait de grands frais pour des choses de peu d'importance, ce qui est déraisonnable, surtout si, par contre, l'on néglige des œuvres très nécessaires à la gloire de Dieu ou au bien du prochain. *La mesquinerie* consiste à faire des dépenses improportionnées à la grandeur des travaux, de sorte que ceux-ci résultent misérables.

3 *La patience* est la vertu qui modère la tristesse née des maux présents, de sorte que la volonté ne déserte pas le bien, mais s'y affermit. Elle n'est pas l'*insensibilité* ni l'*apathie*, dont les stoïciens se glorifiaient et qui est, en réalité, un vice. Le patient sent la douleur dans le corps et la tristesse dans l'esprit, mais il modère l'un et l'autre, afin qu'ils ne dépassent pas les limites de la raison. Il pratique la parole de saint Paul : « La tribulation opère la patience, la patience engendre l'épreuve, celle-ci l'espérance, laquelle ne trompe pas, » Rom., x, 3-5. La patience admet des degrés : supporter courageusement les épreuves, les ingratitudes d'où qu'elles viennent; se réjouir au milieu d'elles, comme les apôtres « qui s'en allaient joyeux, parce qu'ils avaient été trouvés dignes de souffrir des injures pour le nom de Jésus, » Act., v, 43.

Le vice opposé à la patience est l'*impatience*, qui consiste à se plaindre avec excès, et à abandonner le bien à cause de la douleur. L'impatience est de soi vénielle, mais peut devenir grave, lorsqu'on murmure gravement et délibérément contre Dieu et ses desseins, ou qu'on se laisse aller, par impatience, au péché mortel.

4. *La constance* ou *la persévérance*, qui fortifie la volonté contre la crainte des maux imminents, et les difficultés qui proviennent d'un long exercice de la vertu. Elle regarde le futur, tandis que la patience se rapporte au présent. Beaucoup éprouvent une fatigue et un ennui, de répéter les mêmes efforts. Il leur faut la constance pour ne pas se décourager : « Celui-là seul qui persévère jusqu'à la fin est sauvé, » a dit Notre-Seigneur, Matt., x, 22.

A cette vertu s'oppose par défaut, l'*inconstance* ou la *mollesse*, par excès l'*entêtement*. L'inconstant quitte facilement son bon propos, à cause des difficultés occurrentes ou de la longueur de l'effort. L'entêtement est une inclination à persévérer dans son dessein, lorsque la droite raison dicte de se désister. Si l'on doit maintenir sa résolution, tant qu'elle paraît bonne, il faut l'abandonner lorsqu'on la reconnaît fausse, ou que les circonstances l'ont changée en mauvaise.

III. Moyens de progresser dans la force. — Les principaux sont, en dehors de la prière : 1. la *méditation fréquente* sur la fragilité des biens temporels. La force chrétienne naît, en effet, de la persuation intime que les maux temporels ne sont rien en comparaison des biens éternels, qu'ils sont même désirables puisqu'ils aident à les obtenir. Alors, on ne craint pas les maux de ce monde, et l'on n'a pas peur des choses ardues, mais on les recherche plutôt.

Par contre, on ne se laisse pas fasciner par les plaisirs et les honneurs; on les méprise au contraire comme des obstacles au bonheur éternel. C'est ainsi qu'on reste, malgré tout, fidèle au devoir. — 2. La *prévision des maux*, afin d'affermir contre eux la volonté. Celui qui les envisage à l'avance se trouve prêt à les affronter; un homme averti en vaut deux, dit-on. Il est dangereux d'être attaqué à l'improviste; le soldat, qui attend l'ennemi, a ce qu'il faut pour le vaincre. — 3. L'*habitude d'agir courageusement* dans les *petites* choses. Ces actes augmentent la force. L'exercice dans les petites choses est la meilleure préparation pour en faire de grandes. Présomptueux est celui qui croit réussir dans celles-ci, alors qu'il n'a pas le courage de faire celles-là. Comme dit l'Écriture : « Celui qui est fidèle dans ce qui est minime, le sera dans ce qui est plus grand : celui qui commet de petites méchancetés en commettra de grandes, » Luc., XVI, 10. — 4. La *ferveur dans l'amour de Dieu*. L'amour accroît les forces, suivant cette parole du sacré Cantique : « L'amour est fort comme la mort, » VIII, 6. L'amoureux est, en effet, intrépide pour l'objet de son amour; souffre et entreprend n'importe quoi pour lui. Saint Paul s'écriait : « Qui nous séparera de la charité du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la faim, la nudité, le péril, la persécution, le glaive ?... Nous serons supérieur à toutes ces choses, à cause de celui qui nous a aimé » Rom., VIII, 35. — 5. La *considération de la passion du Christ et des martyrs, les exemples des saints*. Il y a là de très beaux exemples de force, qui montrent ce que d'autres ont su souffrir par amour de Dieu et du devoir. La passion de Jésus surtout stimule, parce qu'il l'a endurée pour l'amour de nous, alors qu'il était l'innocence même et n'avait rien à expier. Comment se plaindre devant la douleur, quand on a péché et contracté des dettes envers la justice de Dieu ? Le sacrifice apparaît comme l'instrument de notre rédemption personnelle, de même que celui du Sauveur a été le salut de l'humanité. Animé par cette considération, le chrétien devient capable de choses difficiles. C'est la religion qui est la grande source de la force morale : elle en est une source intarissable. Sans elle, l'on ne trouve d'ordinaire que faiblesse. — 6. La *méditation des fins dernières*. « Dans toutes tes œuvres, souviens-toi de tes fins dernières, et tu ne pécheras jamais, » dit l'Ecclésiastique, VII, 40. En d'autres termes, pense à la mort, au ciel, à l'enfer, au purgatoire et tu seras fidèle au devoir, même difficile, malgré tout. Le péché est une faiblesse; ce qui nous garantit contre lui nous procure la force. Le fort est un vainqueur du mal et de tous les obstacles qui s'opposent au bien.

Hélas ! la vertu de force est bien négligée. Les hommes de caractère sont rares. On rencontre partout la veulerie et la mollesse. De là tant de défections dans la religion et la vertu. Seuls les forts font de grandes choses.

La vertu de force est souvent un don reçu : l'on naît avec elle, Mais elle s'acquiert aussi : les épreuves et la souffrance y contribuent puissamment. Pour être fort, ou du moins pour savoir si on l'est, il faut avoir souffert. La douleur trempe la volonté, comme le feu et l'eau trempent l'acier.

F. GIRERD.

FOR ECCLÉSIASTIQUE. — Le mot *for* vient du mot latin *forum* par lequel on désigne soit le lieu où l'on rend la justice, soit l'exercice même de la justice, soit l'étendue de la juridiction d'un juge ou d'un tribunal, qu'il s'agisse de déterminer le *territoire* ou les *objets* sur lesquels s'exercera cette juridiction. C'est ainsi que les causes qui relèvent des tribunaux laïques sont dites relever du for séculier, celles qui doivent être jugées par des tribunaux ecclésiastiques appartenir au for ecclésiastique, etc. Nous avons parlé à propos des clercs du *privilège du for*, en vertu duquel toutes les causes civiles ou criminelles qui les concernent doivent être jugées par les tribunaux ecclésiastiques. Voir CLERCS.

Mais, le mot *for* n'est pas d'usage uniquement lorsqu'il s'agit de l'exercice de la justice (ou de la juridiction *judiciaire*, au civil ou au criminel); il s'applique aussi à l'exercice de la juridiction *volontaire* ou non-judiciaire, même de for interne. Pour nous en tenir à la juridiction ecclésiastique, on distingue en effet la juridiction de for interne, et la juridiction de for externe.

La juridiction de *for interne* est celle qui s'exerce sur la conscience des fidèles en tant que personnes privées. Elle est dite de for interne *sacramentel* ou *pénitentiel* si elle est exercée par le confesseur en tant que tel sur son pénitent au tribunal de la pénitence; elle est au contraire de for interne *non sacramentel*, si elle s'exerce en dehors du tribunal de la pénitence : v.g. une dispense d'abstinence accordée par un curé à un de ses paroissiens.

La juridiction de *for externe* est celle qui s'exerce par le gouvernement des fidèles comme membres d'un corps social, v. g., la juridiction de l'évêque sur ses diocésains, qu'il s'agisse de faire des lois, d'accorder des dispenses, de prendre des mesures administratives, de faire des nominations, d'infliger une peine sans procédure judiciaire dans les cas prévus par le droit (tout ceci constitue l'exercice de la juridiction *volontaire*, ou non-judiciaire, au for externe), — ou qu'il s'agisse de rendre la justice, ou d'infliger une peine après une procédure judiciaire (ce qui constitue la juridiction *judiciaire*). Pour plus de détails, voir les articles JURIDICTION et JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES.

F. CIMETIER.

FORT (*Fortis*). — Une tradition assez vague a fait de saint Fort le premier évêque de Bordeaux. On a conjecturé qu'il pouvait être placé avant Oriental († 314) et qu'il avait été martyrisé sous l'un des empereurs païens. D'autres auteurs l'ont placé après Oriental et ont dit qu'il fut martyrisé par les ariens sous l'empereur Constance. L'anniversaire est au 16 mai (*Acta Sanctorum, maii*, t. III, p. 573) et l'Église de Bordeaux a conservé sa fête du rit double dans le nouveau propre. Remarquons toutefois que le nom de Fort ne se trouve ni dans les anciens catalogues, ni dans le *Gallia Christiana*.

J. BAUDOT.

FORTIFIÉES (ÉGLISES). — Les guerres fréquentes, les luttes contre les hérétiques, les incursions des Sarrasins pilleurs de sanctuaires et massacreurs de prêtres, amenèrent plusieurs évêques du Moyen Age à fortifier leurs cathédrales, qui devenaient ainsi en cas d'alerte le refuge assuré des fidèles. Nous avons vu le même fait se produire pour les monastères (v. ABBAYE). Citons parmi les églises-citadelles la cathédrale de Rodez et celle d'Albi.

Cette dernière, superbe monument en brique rouge, fut construite de 1282 à 1397. Elle est sans bas-côtés ni transept, présentant seulement une vaste nef entourée de hautes murailles renforcées de tours, entre lesquelles des fenêtres étroites sont placées à la partie supérieure. Un puissant donjon, qui s'élève à 78 mètres et domine la façade occidentale, est flanqué de deux tours du côté de l'église et, de deux autres tours moins hautes vers l'extérieur; des galeries à balustrades le ceinturent à chaque étage. Une porte fortifiée du XVe siècle commande, sur le flanc méridional, un large escalier

de cinquante marches et un joli porche gothique flamboyant. Les contreforts sont intérieurs et l'on a aménagé entre eux des chapelles. Édifice militaire autant que religieux, Sainte-Cécile d'Albi pouvait résister victorieusement aux attaques. Nous ne nous occuperons pas ici de son admirable décoration intérieure. Clefs de voûte, stalles, fresques, jubé, clôture de chœur, rivalisent de luxe et font un contraste complet avec les formidables et sombres murailles.

Carletta DUBAC.

FORTUNAT, évêque de Poitiers, est né vers 530, à Duplavilis, près de Trévise, d'une famille obscure. Il fit à Aquilée d'abord, à Ravenne ensuite, d'assez bonnes études; puis, guéri miraculeusement d'un mal d'yeux par l'intercession de saint Martin, voulut venir à Tours témoigner au saint sa gratitude sur son tombeau même. Passant par la Bavière et la Lorraine, il s'arrêta quelque temps à Metz, où il assista au mariage du roi Sigebert, accomplit son pèlerinage à Tours, et de là poussa jusqu'à Poitiers, pour y vénérer les reliques de saint Hilaire. Sainte Radegonde venait d'y fonder son monastère de Sainte-Croix. Fortunat lui rendit visite et subit bientôt tout l'ascendant de sa culture intellectuelle et de sa sainteté. On était en 567. Renonçant à rentrer dans sa patrie, que ravageaient d'ailleurs les Lombards, il se fixa à Poitiers, reçut le sacerdoce et devint comme l'intendant du monastère et l'homme de confiance de Radegonde. En 599 environ, l'évêque de Poitiers, Platon, étant mort, Fortunat fut choisi pour lui succéder; mais son épiscopat dura peu : on met sa mort vers l'an 607. Elle est marquée au 14 décembre.

Saint Fortunat nous apparaît comme un homme d'un caractère doux et poli, aimable, désireux de vivre en paix avec tout le monde, obligeant et charitable. On le voit en rapports avec les plus grands évêques de son temps, saint Germain de Paris, Félix de Nantes, Léonce de Bordeaux, saint Avite de Clermont, saint Martin de Braga et surtout saint Grégoire de Tours.

Ses œuvres se composent de prose et de vers. Il a écrit, en prose, un commentaire du *Pater* et du symbole des apôtres et quelques vies de saints, entre autres, celle de sainte Radegonde. Mais c'est surtout comme poète qu'il est connu, le dernier, en date, des poètes de l'antiquité latine. Le recueil de ses vers, préparé par lui-même à la demande de Grégoire de Tours, comprend : 1° Un long poème sur saint Martin, antérieur à 576, ouvrage composé à la hâte, et qui n'ajoute à peu près rien à ce que l'on savait déjà de la vie du saint; 2° Onze livres de *Carmina* ou *Miscellanea* qui, au milieu d'une masse de poésies fugitives, présentent quelques pièces vraiment dignes d'attention. Au premier rang, il faut mettre les deux belles hymnes *Vexilla regis prodeunt* et *Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis*, écrites à l'occasion de la réception, au monastère de Radegonde, des parcelles de la vraie Croix qu'elle avait obtenues, en 568 ou 569, de l'empereur Justin II de Constantinople. L'Église les a adoptées dans sa liturgie, non sans les corriger et les compléter un peu. La belle strophe *O Crux ave, spes unica* notamment a été ajoutée au texte de Fortunat. Puis il faut citer son élégie sur la mort de Galswinthe, la sœur de Brunehaut, étranglée par l'ordre de Frédégonde, et les deux élégies sur les malheurs de Radegonde et de la maison de Thuringe, remarquables par le coloris et l'intensité des sentiments.

Fortunat était évidemment bien doué pour écrire en vers. Si la pensée est chez lui généralement superficielle, en revanche il aime la nature, il excelle à décrire les menues scènes de la vie quotidienne : il connaît les modèles, et l'on peut retrouver dans ses œuvres quelques traits de leur perfection. « A une époque où la poésie latine se mourait, écrit M. Aigrain, et n'ayant pas en lui l'étoffe d'un maître, ce lui est déjà un beau mérite d'avoir été le dernier en date des imitateurs en qui revit la tradition classique. » Malgré tous ses défauts d'obscurité, de recherche, d'exagération, malgré ses solécismes même et ses fautes contre la prosodie, M. Charles Nisard reconnaît qu'il y avait en lui une vraie originalité et, dans ce qu'il a écrit, de la finesse, de la délicatesse et de la grâce.

Les œuvres de Fortunat sont dans Migne, *P. L.*, t. LXXXVIII. Meilleure édition, avec traduction française, par Ch. Nisard, dans la *Collection des auteurs latins avec la trad. franç.*, publiée sous la direction de Désiré Nisard, Paris, 1887. On y trouvera, traduite aussi, la *Vie* de Fortunat par Luchi, et une bonne introduction.

J. TIXERONT.

FOUCAULD (ASSOCIATION CHARLES DE). — 1. Le P. de Foucauld qui a donné son nom à cette association, est connu, même du grand public, grâce au livre admirable de M. René Bazin : *Le P. Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Paris, 1921, et aux *Écrits spirituels*, Paris, 1923, que notre grand romancier a extraits de ses œuvres ou de sa correspondance. Charles-Eugène de Foucauld est né, le 15 septembre 1858, à Strasbourg. En 1883, après une préparation des plus sérieuses, il fit au Maroc, alors à peu près totalement inconnu, un voyage d'exploration au cours duquel, déguisé en rabbin russe, il releva près de 3 000 kilomètres d'itinéraires nouveaux. Converti en octobre 1886, il se sentit comme « transformé », quitta l'armée après un pèlerinage aux Lieux Saints et finit par entrer, en 1890, à la Trappe de Notre-Dame des Neiges (Ardèche), où, après plusieurs séjours en Syrie, en Algérie, à Rome et de nouveau à Nazareth et à Jérusalem, il reçut l'onction sacerdotale des mains de Mgr Bonnet, évêque de Viviers (1901). Mais il n'arrivait pas à contenter la soif de mortification, de pauvreté, d'humilité et de totale abnégation qui s'était emparée de lui. Que ferait-il de sa vie ? Il avait conçu le projet d'un nouvel institut voué à la pénitence, à la prière et à l'adoration perpétuelle du Très Saint-Sacrement, en vue de la gloire de Dieu et du salut des âmes les plus délaissées : ses membres s'établiraient de préférence au milieu des populations infidèles et appelleraient sur les travaux des missionnaires la grâce divine qui les féconderait... Rempli de cette pensée, le P. de Foucauld, spécialement autorisé à cet effet par le Saint-Siège, se dirigea vers le Sahara algérien, à Beni-Abbès d'abord (1901), et ensuite à Tamanraset, chez les Touareg du Hoggar (1905). Il y bâtit un petit ermitage, où il vécut solitaire et vénéré de tous ceux qui l'approchaient, Français et indigènes. Survint la guerre. Elle ne pouvait manquer d'avoir sa répercussion parmi les tribus mal soumises de la Tripolitaine du Sud-algérien ; d'ailleurs, des officiers turcs étaient là pour les pousser en avant. C'est sous les coups d'une bande de ces fanatiques Senoussis que tombait le P. Charles de Foucauld, le 1er décembre 1916, terminant par une sorte de martyre religieux et patriotique son étonnante et sainte vie. Il était âgé de 58 ans.

2. Qu'allait devenir sa pensée ? Il semble que, le premier, le P. de Foucauld avait été amené à substituer à l'Institut primitivement projeté une Association plus largement ouverte, mais conçue dans le même esprit et ayant le même objet : c'est ce qui ressort des écrits qu'il a laissés.

Au point de vue religieux, les catholiques français sont responsables du salut des cinquante millions

de païens qui peuplent nos colonies *(voir ce mot)* et font partie de notre famille. Au point de vue patriotique, le P. de Foucauld résumait ainsi sa pensée en ce qui concerne les populations de l'Afrique du Nord : « Si nous n'avons pas su faire des Français de ces peuples, ils nous chasseront, et le seul moyen qu'ils deviennent Français est qu'ils deviennent chrétiens. » L'ermite du Sahara visait surtout en cette phrase les peuples musulmans. Il savait que l'œuvre serait difficile. Il savait que de lents travaux d'approches s'imposaient et il s'efforçait d' « apprivoiser les infidèles », selon l'expression chère à son ami, le général Laperrine. Or, la même méthode s'impose, avec des nuances différentes, pour tous les païens de nos colonies.

L'Association Charles de Foucauld qui n'entend pas se substituer à l'Œuvre de la propagation de la foi, limite son action aux colonies françaises. De plus, elle voudrait spécialiser son effort en apportant aux missionnaires des ressources nouvelles pour intensifier leur action principalement à un double point ce vue : 1° par la formation d'auxiliaires de l'apostolat parmi les laïques indigènes; 2° par la diffusion de tous livres utiles, soit en langue française, soit en langue indigène : évangiles, catéchismes, grammaires, etc. Les œuvres sont nécessaires pour *apprivoiser* l'indigène et pour l'élever jusqu'à la civilisation chrétienne. Alors seulement, il pourra être *associé* pleinement à notre vie nationale. L'action des missionnaires assurera ainsi l'avenir de nos colonies. A nous de donner les subsides qui leur maquent.

Toute offrande de 10 francs donne droit de recevoir gratuitement le Bulletin. S'adresser aux bureaux de l'Œuvre, 108, rue de Vaugirard, Paris (6e).

J. Bricout.

FOUCQUET Jehan, peintre et surtout miniaturiste tourangeau, naquit vers 1415 et mourut vers 1480. C'est le plus grand peut-être de nos primitifs français. Il fut de bonne heure célèbre comme portraitiste. Le beau Charles VII au visage indécis et fatigué, du musée du Louvre, est une œuvre de sa jeunesse, de même que la *Bible moralisée* de la Bibliothèque nationale, ornée de 150 miniatures.

Foucquet fit, en 1445, un voyage en Italie, pendant lequel il peignit le pape Eugène IV. A son retour, il exécuta pour le trésorier de France, Étienne Chevalier, les belles pages d'une traduction de Boccace et l'admirable *Livre d'Heures*, malheureusement mutilé, dont quarante pages sont à Chantilly, une au Louvre, une à la Bibliothèque nationale. C'est encore pour Étienne Chevalier qu'il fit le diptyque de Notre-Dame de Melun dont les feuillets, maintenant dispersés, représentent le donateur avec son saint patron et une Vierge venant d'allaiter l'Enfant, dont les traits seraient, dit-on, ceux d'Agnès Sorel.

Un portrait de Juvénal des Ursins est au Louvre; une série de 9 miniatures des *Antiquités des Juifs* de Josèphe, exécutée pour le duc de Nemours, est conservée à la Bibliothèque nationale, qui possède aussi les 53 miniatures des *Grandes chroniques de France*. Les belles *Heures de la duchesse d'Orléans* ont malheureusement disparu.

Le dessin de Foucquet manque parfois de précision; ses décors antiques, d'exactitude ou même de vraisemblance historique; mais à un coloris tendre et limpide, il joint une délicieuse bonhomie, un talent sobre et une observation pénétrante des caractères et de la nature.

E. Müntz, *La Renaissance en Italie et en France au temps de Charles VIII*; P. Durrieu, *Mélanges de l'École de Rome*, t. XII; Vallet de Viriville, *L'œuvre de Jehan Foucquet*, 1856.

Carletta Dubac.

FOUILLÉE Alfred, philosophe français. Né en 1838 à La Pouëze (Maine-et-Loire), il commença à se faire connaître du monde philosophique par de remarquables études sur Socrate et Platon. Il entra dans l'enseignement et eut vite conquis l'admiration de ses élèves par sa pensée vive et originale, sa parole éloquente et sa vaste érudition. Sa santé l'ayant obligé de quitter sa chaire de l'École normale, il se retira à Menton où il vécut trente-cinq ans, tout entier à la composition et à la publication de ses ouvrages. Il mourut en 1912.

Son œuvre est considérable; il faisait paraître un livre et quelquefois deux par an. La sobriété et la concision n'étaient point ses facultés maîtresses. Il semble se griser de l'abondance de ses idées et de la facilité de son élocution; il se répète souvent, et celui de tous les auteurs qu'il aime le plus à citer, c'est certainement lui-même. De la longue liste de ses ouvrages mentionnons seulement : *La philosophie de Platon*, 1871; *La liberté et le déterminisme*, 1872; *La philosophie de Socrate*, 1874; *La psychologie des idées-forces*, 1893; *La morale des idées-forces*, 1908.

Le centre de sa philosophie est cette doctrine des *idées-forces* dont il semblait attendre une rénovation de la pensée et qui n'a ni la cohérence ni l'efficacité qu'il lui attribuait. Nos états intellectuels, dit-il, sont en eux-mêmes des appétitions, donc des tendances motrices; ils sont aussi des représentations, ou idées de choses actuelles ou possibles; et ces représentations permettent des actions impossibles sans elles, les commencent même et introduisent ainsi du nouveau dans le monde; par exemple, tandis que nous pensons la liberté et la moralité et que nous les désirons, elles s'actualisent dans la vie psychique. Il croit pouvoir concilier par ce moyen les doctrines les plus opposées : empirisme et rationalisme, positivisme et idéalisme, déterminisme et liberté. En réalité, c'est surtout le scepticisme qui profite de cette aventureuse et confuse entreprise; qu'on entende seulement la réponse qu'il fait à la plus haute question de la raison humaine : « Si le suprême idéal de la moralité et de l'amour n'est pas réel encore, il faut le créer; au moins qu'il existe en moi, en vous, en nous tous, s'il n'existe pas dans l'univers ! Peut-être alors finira-t-il par exister dans l'univers lui-même... Non, l'homme ne peut dire avec certitude, pas plus au nom de la morale que de la métaphysique : Dieu est; encore moins : Dieu n'est pas; mais il doit dire, et en paroles, et en pensées, et en actions : Que Dieu soit ! » *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, p. 254.

Eug. Lenoble.

FOURIER Pierre *(Petrus Forerius)*. — Pierre Fourier naquit, en 1565, à Mirecourt, alors du diocèse de Toul, termina ses études sous la direction des jésuites à l'Université de Pont-à-Mousson et pratiqua dès sa jeunesse toutes les austérités d'un ascète. A vingt ans, son attrait pour la vie religieuse le conduisit chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin à Chaumouzey, il y fit profession en 1586 et, après son ordination sacerdotale en 1589, il retourna à Pont-à-Mousson pour une nouvelle période de six années d'études. A trente-deux ans, il devint curé de Mattaincourt, vécut en vrai religieux dans la solitude de son presbytère, tout en se mettant jour et nuit à la disposition de ses paroissiens. Au prix de difficultés sans nombre, il aida la vénérable Alix Leclerc dans la fondation des Filles de Notre-Dame pour l'éducation des enfants pauvres, il traça lui-même les règles du nouvel Institut, se voua ensuite à la réforme et au rajeunissement de sa propre congrégation. Il fut aussi pour la cour et la nation

de Lorraine un bienfaiteur public, une vivante providence. Les événements l'obligèrent à chercher un refuge à Saint-Mihiel, puis à Gray : c'est dans cette dernière ville qu'il mourut le 9 décembre 1640. Les Filles de Notre-Dame ont survécu à la Révolution, comme aussi la mémoire de leur fondateur qui, béatifié en 1730 par Benoît XIII, a été canonisé par Léon XIII en 1897.

J. Bedel, *Vie du T. R. P. Pierre Fourier*, Paris, 1645; L. Pingaud, *Saint Pierre Fourier*, Paris, 1898.

J. Baudot.

FOURNEAUX ET SOUPES POPULAIRES. — Mode excellent et très répandu d'assistance, qui évite certains inconvénients de la bienfaisance en monnaie, en espèces. Il serait trop long d'énumérer les œuvres locales, qui, à Paris ou en province, y ont recours : par exemple, le Fourneau de l'Assistance par le travail du IXe arrondissement, Paris, 20, rue Cadet, qui distribue gratuitement des portions de viande, pain, légume, soupe, à emporter à domicile, aux indigents de l'arrondissement qui se sont fait inscrire au bureau de la Société et ont reçu une carte après enquête. On s'en tiendra ici à quelques-unes des œuvres générales qui nous intéressent particulièrement. Cf. Office central des œuvres de bienfaisance, *Paris charitable, bienfaisant et social*, Paris, 1921, p. 620-621.

La Société philanthropique, 15, rue de Bellechasse, Paris (7e), a établi, en 1800, les premiers fourneaux qui aient existé. Elle en possède actuellement 27 à Paris et dans la banlieue.

La Société de Saint-Vincent de Paul, 6, rue de Furstenberg, Paris (6e), en possède 19 pour Paris et sa banlieue. Certains sont ouverts toute l'année, les autres ne le sont que de 6 à 10 mois. Ils sont tenus par des sœurs et délivrent des portions en échange : 1° de bons qu'on peut se procurer au siège de la Société ou dans quelques fourneaux; 2° de bons de la Société philanthropique, qui, à titre de réciprocité, accepte les bons de la Société de Saint-Vincent de Paul dans ses fourneaux; 3° d'espèces. Quelques fourneaux donnent la soupe gratuitement; mais la plupart demandent un bon pour la soupe, deux bons pour les légumes, trois bons pour la viande. Ils vendent aussi à prix réduits des denrées en nature, ce qui leur permet de satisfaire les goûts de tous, ceux qui veulent consommer sur place, ceux qui préfèrent emporter chez eux les mets tout préparés, ceux enfin qui aiment mieux cuisiner eux-mêmes leurs denrées.

Les sœurs de Saint-Vincent de Paul entretiennent ou desservent la plupart des fourneaux de la Société philanthropique et de la Société de Saint-Vincent de Paul. Elles assurent aussi le fonctionnement d'un certain nombre d'autres créés par elles, par les paroisses ou par des particuliers.

En 1921, le prix des bons était généralement de 0 fr. 10 ou 0 fr. 15. A cause de la cherté croissante de toutes choses, il faut bien que les bons soient à un prix plus élevé, ou que le nombre des bons nécessaire pour obtenir une portion soit augmenté.

J. Bricout.

FOURNET André-Hubert naquit à Pérusse sur la paroisse de Maillé, actuellement au diocèse de Luçon, le 6 décembre 1752. Sa famille était d'origine provençale. D'abord peu ardent au travail, il fit sans un grand succès ses études de droit. La mort de son père amena chez lui un changement complet; il entra au grand séminaire de Poitiers, fut un clerc édifiant et reçut la prêtrise en 1778. Vicaire d'un de ses oncles, curé d'Haims, il passa de là à Maillé où devait s'écouler une grande partie de son existence, d'abord comme vicaire et ensuite comme curé. Renonçant au luxe pour soulager les pauvres, il s'astreignit à une vie rude et austère. Exilé par la Révolution, il passa en Espagne, puis revint à Maillé dès 1797 et pendant quatre ans il parcourut la contrée déguisé en bûcheron ou en valet de ferme pour exercer le saint ministère au milieu des plus grands dangers pour sa vie. Libre enfin de ses mouvements et rentré dans son presbytère en 1802, il transforma Maillé en une paroisse modèle et aida puissamment Mlle Bichier des Ages dans la fondation des Filles de la Croix, ou Sœurs de Saint-André. Lorsque cette congrégation eut reçu les premières approbations et se fut fixée à La Puye, le P. Fournet résigna sa cure pour s'occuper uniquement de sa communauté. De 1820 à 1833, il fut un sujet d'édification par l'austérité de sa vie en même temps qu'il gagnait les cœurs par sa bonté. Il mourut le 13 mai 1834; des guérisons inespérées furent obtenues à son tombeau et sa cause de béatification a été introduite sous Pie IX, en 1877.

Rigaud, *Vie du bon père André Hubert Fournet*, Poitiers, 1885.

J. Baudot.

FOURNIER Paul, né en 1853 à Calais, est membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), doyen de la Faculté de droit de l'Université de Grenoble, professeur d'histoire du droit canonique à la Faculté de droit de l'Université de Paris. Parmi ses principaux ouvrages, il faut nommer : *Les Officialités au Moyen Age;* toute une série de travaux sur *l'histoire du droit et des institutions canoniques; Le Royaume d'Arles et de Vienne.* Il collabore à l'*Histoire littéraire de la France*, à la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, à plusieurs savantes revues de droit.

J. Bricout.

FRACTION. — Il est dit dans les Actes que, saint Paul passant à Troas, les fidèles se réunirent pour rompre le pain, *ad frangendum panem.* Et saint Paul, en effet, à la fin d'un long entretien, rompit le pain, *frangens panem*, Act., xx, 7, 11. Cette expression : rompre le pain, la *fraction du pain* a, au moins parfois, désigné l'eucharistie dans le langage liturgique antique. Elle évoquait le geste du Seigneur rompant à la dernière cène le pain consacré.

La fraction dans la messe romaine antique . — La fraction du pain ou des pains consacrés, dans la messe antique, n'est pas seulement un geste symbolique, c'est un rite nécessaire puisque clergé et fidèles recevront pour la communion les fragments du corps du Christ. On ne connaît pas encore les *hosties* préparées d'avance.

Ce geste de la fraction, à Rome, à la messe papale, s'accomplit de façon très solennelle. Le pape quitte l'autel où il n'est monté que pour la grande prière eucharistique, et regagne sa *cathedra*, où il doit communier. Deux diacres l'accompagnent; deux sous-diacres, quand il a quitté l'autel, y prennent la patène, sur laquelle reposent deux *oblatæ*, deux des pains consacrés : ils viennent apporter la patène devant le pontife et ses diacres. Cependant des acolytes se sont approchés de l'autel, portant des sacs à leur cou; des sous-diacres tiennent ces sacs ouverts et les présentent à l'archidiacre qui dépose dans les sacs les autres pains consacrés; les acolytes alors se rendent devant les évêques et les prêtres qui se tiennent debout, de chaque côté du pontife. Alors, tout étant prêt pour la fraction, sur un signe du pape la schola entonne, suivant l'institution de Sergius Ier, l'*Agnus Dei.* Pendant que retentit l'imploration : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis*, les deux diacres rompent les pains sur la patène, les évêques et les prêtres rompent les pains dans les sacs des acolytes. Tout le peuple, tourné vers l'ab-

side, contemple le geste sacré. *Ordo romanus I*, 19.

La fraction dans la messe actuelle. — De tous les rites de la messe, la fraction est sans doute le plus diminué, sinon dans sa signification essentielle, du moins dans son éclat extérieur. La nouvelle position du prêtre à l'autel fait que la fraction ne s'accomplit plus face au peuple; l'usage d'hosties préparées d'avance fait que seule est rompue l'hostie dont communiera le prêtre; enfin un accident liturgique auquel nous avons fait allusion à l'article Communion, accident qu'il serait trop long d'expliquer, a déplacé l'instant de la fraction : elle ne se fait plus durant l'*Agnus Dei*, comme l'avait voulu Sergius, instituant ce chant si bien adapté : la fraction s'accomplit durant la prière secrète *Libera nos*, qui n'est pas faite pour l'accompagner. Durant cette prière, le prêtre brise en deux la grande hostie, puis détache d'une des moitiés un fragment qu'il laisse ensuite tomber dans le calice.

Il faut que la piété chrétienne s'attache, pour ainsi dire sans appui sensible, à la signification émouvante du vieux rite, hérité du Sauveur. Fixons du regard intérieur, même si nous ne pouvons le voir, le corps du Christ. Le voilà rompu sur l'autel, comme le Sauveur l'avait rompu à la cène, comme il l'offrit brisé sur la croix. Laissons monter de nos cœurs à nos lèvres la prière de Sergius : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.*

P. Paris.

FRANÇAISES. — On signalera, sous ce titre, deux groupements des plus intéressants.

I. Ligue des Femmes françaises. — Fondée à Lyon, le 29 septembre 1901, cette ligue exerce son action sur presque toute la France. *Paris charitable, bienfaisant et social* (Office central des œuvres de bienfaisance), Paris, 1921, p. 98, parle d'elle en ces termes : « Se tient au-dessus de tous les partis politiques et s'attache à grouper les âmes de zèle, à les révéler à elles-mêmes, les unes aux autres et à les enrôler dans la prière et l'action pour le relèvement de la patrie. Organise conférences, catéchismes, pèlerinages, retraites. Distribue tracts et bons journaux. Cherche à empêcher la désertion des campagnes en organisant le travail à domicile et en créant des ouvroirs. Crée des centres d'éducation ménagère. » L'insigne de la ligue est une médaille représentant à l'avers le cœur de Jésus et au revers une tête de Vierge. Son organe officiel est le bulletin mensuel *Appel à la France chrétienne*. Elle a son siège à Lyon, 18, rue de l'Abbaye-d'Ainay. Son bureau de Paris est 15, rue Duguay-Trouin, VI^e^ arr.

II. Ligue patriotique des Françaises. — Cette ligue, qui date également de 1901 et dont sainte Jeanne d'Arc est la patronne, a son siège et son secrétariat central 368, rue Saint-Honoré, Paris (1^er^). Voici comment elle se définit elle-même dans son *Écho-programme* :

La L. P. D. F. est une association nationale créée pour protester contre l'injustice, réagir contre l'indifférence, défendre et revendiquer les libertés religieuses par tous les moyens d'action à la portée des femmes. Elle est conforme à la loi du 1^er^ juillet 1901.

La Ligue est un *groupement d'union* où se rencontrent toutes les femmes de bonne volonté, quelle que soit leur situation sociale, désireuses de travailler pour la même fin dans une estime et une sympathie mutuelles.

Elle est un *groupement de formation* qui cherche à susciter une élite capable d'apostolat.

Elle est un *groupement d'action* pour travailler à l'éducation populaire et orienter vers des œuvres opportunes au point de vue religieux ou social.

En résumé, elle est l'*organisation* de *toutes les bonnes volontés féminines pour l'action catholique.*

On ne compte pas moins de 600 000 ligueuses répandues actuellement dans toute la France. Le Conseil central maintient l'unité d'esprit : par le *Petit Écho* qui partout porte le même enseignement, par les tournées de conférences qui réchauffent le zèle des comités, par les congrès généraux qui stimulent et orientent leur activité. L'emblème de la Ligue est la « Marguerite ». La cotisation minimum annuelle est de un franc par adhérente.

Peuvent être membres de la Ligue toutes les Françaises de religion catholique qui adhèrent au programme de défense des libertés religieuses et versent une cotisation. Les dizainières sont choisies parmi celles des adhérentes qui non seulement veulent la défense des libertés religieuses, mais qui accomplissent elles-mêmes leurs devoirs de chrétiennes et sont résolues à se faire les apôtres de la Ligue et à entraîner ses adhérentes au bien.

Partout où elle existe, la Ligue peut organiser des Sections de Jeunes; celles-ci auront leur vie propre, bien qu'étant reliées aux comités de la Ligue. Adhérentes et dizainières, également; de même, cotisation minimum de un franc, qui donne droit à la carte de ligueuse, au port de la « marguerite » et à la *Page des Jeunes* (publication mensuelle spécialement rédigée pour les Jeunes et remplaçant pour elles le *Petit Écho*).

Parmi les œuvres recommandées par la Ligue, on cite : les œuvres de formation religieuse (catéchismes, patronages, cercles d'étude, etc.); les œuvres sociales (mutualités, syndicats, écoles ménagères, garderies, etc.); les œuvres de propagande (diffusion de la presse, conférences, bibliothèques populaires, etc.).

Citons encore ces lignes de l'*Écho-programme* :

La Ligue, par son organisation nationale, déborde la paroisse, et c'est sa force. Mais, par son esprit et son action, elle est nettement paroissiale. Les ligueuses ont pour mot d'ordre de devenir « les humbles et dévouées auxiliaires du clergé. » Elles doivent toujours prendre conseil du curé de la paroisse et ne rien entreprendre sans son autorisation.

La création d'un Comité de la Ligue mettra une nouvelle force au service de la paroisse et, loin de nuire aux œuvres existantes, favorisera leur développement.

J. Bricout.

1. FRANCE (**Anatole Thibault**, dit) naquit à Paris en 1844. Son père, libraire catholique et royaliste, lui fit faire ses études classiques au collège Stanislas. Il en sortit foncièrement impie malgré tout le zèle de ses professeurs. Sans doute les « bouquins » que vendait son père et qu'il lisait en cachette, y étaient-ils pour quelque chose. En 1873, il publia son premier recueil de poésies : *Les poèmes dorés;* en 1876, *Les noces corinthiennes*. Cela était habilement composé, mais respirait la haine du Christ et la sensualité brutale d'un païen de la décadence. Depuis, A. France n'a plus écrit en vers, mais il s'est bien rattrapé en prose. Il laisse une vingtaine de romans, quatre volumes de critique littéraire, deux volumes de critique politique, deux comédies, de nombreux discours socialistes, anticléricaux, voire anarchistes, enfin une *Histoire de Jeanne d'Arc* en deux volumes. En 1896, A. France fut élu membre de l'Académie française. Il est mort le 12 octobre 1924. Le gouvernement de la République lui a fait des funérailles magnifiques, et les journalistes ont taillé, en son honneur, leur plus belle plume.

Cela était bien mérité. D'abord en ce qui concerne le gouvernement de la République, il est certain que si A. France le tenait en profond mépris, comme il appert du *Livre de mon ami*, des *Dieux ont soif* et de ses confidences à des amis, pourtant il a servi sa politique anticléricale de tout son pouvoir et en-

fin il a puissamment aidé Combes et Jaurès à désarmer la France devant l'Allemagne menaçante. Cela valait bien des funérailles nationales. Quant aux journalistes, il leur était impossible de ne rien dire et difficile d'aller à l'encontre d'une opinion publique savamment cuisinée. D'autant qu'il y a d'exquises qualités de style chez A. France, des finesses et des grâces qui feront toujours le régal des lettrés et les empêcheront, pour la plupart, de porter sur le fond de l'œuvre un jugement équitable et sévère. Ils auraient trop peur de passer pour des béotiens devant ce modèle achevé de la beauté païenne et attique.

Car France fut avant tout un grec et un païen : un grec épris des belles formes d'art, de discours subtils, d'ironie savante, de contes ingénieux et malpropres; c'est par cette malpropreté que le grec donnait la main chez lui au païen avide de jouissances, ennemi de toute contrainte, négateur obstiné de toute certitude gênante, au païen qui mettait son idéal de bonheur dans la volupté du moment présent et se riait des lendemains où la chair ne serait plus là pour s'épanouir sous les caresses passionnées. En tant que grec et en tant que païen, A. France n'admettait d'autres vérités démontrées que la réalité des sensations voluptueuses et la beauté des griseries intellectuelles. Son esprit était si subtil qu'il est passé au travers de tous les systèmes et de toutes les idées sans pouvoir s'arrêter nulle part. Il est d'ailleurs passé si vite qu'il n'a eu le temps que d'apercevoir les objections possibles et de les formuler avec le sourire aimable d'un homme supérieur et sûr de son fait. Aussi, *Le Jardin d'Épicure* (1896), *Thaïs* (1890), *La Rôtisserie de la reine Pédauque* (1893), *Les opinions de Jérome Coignard* (1893), *L'orme du Mail* (1897), *Le mannequin d'osier* (1897), *L'anneau d'améthyste* (1897), *M. Bergeret à Paris* (1901), pourraient-ils s'intituler : manuels du parfait sceptique à l'usage des gens d'esprit qui ont horreur d'étudier à fond quoi que ce soit et envie de plaisanter sur tout. Sa *Vie de Jeanne d'Arc* serait à ranger sous la même rubrique. Elle a mis en fureur les véritables historiens; cela n'a pas empêché M. Lanson de décréter gravement qu'elle était un chef-d'œuvre. Il a oublié, c'est vrai, d'ajouter que c'était un chef-d'œuvre d'impudence et d'escamotage de textes, mais on ne pense pas à tout ! Dans *Le lys rouge* (1894), il a chanté la volupté et sali tant qu'il a pu l'idée religieuse. Il a récidivé dans *Les dieux ont soif* (1912), en y ajoutant une âpre et brutale satire de l'idéal révolutionnaire. Dans *L'Étui de nacre* (1892), *Le Puits de Sainte-Claire* (1895), *Sur la pierre blanche* (1905), il a attaqué le Christ et s'est moqué de l'Église. Enfin, dans ses derniers livres, *L'Ile des Pingouins* (1908), *La révolte des Anges* (1914), etc., il s'est livré à des fantaisies si extravagantes que les gens d'honnête vertu et de sens rassis ont renoncé à comprendre et se sont refusés à le suivre. Il leur a fait l'effet d'un vieux singe lubrique à demi détraqué. Plusieurs même de ses fervents admirateurs ont été éberlués par cette littérature ordurière et aussi par l'éclatante conversion de France aux théories les plus subversives. Ils se sont demandé comment un homme si intelligent pouvait tomber si bas et s'acoquiner avec des politiciens parfaitement incapables de goûter le charme délicat, la finesse aristocratique de sa pensée et de son style. C'est qu'ils n'ont pas compris que tout chez A. France se résume en deux sentiments : la haine du Christ et de la civilisation chrétienne, — une haine inextinguible, atroce, inexpiable, — et l'amour forcené du plaisir sensuel. Tout part de là, tout y aboutit. C'est pourquoi il n'hésite pas à s'allier aux révolutionnaires, aux communistes, aux anticléricaux, de toute nuance et de tout acabit; il les méprise certes, mais il espère qu'ils démoliront enfin la vieille cité chrétienne dominée par l'odieuse Croix.

C'est pourquoi, la pitié, sentiment chrétien, s'il en fut, sentiment qui n'éclôt que dans les âmes pures et droites, la pitié est absente de son œuvre. C'est pourquoi il professe à l'égard de la femme un profond mépris, une espèce de haine qui n'exclut pas le désir, loin de là ! Toutes ses héroïnes, je crois bien, sont bêtes et sensuelles. Son idéal, c'est l'antique cité païenne où un petit nombre d'aristocrates intelligents et forts goûtaient des plaisirs tour à tour exquis et violents, cependant que d'obscurs et vils esclaves assuraient leur tranquillité par un travail sans merci et que des troupes harmonieuses de belles filles ne songeaient qu'à leur procurer des voluptés plus raffinées. Aussi les démocrates ont-ils vanté son amour de l'humanité, son amour du peuple, et proposé ses théories comme des idées avancées !

Plus intelligente, plus équitable, plus humaine surtout, l'Église a mis tous ses livres à l'*Index* (décret du 31 mai 1922). Comme l'a très bien dit *L'Ami du Clergé* (11 décembre 1924), c'est l'œuvre « du pire destructeur qu'ait connu notre âge, qu'ait connu notre littérature. »

Léon Jules.

2. FRANCE (AME DE LA). — On ne s'attardera pas à rappeler ici les innombrables éloges que la papauté, depuis quinze siècles, décerna à la France et à l'Église de France : « fils aînés de l'Église », *nobilissima Gallorum gens*, etc. En ces dernières années, Léon XIII, Pie X et leurs successeurs nous les ont prodigués comme à l'envi. Ces louanges se retrouvent dans d'autres articles de ce dictionnaire. On se bornera à citer deux documents particulièrement capables de nous donner l'intelligence de l'âme française.

1° Lacordaire, *Discours sur la vocation de la nation française*, prononcé à Notre-Dame de Paris, le 11 février 1841, pour l'inauguration de l'ordre des frères prêcheurs en France, *Œuvres du R. P. H.-D. Lacordaire*, Paris, 1914, t. IX, p. 199-221. L'illustre dominicain présente nôtre pays comme « le peuple à qui l'Église doit le plus dans le passé, et de qui elle peut attendre davantage dans l'avenir. » Il rappelle comment, par le baptême de Clovis, la vaillance de Charles-Martel et de nos croisés, la Ligue, « nous avons vaincu Arius, Mahomet, Luther. » La France a généreusement répondu à sa vocation : *gesta Dei per Francos*, et si, après avoir été le chevalier du Christ, elle semble être devenue, à certaines heures, le soldat de la Révolution, c'est que, pouvons-nous dire, dans la Révolution elle-même, elle aperçoit surtout les nobles idées du droit et de la justice pour tous, individus et peuples. Lacordaire ne dissimule pas nos égarements. Mais notre esprit d'apostolat, notre charité, la multiplication de nos instituts religieux, d'autres symptômes encore de guérison, tout lui fait espérer que la parole prononcée, dès 1795, par Joseph de Maistre se réalisera : « L'esprit religieux n'est pas éteint en France, il y soulèvera des montagnes, il y fera des miracles. »

2° Georges Goyau, *Histoire de la Nation française*, t. VI, *Histoire religieuse*, Paris, 1922. Dans tout le volume, l'éminent historien s'applique, en homme de science et en homme de foi, à mettre en relief ce qui inspire et anime l'âme française.

Sa foi lui montrait comme le fond même du catholicisme son caractère universel. Il s'est complu à faire voir que la France a toujours conçu la religion comme une unité catholique. « Les deux premiers siècles de notre ère implantent en Gaule la foi au

Christ, mort pour tous les hommes; et tout de suite, en Gaule, surgit un homme d'Église pour sauvegarder et sanctionner le caractère universel du christianisme en se tournant vers Rome : c'est l'oriental Irénée, évêque de Lyon. L'Orient et Rome, un instant, sont en délicatesse : il intervient, il les rapproche. Travailler à l'unité de l'Église, enrayer ou combattre tout ce qui peut la morceler, tel sera toujours le rôle de la France religieuse... Des heures viendront où l'attachement de l'Église gallicane pour l'idée de nationalité sera parfois dénoncé comme un péril pour l'unité chrétienne. Interprétation trop rapide, trop facilement alarmée !... Susceptibles nous sommes, à travers l'histoire, si nous croyons sentir notre autonomie nationale menacée; et susceptibles nous sommes si la cohésion religieuse nous paraît en péril. Il y a crise lorsque ces deux susceptibilités sont en lutte; notre conscience n'est sereine que lorsque l'une et l'autre sont satisfaites. » Même la Réforme française, même les cultes révolutionnaires, même la religion de l'Humanité aspirent à l'universalisme. « Chez les druides qui pressentent et préparent, et chez Irénée qui révèle; chez Calvin qui « proteste », et chez Comte qui nie, même souci de l'universel. N'est-ce pas, demande M. Goyau, un des traits les plus frappants du génie religieux de la France ? » P. 617-619.

« De là, continue notre historien, l'essor de nos vertus d'apostolat. Pour servir l'idée, pour servir la puissance spirituelle dans laquelle cette idée s'incarne, l'âme française est agile, et elle est ardente. » C'est sur le sol de France que commencèrent de devenir réalité les rêves de tous les fondateurs d'ordres, même allemands ou espagnols, qui voulurent rayonner sur l'univers. S'agit-il de réformer l'Église universelle ? C'est en France que les papes trouvent les hommes et les institutions nécessaires. Rappelons-nous les clunisiens, et l'admirable saint Bernard, et encore tous nos grands réformateurs du XVII^e^ siècle. D'un bout à l'autre de notre histoire, redisons-le, nous avons été les chevaliers de l'Évangile. « Clovis vainqueur de l'arianisme, Martel vainqueur de l'Islam, Charlemagne vainqueur du paganisme germanique, eurent avant les croisades des allures de croisés... Au delà des mers, près de deux siècles durant, l'épée française sert la croix. L'histoire de la France missionnaire, jadis inaugurée par les Martin, les Victrice et les Boniface, se rouvre avec saint Louis : histoire singulièrement remplie et qu'au XX^e^ siècle encore chaque jour enrichit; histoire qui s'entremêle à celle de nos voyages d'exploration, à celle de nos vastes entreprises de colonisation. » P. 619, 620.

Écoutons enfin M. Goyau signaler le grand « esprit de charité » dont est imprégnée la religiosité française, et qu'appellent « notre besoin d'une religion universelle et notre ambition de la rendre effectivement universelle par notre prosélytisme. » « D'âge en âge, observe-t-il, nous voyons notre théologie subir les assauts successifs d'un certain rigorisme, et toujours y résister. » Notre esprit de charité « s'étend aux générations de païens qui vécurent avant le Christ. Nulle part autant qu'en France on ne fut enclin à célébrer leurs « vertus naturelles » , à faire s'illuminer, des lumières mêmes de leur « raison naturelle », les avenues qui menaient au christianisme, à concevoir et à réaliser une culture dans laquelle se fondraient en une harmonie féconde l'antiquité païenne et l'Évangile chrétien, l'apport humaniste et le message divin; et ce fut la grandeur de notre XVII^e^ siècle d'être le fruit de cette culture. » De tout temps, « nos hommes d'Église aiment dessiner les ponts-levis par lesquels les brebis errantes pourront retrouver l'accès de l'Église universelle. » Saint Martin, saint Bernard, les prélats du temps des Dragonnades et d'autres, sans être des « libéraux », n'admettaient pas que la violence brutale, surtout la peine de mort, fût employée comme moyen de conversion ou comme châtiment de l'erreur. Aux chrétiens d'Orient, aux Réformés, aux Israélites, nous tendons une main pacifique et nous cherchons à les acheminer vers Rome. « Rome connaît notre largeur de charité; et, loin de la tenir en suspicion, elle lui fait appel, elle s'en sert. » P. 621, 622.

« Je veux habituer tous les habitants chrétiens, musulmans, juifs et idolâtres, à me regarder comme leur frère, le frère universel. Ils commencent à appeler la maison la Fraternité (la *Khaoua* en arabe) et cela m'est doux. » Ainsi écrivait sur son journal, en juillet 1920, un ancien officier français, devenu ermite dans une oasis saharienne, le trappiste Charles de Foucauld [voir FOUCAULD]. Et jusqu'en 1916, jusqu'à l'heure d'un assassinat qui ressemble beaucoup à un martyre, il fut missionnaire de Dieu, missionnaire de l'idéal. Que cette parole de bonté, ajoute, M. Goyau, p. 625, soit le mot final de cette *Histoire religieuse de la France.* »

J. BRICOUT.

FRANCE (ÉVÊCHÉS DE) par provinces ecclésiastiques.

Abréviations : arch. = archevêché; év. = évêché; S. S. = dépendant du Saint-Siège.

AIX, arch.
- Ajaccio, év.
- Digne, év.
- Fréjus, év.
- Gap, év.
- Marseille, év.
- Nice, év.

ALBI, arch.
- Cahors, év.
- Mende, év.
- Perpignan, év.
- Rodez, év.

AUCH, arch.
- Aire, év.
- Bayonne, év.
- Tarbes-Lourdes, év.

AVIGNON, arch.
- Montpellier, év.
- Nîmes, év.
- Valence, év.
- Viviers, év.

BESANÇON, arch.
- Belley, év.
- Nancy, év.
- Saint-Dié, év.
- Verdun, év.
- Metz, S. S.
- Strasbourg, S. S.

BORDEAUX, arch.
- Agen, év.
- Angoulême, év.
- Luçon, év.
- Périgueux, év.
- Poitiers, év.
- La Rochelle, év.
- Guadeloupe, S. S.
- Saint-Pierre, S. S.
- Saint-Denis, S. S.

BOURGES, arch.
- Clermont, év.
- Le Puy, év.
- Limoges, év.
- Saint-Flour, év.
- Tulle, év.

CAMBRAI, arch.
- Arras, év.
- Lille, év.

CHAMBÉRY, arch.
- Annecy, év.
- Saint-Jean-de-Maurienne, év.
- Tarentaise, év.

LYON, arch.
- Autun, év.
- Dijon, év.
- Grenoble, év.
- Langres, év.
- Saint-Claude, év.

PARIS, arch.
- Blois, év.
- Chartres, év.
- Meaux, év.
- Orléans, év.
- Versailles, év.

REIMS, arch.
- Amiens, év.
- Beauvais, év.
- Châlons-sur-Marne, év.
- Soissons, év.

RENNES, arch.
- Quimper, év.
- Saint-Brieuc, év.
- Vannes, év.

ROUEN, arch.
- Bayeux, év.
- Coutances, év.
- Évreux, év.
- Séez, év.

SENS, arch.
- Moulins, év.
- Nevers, év.
- Troyes, év.

TOULOUSE, arch.
- Carcassonne, év.
- Montauban, év.
- Pamiers, év.

TOURS, arch.
- Angers, év.
- Laval, év.
- Le Mans, év.

Nantes, év.
ALGER, arch. — Oran, év.
Constantine, év. — CARTHAGE, arch.
PONDICHÉRY, arch.
Soit : 20 archevêchés et 75 évêchés.

N. B. — *Les chiffres de la population sont donnés d'après la statistique de 1924. Pour la plupart des diocèses, il est difficile de dire sur ces chiffres quel est le nombre de catholiques.*

Aix, archevêché. Bouches-du-Rhône, moins Marseille. — Suffragants : *Ajaccio, Digne, Fréjus, Gap, Marseille et Nice.* — L'origine remonte peut-être au Ier siècle avec saint Maximin; cependant la liste épiscopale n'est bien établie qu'au Ve. Le titre d'archevêché date du VIIIe. On relève, dans la liste, un saint Armentaire (vers 452), un saint Basile († 472); plusieurs cardinaux; de Boisgelin de Cicé émigra en 1791; au XIXe siècle, Mgr Gouthe-Soulard († 1900). Célébrités originaires du diocèse : S. Eucher de Lyon (Ve s.); S. Elzéar de Sabran (XIVe s.); de Mazenod, évêque de Marseille; cardinal Guibert, archevêque de Paris (XIXe s.).— 203 000 habitants, 10 cures 1re classe, 13 2e classe, 106 succursales. Grand et petit séminaires, école libre du Sacré-Cœur à Aix, institution Saint-Étienne à Arles. Les sœurs de saint Thomas de Villeneuve ont à Aix leur maison mère. — En 1822, ont été ajoutés à Aix les titres d'*Arles*, siège d'une très grande importance au Ve siècle; d'*Embrun*, dont le territoire fait aujourd'hui partie du diocèse de Gap.

AJACCIO, évêché, Corse. — Faute de documents on ne saurait dire s'il remonte au IIe ou au IIIe siècle. Le premier évêque connu est Évandre ab Ursino (vers 313); l'histoire du diocèse ne commence qu'au Ve siècle : un peu plus tard on trouve un Léon de Corse correspondant de saint Grégoire le Grand. L'île entière eût jusqu'à huit diocèses : *Accia, Aleria, Marianna, Nebbio, Sagone, Tomino, Ajaccio*, un huitième dont le siège n'est pas connu. — 281 959 habitants, 52 doyennés, 420 paroisses; grand et petit séminaires.

DIGNE, évêché, Basses-Alpes. — Ses fondateurs, Domnin et Vincent, vinrent d'Afrique au IVe siècle; il fut placé sous la métropole d'Embrun. Dans la liste des évêques on rencontre deux cardinaux : Guillaume d'Estouteville, de 1439 à 1445; Forbin Janson, de 1664 à 1668; le titulaire en 1790, François du Mouchet de Villedieu, refusa de démissionner en 1801 et mourut à Paris en 1823. Mgr Sibour, au XIXe siècle, occupa ce siège avant d'être archevêque de Paris. Les célébrités du diocèse sont saint Mayeul, abbé de Cluny († 994), le bienheureux Gérard, hospitalier de Jérusalem († 1120), saint Jean de Matha († 1213). — 107 231 habitants, 34 doyennés, 349 paroisses. Grand séminaire. Institution libre de l'Immaculée Conception à Digne; collège Saint-Vincent de Paul à Anno. Les sœurs de la Sainte Enfance et les sœurs de la Doctrine chrétienne ont leur maison mère à Digne; les Cisterciennes à Reillanne. — Depuis 1916, l'évêque ajoute à son titre ceux de Riez et Sisteron. *a) Riez*, évêché du Ve siècle, supprimé en 1801 : parmi ses titulaires, il compta saint Maxime de Lérins († 460); Fauste (vers 485), entaché de semipélagianisme. *b) Sisteron*, du Ve siècle, jusqu'en 1801. Contestations avec Forcalquier. De plus, sur le territoire de ce diocèse, se trouvent les anciens évêchés de *Glandèves* et de *Senez*, arrondissement de Castellane.

FRÉJUS, évêché, Var. — Fondé au IVe siècle, ce siège compte parmi ses titulaires deux saints du nom de Léonce, un saint Auxilius. Le cardinal Fleury, ministre sous Louis XV, fut évêque de Fréjus de 1698 à 1715. L'évêché fut supprimé en 1801 et rétabli en 1823. Aux îles de Lérins qui en dépendent il y eut une abbaye célèbre. — 324 684 habitants, 28 doyennés, 150 succursales. Grand séminaire à Fréjus, petit séminaire à Hyères; institution Sainte-Marie à La Seyne; école de théologie pour les missions à Saint-Maximin; externat Saint-Joseph à Toulon; institution Saint-Joseph à La Navarre par La Crau. Ont leur maison mère à Draguignan, les sœurs de l'Enfance de Jésus et de Marie ou de N.-D. de Miséricorde. — En 1853, a été ajouté le titre de *Toulon*, ancien évêché qui aurait été fondé, dit-on, par Cléon, compagnon de saint Lazare : il fut supprimé en 1801.

GAP, évêché, Hautes-Alpes. — Fondé peut-être au Ier siècle par saint Démétrius : cependant la liste des évêques ne commence qu'au Ve siècle; on y lit les noms des saints Tigre, Remedius, Tégide, Constantin (vers 430), Constance († 529), Mgr Depéry, qui siégea de 1834 à 1861, a laissé une *Histoire hagiologique du diocèse*. De 1802 à 1822, l'évêché avait été réuni à celui de Digne. — 109 510 habitants, 6 cures de 1re classe, 21 de 2e classe, 21 doyennés, 218 succursales. Grand séminaire à Gap; petit séminaire à Serres. Une apparition à la vénérable Benoîte Rencurel a donné naissance au pèlerinage de Notre-Dame du Laus. Ont leur maison mère dans le diocèse les sœurs de la Providence, détachées de Portieux en 1823; les sœurs de Saint-Joseph, fondées en 1837; celles du Saint-Cœur de Marie, en 1835. — *Embrun*, dont le titre est rattaché à celui d'Aix, appartient néanmoins au diocèse de Gap.

MARSEILLE, évêché (arrondissement et ville). — Les traditions provençales attribuent la fondation à saint Lazare le ressuscité, Ier siècle : cependant, la liste régulière des évêques commence seulement en 314 avec Orèse. A signaler le vénérable J.-B. Gault, oratorien († 1643); de Belsunce († 1755); le siège, supprimé en 1801, fut rétabli en 1824; au XIXe siècle, de Mazenod, fondateur des Oblats de Marie, J.-B. de Belloy mort presque centenaire sur le siège de Paris, le cardinal Andrieu transféré à Bordeaux. Depuis 1851, l'évêque a le *Pallium*. Vers 415, Jean Cassien fonda la célèbre abbaye de Saint-Victor; Pierre de Montlaur († 1229) ouvrit la première chapelle de Notre-Dame de la Garde. — 416 341 habitants, 11 doyennés, 82 paroisses dont 23 pour la ville de Marseille; grand et petit séminaires. Pensionnat du Sacré-Cœur et école ecclésiastique à Marseille; école libre de Provence à Saint-Geniès. Ont pris naissance à Marseille, les capucines et religieuses de la Visitation en 1623; les sœurs de l'Intérieur de Jésus et de Marie en 1851; sœurs de Marie Immaculée (institution des jeunes aveugles), sœurs de Notre-Dame de Compassion, sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition.

NICE, évêché, Alpes-Maritimes. — Fondé vers 235 le siège a compté quelques saints : Bassus († 253), Pontius († 261), Valérien (vers 455), Duthérius tué par les Vandales en 483, Siacrius († 787). Il a appartenu à l'Italie jusqu'en 1860; Mgr Balaïn, mort à Auch, a été le premier évêque de Nice d'origine française. — 356 338 habitants, 32 doyennés, 190 succursales. Grand séminaire à Nice, petit séminaire à Notre-Dame de Laghet, près Nice; école Masséna à Nice; institut Stanislas à Cannes; école Saint-Pierre (Don Bosco), à Nice. — A ce siège ont été rattachés les anciens évêchés : d'*Antibes-Grasse* : en 1636, Antoine Godeau occupa ce siège d'où il passa à celui de Vence; de *Vence :* le siège fondé au IVe siècle avait été réuni à Grasse de 1432 à 1644; de *Cimiez :* ce siège n'eut qu'une existence éphémère de 439 à 554.

Albi, archevêché, Tarn. Suffragants : *Cahors, Mende, Perpignan* et *Rodez*. — Fondé peut-être au IIe ou au IIIe siècle par saint Clair, africain envoyé

par saint Anaclet. La liste régulière des évêques ne commence qu'au VIe siècle, on y nomme saint Sauve ou Salvy († vers 584), des cardinaux comme Antoine Du Prat (†1535), Joachim de Bernis (†1794). Le siège fut érigé en archevêché l'an 1676, supprimé en 1801 rétabli en 1822. — En 475, saint Eugène de Carthage, relégué à Albi, aurait fondé le premier monastère des Gaules. Au XVe siècle, on découvrit au *Vieux Viancium* de nombreux corps saints que l'on transféra à la cathédrale, on y joignit les restes de sainte Cécile, apportés, dit-on, de Rome. Depuis ce temps, sainte Cécile est patronne du chapitre et de la cathédrale. — Sur une population de 324 090 habitants, on compte environ 10 000 protestants. Il y a 48 doyennés, 6 cures de 1re classe, 43 de 2e classe, 452 succursales. Grand séminaire à Albi, petit séminaire à Saint-Sulpice la Pointe; école Sainte-Marie à Albi; institution Saint-Étienne à Valence; école de Barral à Castres; institution Saint-Michel à Gaillac. Sorèze, célèbre école des bénédictins de Saint-Maur, fut réouverte par Lacordaire, elle est actuellement un établissement ecclésiastique. — Ont été réunis à ce siège les anciens évêchés de : 1° *Castres*, de 1317 à 1801; de Barral, un des derniers évêques, fonda en 1760 les sœurs de la Présentation de Notre-Dame; il y a de plus à Castres la maison mère des sœurs de l'Immaculée-Conception; les sœurs de la Croix, à Lavaur; les sœurs du Sacré-Cœur de Jésus à Valence d'Albigeois; et 2° de *Lavaur*, où Fléchier fut évêque en 1685.

Cahors, évêché, Lot. — Le pays, évangélisé, dit-on, par saint Martial, eut pour premier évêque saint Genou *(Genulfus)* vers 250, puis les saints Ursicin (†588), Didier (†654), Ambroise (date incertaine) comme titulaires. Alain de Solminihac (†1659), honoré comme vénérable, fonda le séminaire, un hôpital, un orphelinat. Sont nés dans ce diocèse : Jacques Duèze, devenu pape sous le nom de Jean XXII (†1334); Jean de la Barrière (†1600), fondateur des Feuillants, On y voit le sanctuaire de *Roc Amadour*, pèlerinage auquel une tradition donne pour origine le séjour du Zachée de l'Évangile. — 210 200 habitants, 29 doyennés, 4 cures de 1re classe, 29 de 2e classe, 467 succursales. École supérieure de théologie, à Cahors; petit séminaire à Gourdon.

Mende, évêché, Lozère. — Fondé peut-être au Ier siècle par saint Sévérien, un disciple de saint Martial. Parmi ses titulaires, on signale saint Privat, martyr, et saint Firmin à des dates indécises, saint Hilaire (†535), plusieurs cardinaux dont Julien de la Rovère, devenu le pape Jules II (†1503), un liturgiste, Guillaume Durand († vers 1296), Hyacinthe Serroni, dominicain, qui fonda le collège et le séminaire. L'évêque fut longtemps seigneur temporel du Gévaudan. Guillaume de Grimoald, devenu pape sous le nom d'Urbain V, était né à Mende. — 128 016 habitants, 28 doyennés, 4 cures de 1re classe, 22 de 2e classe, 189 succursales. — École de théologie à Mende; institution Notre-Dame à Mende; institution Notre-Dame de la Carce à Marvéjols; institution du Sacré-Cœur à Langogne. Les sœurs de la Providence de Mende ont leur maison mère en cette ville.

Perpignan, évêché, Pyrénées-Orientales. — Primitivement à Elne, d'où le nom latin *Elnensis*, le siège eût pour premier titulaire connu, Domnus († vers 571); il y a plusieurs cardinaux dans la liste des évêques. En 1602, Clément VIII transféra le siège à Perpignan. Celui-ci fut supprimé en 1802, rattaché à Carcassonne, rétabli en 1817. Le plus marquant de ses titulaires au XIXe siècle, fut Mgr Gerbet (†1864). En 1349, Pierre IV d'Aragon avait doté la ville d'une Université. — 210 805 habitants, 22 doyennés, 2 cures de 1re classe, 24 de 2e classe, 197 succursales. École supérieure de théologie et école libre du Sacré-Cœur à Perpignan; institution Saint-Louis de Gonzague à Perpignan. Les sœurs du Très-Saint-Sacrement ont leur maison mère dans cette ville.

Rodez, évêché, Aveyron. — Une tradition donne saint Martial comme fondateur, avant saint Amans (IVe siècle), le premier titulaire connu. Quelques évêques sont saints comme Quintien († vers 527), Dalmace (†580); d'autres s'illustrèrent dans la suite, comme Hugues de Rodez (†1214), le bienheureux François d'Estaing (†1529), Abelly (†1691), le biographe de saint Vincent de Paul. Le siège, supprimé en 1802, fut rétabli en 1823; il eut au XIXe siècle le cardinal Bourret. Célébrités originaires du diocèse : assez nombreuses, telles le philosophe chrétien de Bonald (†1840), le cardinal du même nom, archevêque de Lyon (†1870), de Frayssinous, évêque, ministre et académicien, Mgr Affre. — 360 448 habitants, 6 cures de 1re classe, 45 de 2e classe, 617 succursales. Institut de théologie à Rodez; institution libre Saint-Joseph à Rodez et à Villefranche; collège Saint-Michel à Belmont; école libre de Saint-Gabriel à Saint-Affrique; école apostolique des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) à Saint-Laurent-d'Olt; institution libre de l'Immaculée Conception à Espalion; institution des Sacrés-Cœurs à Graves, près Villefranche; institution Sainte-Marie à Rodez. Fournit de nombreuses vocations aux diverses congrégations religieuses. L'institut de la Sainte-Famille a pris naissance à Villefranche-du-Rouergue, en 1819. — On a rattaché à Rodez, le titre de *Vabres*, qui a eu des évêques de 1317 à la Révolution : le plus célèbre est Isaac Habert (†1668).

Auch, archevêché. Gers. Suffragants : *Aire, Bayonne, Tarbes-Lourdes.* — Une tradition du XIIe siècle donne *Eauze* comme fondé avant le VIe siècle par saint Paterne. Saint Taurin, peu après, transfère le siège à Auch. Au IXe siècle, ce siège fut érigé en archevêché. Parmi les titulaires, on remarque saint Orens (†364), saint Austinde (†1068), deux cardinaux. A ce siège était attachée la primatie de Novempopulanie. Il fut supprimé en 1801. En 1822, on rétablit l'archevêché, mais non la primatie. Au XIXe siècle, Mgr Salinis (†1861). Saint Bertrand de Comminges, au XIIe siècle, était originaire d'Auch. — 221 088 habitants, 29 cures, 478 succursales. Grand et petit séminaires à Auch; école secondaire Saint-Nicolas à Gimont; école secondaire Saint-Taurin, à Eauze. Pensionnat Salinis à Auch. Les filles de Marie Immaculée ont leur noviciat à Auch. — L'archevêque ajoute à ses titres ceux de *Condom* et *Lombez*, deux monastères érigés en évêchés l'an 1317 (Bossuet eut le titre du premier quelques années; un de la Motte-Fénelon, le titre du second); de *Lectoure* de date plus ancienne, premier titulaire au Ve siècle.

Aire, évêché, Landes. — Ville formée aux dépens de Dax, elle a des origines chrétiennes obscures. Marcel est le plus ancien évêque qu'on lui connaisse, vers 500. Dans la liste on remarque les cardinaux Louis d'Albret (†1453), Pierre de Foix (†1490). Supprimé en 1801 et rattaché à Bayonne, le siège a été rétabli en 1823. — 288 902 habitants; 27 cures, 293 succursales. Grand séminaire à Poyanne; petit séminaire à Aire; institution Notre-Dame de Dax. — Le titre de *Dax* (ou *d'Acqs*, *Aquæ augustæ*), fondé vers 250, a un saint Vincent, martyr; on l'a rattaché à celui d'Aire. Dax est le diocèse d'origine de saint Vincent de Paul, né à Pouy près Buglose. — Les dominicaines ont une maison mère à Dax.

Bayonne, évêché, Basses-Pyrénées. — Une tradition la rattache au nom d'un saint Léon, martyr qui serait du IXe siècle et aurait restauré plutôt qu'implanté la foi dans le pays. Il n'y a aucun argument

décisif sur la date de fondation du siège. Parmi les titulaires, on trouve Christophe de Beaumont, mort archevêque de Paris (†1745); au XIXe siècle, Paul d'Astros, mort archevêque de Toulouse (†1830). — 420 339 habitants, 40 doyennés, 23 cures de 1re classe, 30 de 2e classe, 450 succursales. Grand séminaire à Bayonne; deux petits séminaires à Bel-Locq et à Nay; collège libre de l'Immaculée-Conception à Pau; école Saint-Joseph à Oloron; institution Moncade à Orthez; institution Saint-François à Mauléon; institution Saint-Joseph à Hasparren; école Notre-Dame à Bétharram. Les prêtres du Sacré-Cœur du bienheureux Garicoïts sont à Bétharram; les servantes de Marie ont à Anglet leur maison mère. Naquirent dans le diocèse le fameux abbé de Saint-Cyran (†1643); au XIXe siècle, le cardinal Lavigerie. — L'évêque joint à son titre les anciens de *Lescar*, dont les évêques jusqu'en 1789 présidèrent les États du Béarn; d'*Oloron*.

Tarbes-Lourdes, évêché, Hautes-Pyrénées. — Un saint Justin, de la fin du IVe siècle, est donné comme l'apôtre de ce pays, mais il n'est pas dit qu'il ait été évêque. La liste authentique des titulaires ne commence qu'en 506; on y trouve les noms d'un Montesquiou (†1175), de deux d'Armagnac (†1407 et †1427), de deux de Castelnau (†1539 et †1549). Le siège, supprimé en 1801, a été rétabli en 1823. — 206 105 habitants, 26 doyennés, 4 cures de 1re classe, 24 de 2e classe, 300 succursales. École de théologie à Tarbes; institution secondaire libre à Saint-Pé; collège ecclésiastique Jeanne d'Arc à Tarbes; collège Saint-Exupère à Arreau; collèges ecclésiastiques à Bagnères et à Bonnefont. Les sœurs de l'Immaculée-Conception ont leur maison mère à Lourdes. — Depuis 1912, le nom de Lourdes, en raison de sa célébrité, a été joint à celui de Tarbes; depuis 1917, le pallium a été accordé au siège, pour Lourdes seulement.

Avignon, archevêché, Vaucluse. Suffragants : *Montpellier*, *Nîmes*, *Valence* et *Viviers*. — Siège fondé par saint Ruf (IIIe siècle). La liste des titulaires a bien des obscurités : on y trouve les noms des saints Magne et Agricol; ce dernier est patron d'Avignon. Les papes, qui résidèrent de 1309 à 1378, eurent des administrateurs. Le siège fut érigé en archevêché l'an 1475 avec Julien de la Rovère, plus tard pape Jules II. Redevenu évêché en 1802, Avignon retrouve son titre d'archevêché en 1822. Les chanoines ont au chœur la *cappa* de laine rouge; en dehors, un camail noir bordé d'hermine blanche. — 238 656 habitants, 22 doyennés, 9 cures de 1re classe, 20 de 2e classe, 145 succursales. Grand et petit séminaires à Avignon. Collège Saint-Joseph à Avignon. A Bollène, sœurs de l'Adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement qui eurent treize religieuses guillotinées à Orange au moment de la Révolution ; elles ont été béatifiées en mai 1925. — Les principales célébrités ecclésiastiques sont le vénérable César de Bus, fondateur des doctrinaires (†1607); l'abbé Poulle, prédicateur (†1781); le cardinal Maury (†1817). — Les anciens évêchés rattachés à Avignon, sont ceux d'*Apt*, de *Carpentras*, de *Cavaillon*, d'*Orange* où se tinrent deux conciles célèbres, le second surtout en 529; de *Vaison*.

Montpellier, évêché, Hérault. — D'abord à *Maguelone*, puis à *Substantion*, enfin à *Montpellier* à partir de 1536. Sont à mentionner parmi les titulaires : Pierre Fenouillet prédicateur (†1652), François de Bosquet (†1676), Fournier (†1834), et de nos jours le cardinal de Cabrières (†1921) pendant 47 ans. Célébrités du diocèse : saint Maxentius (†515), qui fonda Saint-Maixent en Poitou; saint Benoît d'Aniane (†821), saint Guillem, fondateur de Gellone (†812), saint Gérard de Lunel (†1299), saint Roch (†1235). L'école de médecine remonte à 1220. Ont leur maison mère dans le diocèse, les sœurs Augustines de la Charité, à Béziers; les sœurs de Notre-Dame de Bon-Secours, les sœurs de Saint-Joseph de la Sainte-famille, à Montpellier. — 480 484 habitants, 14 cures de 1re classe, 29 de 2e classe, 310 succursales. École supérieure de théologie à Montpellier; école de la Trinité à Béziers; école Saint-François Régis à Montpellier; école libre de l'enclos Saint-François à Montpellier; école Saint-Benoît à Aniane. — A son titre, l'évêque ajoute ceux des anciens évêchés d'*Agde*, de *Béziers*, de *Lodève*, dont saint Fulcran fut titulaire au Xe siècle, de *Saint-Pons-de-Thomières*.

Nîmes, évêché, Gard. — L'Église existait certainement en cette ville l'an 389 où s'y tint un concile : saint Félix Ier (après 400) en fut peut-être le premier titulaire. Il faut noter dans la suite Bertrand de Languisel (†1323), demeuré fidèle à Boniface VIII dans la lutte avec Philippe le Bel; Fléchier, orateur et écrivain (†1710). Supprimé en 1802, le siège fut rétabli en 1821. Parmi ses titulaires au XIXe siècle, figurent Mgr Plantier (†1875), Mgr Besson (†1888). — 302 650 habitants, sur lesquels environ 100 000 protestants. 15 cures de 1re classe, 31 de 2e classe, 233 succursales. Grand séminaire à Nîmes; institution Saint-Félix à Beaucaire; collège Saint-Stanislas à Nîmes; collège de l'Immaculée Conception à Sommières; maison de l'Assomption, à Nîmes. A Nîmes, ont pris naissance les Assomptionnistes en 1845, sous le R. P. d'Alzon, les sœurs oblates de l'Assomption. — Depuis 1877, sont attachés à Nîmes les titres des anciens évêchés d'*Alais*, dont fut titulaire le cardinal de Bausset (†1829), et d'*Uzès*.

Valence, évêché, Drôme. — D'après une tradition du VIe siècle, le pays fut évangélisé par les saints Félix, Achillée et Fortunat, martyrs au IIIe siècle. L'histoire mentionne comme premier évêque saint Émilien, en 374. Le pape saint Léon Ier, en 450, fit de Valence un suffragant de Vienne. Parmi les titulaires, on trouve saint Apollinaire (†520), Saint Maxime II (†567); au XIXe siècle, Mgr Lyonnet, mort à Albi (†1865). — 227-808 habitants, 353 paroisses. Grand séminaire à Saint-Paul-trois-Châteaux. Institution Notre-Dame à Valence, institution Saint-Joseph à Roussas. Parmi les célébrités on compte saint Hugues de Grenoble (†1132), le bienheureux Humbert de Romans (†1277), Marie de Valence (†1648), Mgr Sibour (†1857). Ont pris naissance dans le diocèse, les sœurs Trinitaires de Valence en 1685, les sœurs du T.-S. Sacrement et les sœurs de sainte Marthe, à Romans, en 1715 et en 1815, etc. Les sœurs du Saint-Sacrement ont leur maison mère à Romans. — Au titre sont ajoutés ceux des anciens évêchés de *Die* et de *Saint-Paul-trois-Châteaux*.

Viviers, évêché, Ardèche. — Une charte du IXe siècle nous apprend que l'évêché fut fondé au IVe siècle à Aps d'abord, l'évangélisation du pays ayant été faite par saint Andéol (†208). Saint Auxone alla s'établir à Viviers vers 430, et après lui parut une suite de saints évêques, Lucius, Valère, Venant, Melanius... Arconce (VIe à IXe siècle). Le titulaire de 1791, de Lafont de Savine, fut l'un des quatre évêques de France qui firent défection. Le siège, supprimé et rattaché à Mende en 1801, fut rétabli en 1823. Les principaux évêques au XIXe siècle furent Mgr Bonnel (†1841). Guibert, mort archevêque de Paris, Bonnet (†1923). — 300 000 catholiques, plus environ 45 000 protestants : a beaucoup souffert de la guerre des Camisards. 5 cures de 1re classe, 32 de 2e classe, 334 succursales. Grand séminaire à Viviers, institution Saint-Miche à Aubenas. Institut du Sacré-Cœur à Annonay. Congrégations : sœurs de la Présentation à Bourg-Saint-Andéol; sœurs de la

Providence à Annonay; sept congrégations des sœurs de Saint-Joseph se distinguent par le nom de la localité où elles ont leur maison mère, Aubenas, Le Cheylard, Ruoms Saint-Félicien, Les Vans, Saint-Étienne de Lugdarès, Satillieu; les sœurs de Saint-Régis à Aubenas, etc. Pèlerinages : surtout La Louvesc, où le tombeau de saint François Régis attire de nombreux visiteurs.

Besançon, archevêché, Doubs, Haute-Saône, Belfort. Suffragants : *Belley*, *Nancy*, *Saint-Dié*, *Verdun*. Avant 1870, avait de plus *Metz* et *Strasbourg* (ceux-ci relevant directement du Saint-Siège). — On a attribué la fondation de cette église aux saints Ferréol et Ferjeux, envoyés par saint Irénée au IIe siècle; dès le IVe siècle, paraît-il, le siège fut érigé en archevêché; le premier évêque que l'histoire nous fait connaître, saint Célidoine (†vers 445), est moins ancien; apparaissent plus tard, saint Rothade (vers 624), Donat (†660), Claude de Salins (†693), Hugues de Salins (†1066) fondateur de la cité de ce nom ; A. de Grammont (†1698), adversaire du jansénisme. Après 1802, Le Coz, ancien constitutionnel, provoqua dans le diocèse une ardente opposition au Concordat; le cardinal Matthieu (†1875) fut, au concile du Vatican, un des opposants à la définition de l'infaillibilité — 658,636 habitants, 59 doyennés, 7 cures de 1re classe, 53 de 2e classe, 819 succursales Grand séminaire à Besançon; philosophie à Faverney, où eut lieu en 1608 le miracle des Saintes Hosties; institution Saint-Jean à Besançon ; école Saint-Colomban à Luxeuil ; école Montalembert à Maiches ; institution Sainte-Marie à Belfort. Signalons les sœurs de Charité fondées en 1799 à Besançon; les sœurs de la Divine Providence fondées en 1780 ; les filles de Saint-Jacques pour les malades; les sœurs de la Sainte-Famille à Besançon.

Belley, évêché, Ain. — D'après une tradition, le pays fut évangélisé par les saints martyrs Marcel et Valérien, compagnons de saint Pothin (IIe siècle). Cependant le premier évêque, Audax, serait seulement de 412. Parmi les titulaires, signalons : Vincent (vers 567) saint Hipolyte, abbé de Condat († 776), saint Anthelme († 1178), saint Arthaud († 1190); J. Pierre Camus († 1629), ami de saint François de Sales. Le siège supprimé en 1801 fut rétabli en 1822. Au XIXe siècle. Mgr Devie, Mgr Richard, plus tard cardinal archevêque de Paris. Célébrités : Saint Rambert, qui a donné son nom à une ville; l'ancienne abbaye de Brou dont l'église est une merveille; Trévoux, où les Jésuites fondèrent un « Journal » *vaste répertoire;* Ars, devenu un lieu de pèlerinage grâce à son saint curé. — 342 482 habitants, 5 cures de 1re classe, 31 de 2e, 404 succursales. Institut Saint-Anthelme (grand séminaire) à Belley; institution Lamartine à Belley; institution Saint-Pierre et école Saint-Nicolas à Bourg. Les frères de la Société de la Croix ont été fondés en 1824; ceux de la Sainte Famille en 1825; les sœurs de Saint-Joseph à Bourg, où est leur maison mère.

Nancy, évêché, Meurthe-et-Moselle. — Ce siège, ne datant que de 1777, a subi divers remaniements de territoire, mais a toujours conservé *Toul*, dont le titre lui est adjoint, et qui est d'origine bien plus ancienne : de saint Mansuy, 1er évêque de Toul, on a fait un disciple de saint Pierre, mais il appartient plutôt au IVe siècle. Dans la liste, on remarque les saints Auspice (vers 470), Epvre (lat. *Aper*, 505), Gérard († 994), Brunon qui fut pape sous le nom de Léon IX; enfin plusieurs cardinaux de la maison de Lorraine. Au XIXe siècle, Forbin Janson († 1844); Darboy, mort à Paris; Lavigerie et Foulon, devenus cardinaux sur les sièges d'Alger et de Lyon. L'évêque conserve le titre de primat de Lorraine et porte dans les cérémonies le *surhuméral* des évêques de Toul. — 503 810 habitants après la guerre, 29 doyennés, 486 succursales. Grand et petit séminaires, tous deux à Bosserville; institution de la Malgrange à Jarville et à Nancy; institution Saint-Pierre Fourier à Lunéville. Pont-à-Mousson eut autrefois une Université. Les frères de la Doctrine chrétienne furent fondés en 1822, les sœurs de N.-D. du Refuge en 1627, celles de Saint-Charles en 1661, les Vatelottes en 1718, celles de la Sainte-Enfance de Marie en 1820; Sœurs de la Doctrine chrétienne; sœurs de la Compassion à Saint-Firmin.

Saint-Dié, évêché, Vosges. — Érigé seulement en 1777 par la transformation d'une ancienne abbaye fondée en 660 par un ermite du nom de *Déodat* venu soit du Nivernais, soit de l'Irlande. Le territoire fut détaché de celui de Toul, et à ce titre pourrait, comme Nancy, remonter très haut. Supprimé en 1801, il fut rétabli en 1823 : un de ses titulaires, Mgr Caverot, devint cardinal-archevêque de Lyon. Par les localités annexées à son territoire, le diocèse peut revendiquer saint Pierre Fourier, curé de Mattaincourt, et sa fondation des sœurs de Notre-Dame; la congrégation de la Providence du vénérable Martin Moye († 1793); les sœurs du divin Rédempteur ou du très-saint-Sauveur à Épinal; sainte Jeanne d'Arc et Domrémy, lieu de sa naissance. — 383 600 habitants, 29 doyennés, 31 cures de 1re classe, 24 de 2e, 359 succursales. Grand séminaire à Saint-Dié, petit séminaire à Mattaincourt; institution Saint-Joseph à Épinal.

Verdun, évêché, Meuse. — La tradition attribue la fondation de ce siège à un disciple de saint Denys de Paris, le même Saintin qui aurait fondé le siège de Meaux. On trouve au IVe siècle un Saintin évêque de Verdun au concile de Cologne. Parmi les titulaires, il y eut plusieurs saints, comme saint Vanne (*Vitonus*, en 529); Jacques Pantaléon en 1255 devint pape sous le nom d'Urbain IV; il y eut aussi plusieurs cardinaux des maisons de Bar, de Vaudemont, de Lorraine. Le siège, supprimé en 1801, fut rétabli en 1822. L'évêque est honoré du *pallium*. — Il y eut dans le diocèse plusieurs abbayes célèbres : Saint-Vanne, fondée en 952, réformée au XVIIe siècle; Saint-Paul de Verdun, vers 970; Saint-Airy de Verdun, vers 1025. Parmi les célébrités on compte saint Wandrille, le Bx Pierre de Luxembourg, dom Calmet. — 207 309 habitants, 28 doyennés, 4 cures de 1re classe, 26 de 2e, 444 succursales. Grand séminaire, établissement secondaire Saint-Louis et école Saint-Jean-Baptiste à Bar-le-Duc. Ont leur maison mère à Verdun les sœurs de Saint-Joseph de la Présentation.

N. B. — *Les deux évêchés de Metz et Strasbourg sont placés ici parce qu'ils dépendaient autrefois de Besançon.*

Metz, évêché, Moselle. — Une tradition dit que saint Clément vint au Ier siècle (d'autres disent au IIIe). Dans la liste des évêques depuis le IVe siècle, on compte 18 saints, 3 bienheureux, 8 cardinaux. Saint Chrodegand († 766) fonda l'abbaye de Gorze. Au XVIe et au XVIIe siècle, les évêques, princes de Lorraine, exercèrent une grande influence. Après 1870, Mgr Dupont des Loges (1843-1886) lutta contre le *Kulturkampf*. En 1919, on retrouve un évêque français, Mgr Pelt. — 533 380 catholiques (75 000 protestants); 12 cures de 1re classe. 39 de 2e classe, 580 succursales; grand séminaire à Metz, petits séminaires à Montigny et à Bitche, école Saint-Clément à Metz. De nombreuses communautés religieuses; ont leur maison mère les sœurs de Sainte-Chrétienne, les sœurs de la Providence, les sœurs de la divine Providence, les religieuses de Saint-André.

Strasbourg, évêché. Haut et Bas-Rhin, moins Belfort. — En 344, l'évêque Amand occupe ce siège. On compte ensuite une série de saints, Just, Maximin, Valentin, Arbogaste, Florent : le siège subit le sort de Metz en 1870, mais ne peut conserver aussi

longtemps un évêque français. En 1919, nomination de Mgr Ruch. Sur 1 218 803 habitants, on compte 867 194 catholiques, 57 doyennés, 946 paroisses. Séminaire épiscopal dont les élèves suivent les cours de la Faculté catholique; petits séminaires à Strasbourg et Zillesheim; 7 congrégations d'hommes, 17 de femmes. Ont leur maison mère à Strasbourg les sœurs de la Charité; à Oberbronn les sœurs de Niederbronn.

Bordeaux, archevêché, Gironde. Suffragants : *Agen, Angoulême, Luçon, Périgueux, Poitiers, La Rochelle.* — Saint Martial serait le fondateur de ce siège et sainte Véronique serait venue à Soulac. Au commencement du IVe siècle seulement s'ouvre la liste épiscopale avec Orientalis, puis Delphin († 404), Amand († 432), Séverin ou Seurin. Au Moyen Age s'engagent de longues discussions avec Bourges au sujet de la primatie d'Aquitaine : Bertrand de Got, devenu le pape Clément V, termine le conflit en faveur de Bordeaux. Au XIXe siècle, les cardinaux de Cheverus († 1839), Donnet et Lecot. — 823 925 habitants; 11 cures de 1re classe, 68 de 2e, 431 succursales. École supérieure de théologie à Bordeaux; petit séminaire Saint-Louis de Gonzague à Villenave d'Ornon; institution Saint-Jean de Bazas à Bordeaux-Saint-Augustin; école Sainte-Marie du Bouscat; école Charrier, à Sainte-Foy la Grande; école Saint-Joseph de Tivoli à Bordeaux; institution Montesquieu à Libourne; école Gratry à Bordeaux; école Saint-Elme à Arcachon. Ont leur maison mère : les Filles de Notre-Dame, de la bienheureuse Jeanne de Lestonnac; les sœurs de la Miséricorde, de Thérèse Lamouroux; les sœurs de la Sainte-Famille, de l'abbé de Noailles, etc. — Depuis 1802, est réuni au titre celui de *Bazas*, ancien évêché.

Agen, évêché, Lot-et-Garonne. — Le siège remonte, dit-on, au Ier ou au IIIe siècle. Saint Martial paraît ici comme à Bordeaux; ou c'est peut-être saint Firmin d'Amiens vers 287. Parmi les titulaires de la liste figurent saint Phébade (392 ?), saint Dulcide (vers 405); puis l'on compte 4 saints, 2 patriarches, 3 cardinaux. — 268 083 habitants, 35 archiprêtrés, 9 cures de 1re classe, 40 de 2e, 310 succursales; école supérieure de théologie (grand séminaire); école Mascaron et école Saint-Caprais à Agen. Les sœurs de Sainte-Anne ont leur maison mère à Feugarolles.

Angoulême, évêché, Charente. — Saint Ausone (Ier ou IIIe siècle) évangélise le pays. Sous saint Aptone, 3e du nom (au VIe siècle), saint Cybar (*Eparchus*) vit en reclus. Sous le nom de Cybar se fonde un monastère au IXe siècle. Calvin vint en personne répandre ses erreurs : il y eut une contre-réforme sous François de Péricard († 1689). De 1802 à 1823, un évêque, ancien constitutionnel, occasionne des divisions : les catholiques se rallient à Mgr d'Albignac qui avait refusé de démissionner en 1801. Au XIXe siècle, Mgr Cousseau († 1873) exerce une heureuse influence. — 346 424 habitants, 29 doyennés, 333 succursales. école supérieure de philosophie et de théologie à Angoulême, école Notre-Dame de Richemont à Richemont, école Saint-Paul à Angoulême, externat Saint-Louis de Gonzague à Cognac. Ont leur maison mère dans le diocèse : les sœurs de Saint-Paul fondées en 1820, les sœurs de Notre-Dame des Anges fondées en 1842 à Puypéroux, les filles de Sainte-Marthe à Angoulême.

Luçon, évêché, Vendée. — Érigé, en 1317, avec un démembrement de Poitiers, ce siège compte parmi ses titulaires les deux cardinaux de Richelieu, Jacques au XVIe siècle et Armand (de1608 à 1624). Il fut supprimé en 1801, puis rétabli en 1821. — 438 520 habitants; 30 doyennés, 6 cures de 1re classe, 30 de 2e. 263 succursales. Grand séminaire à Luçon, petit séminaire à Chavagne en Paillers; annexe Sainte-Marie pour les vocations tardives; institution Richelieu à la Roche-sur-Yon; institution Saint-Joseph à Fontenay-le-Comte; maison de Martinet par la Mothe-Achard. A Saint-Laurent-sur-Sèvre sont les Pères du bienheureux de Montfort et les Filles de la Sagesse. Les Ursulines de Jésus ont leur maison mère à Chavagnes en Paillers.

Périgueux, évêché, Dordogne. — Siège fondé au Ier siècle (ou au IIIe) par saint Front. La liste des titulaires commence seulement au IVe siècle; elle a des lacunes jusqu'au IXe; on y remarque les noms de Raymond V, cardinal de Pons († 1232), du bienheureux Élie de Bourdeilles († 1468), de Claude de Longwy, cardinal de Givry († 1547), de Mgr Gousset, mort cardinal à Reims († 1840). Le siège, supprimé en 1802, fut rétabli en 1821. — 492 205 habitants; 69 cures, 466 succursales; grand séminaire à Périgueux; institution Saint-Joseph à Périgueux et à Sarlat ; école Saint-Front à Bergerac. Ont leur maison mère dans le diocèse les sœurs de Sainte-Marthe fondées en 1643. — Depuis 1854, l'évêque ajoute à son titre celui de *Sarlat*, qui eut des évêques de 1317 à 1801, dont 3 saints et 5 cardinaux.

Poitiers, évêché, Vienne et Deux-Sèvres. — Un catalogue donne à saint Hilaire († 369) huit prédécesseurs, dont quatre saints : ceci suppose le siège fondé au IIe ou au IIIe siècle. Les saints Nectaire et Libère forment le début de la liste. Parmi les autres titulaires marquants, citons saint Fortunat Venance († 599), le bienheureux Guillaume Tempier († 1197), le bienheureux Gautier de Bruges († 1306); huit cardinaux, dont le cardinal Pie au XIXe siècle. Il y a à Poitiers des écoles célèbres, à dater du VIe siècle et surtout du XIIe; les Jésuites y eurent des représentants au XVIe et au XVIIe siècle : tel Maldonat. Dès le IVe siècle saint Martin avait fondé le monastère de Ligugé; sainte Radegonde, au VIe siècle, y eut son couvent de Sainte-Croix. — 616 308 habitants, 62 doyennés, 574 succursales. Grand séminaire à Poitiers; école Saint-Stanislas à Poitiers; école libre Saint-Hilaire à Niort; école Cardinal Pie à Montmorillon; écoles libres à Bressuire Thouard, Châtillon; collège Saint-Joseph à Poitiers. Les sœurs de la Croix ou de Saint-André (maison mère à la Puye) ont été fondées par le vénérable Fournet en 1807; les sœurs de l'Immaculée-Conception à Niort en 1854; celles de Sainte-Philomène (maison mère à Migné), vers 1850; les sœurs du saint et immaculé Cœur de Marie, maison mère à Niort.

La Rochelle, évêché, Charente-Inférieure. — En 1317, l'abbaye de Maillezais, fondée en 990, fut érigée en évêché; sur l'avis de saint Vincent de Paul, en 1648 le siège fut transféré à La Rochelle. Parmi les titulaires, on compte trois cardinaux dont le cardinal Villecourt († 1865). — 450 871 habitants; 39 doyennés, 273 cures, 86 annexes. Il y a un grand séminaire à La Rochelle; petit séminaire, colonie Saint-Antoine près de Saint-Genis de Saintonge; institution Notre-Dame de Recouvrance à Saintes; école Fénelon à La Rochelle; école secondaire de Pons. Ont leur maison mère à La Rochelle les sœurs de Saint-Joseph; à Saintes, les sœurs de la Providence. — Au titre de La Rochelle est joint celui de *Saintes*, dont les origines sont plus anciennes : saint Eutrope fonda ce siège au Ier ou au IIIe siècle. Parmi les titulaires on trouve les saints Vivien, Palais, Léonce... L'évêché fut supprimé en 1801.

N. B. — *Les trois diocèses qui suivent sont placés en cet endroit, parce qu'ils dépendaient de l'archevêché de Bordeaux, avant de relever directement du Saint-Siège.*

Guadeloupe ou Basse-Terre, évêché, aux Antilles françaises. — Ce siège a été érigé en 1850; ses titulaires sont ordinairement des Pères de la congrégation du Saint-Esprit. Les évêques peuvent faire porter

devant eux la croix archiépiscopale. 215 318 catholiques, 10 doyennés, 37 paroisses.

Saint-Pierre et Fort-de-France, évêché, Martinique et Antilles françaises. — Origine et titulaires, comme pour le précédent. Érigé en 1850 à Fort-de-France, où se trouvent encore le séminaire et le collège, il a été transféré à Saint-Pierre en 1853. 200 000 âmes, 8 doyennés, 33 paroisses.

Saint-Denis ou La Réunion, évêché, Ile de la Réunion. — Origine et titulaires, comme pour les précédents. 171 979 catholiques, 9 doyennés, 52 paroisses.

Bourges, archevêché, Cher et Indre. Suffragants : *Clermont, Le Puy, Limoges, Saint-Flour* et *Tulle.* — Siège fondé par saint Ursin (Ier ou IIIe siècle); saint Léon (453-461) en fut le douzième évêque; quinze de ses successeurs sont donnés comme saints, parmi lesquels deux du nom de Sulpice. La primatie d'Aquitaine fut confirmée à Pierre de la Châtre, en 1171, mais Clément V au XIVe siècle se prononça en faveur de Bordeaux : ce qui n'empêcha pas les archevêques de Bourges de signer encore « patriarche, primat des Aquitaines ». Plusieurs conciles furent tenus à Bourges, notamment en 1225 contre les Albigeois, puis en 1438 à la suite duquel Charles VII promulgua la Pragmatique Sanction. Louis VII fut couronné en cette ville; elle a donné naissance à Labbe, à Bourdaloue : l'Université fut fondée en 1464 sous Jean Cœur, fils de Jacques. — 558 786 habitants, 10 cures de 1re classe, 55 de 2e, 435 succursales. École de théologie à Bourges; école Notre-Dame à Issoudun; institution de Lourdoueix-Saint-Michel; institution Sainte-Marie à Bourges; école Léon XIII à Chateauroux; école Saint-Martin à Fontgombault (petit séminaire). Ont leur maison mère les Missionnaires et les Filles du Sacré-Cœur à Issoudun; les sœurs de la Charité à Bourges, fondées en 1662; les sœurs de Marie Immaculée à Bourges; les sœurs de l'Immaculée-Conception à Buzançais, etc.

Clermont, évêché, Puy-de-Dôme. — Le siège fut fondé par saint Austremoine (Ier ou IIIe siècle); on y compte un bon nombre de saints, comme Namace († 462), qui fonda la cathédrale; Avit (VIe siècle), qui fonda Notre-Dame du Port. Parmi les autres titulaires figurent Étienne Aubert qui devint le pape Innocent VI (vers 1350), Massillon († 1742). Autres célébrités : saint Pourçain (XIe siècle), saint Étienne de Muret († 1124). Urbain II, au concile de Clermont en 1095, décréta la première croisade. Une autre basilique célèbre est Notre Dame d'Orcival. — 535 419 habitants, 51 doyennés, 11 cures de 1re classe, 43 de 2e, 447 succursales. École supérieure de théologie à Chamalières; école Massillon à Clermont; institution Saint-Pierre à Courpière; institution Sainte-Marie à Riom; école apostolique des missions coloniales à Cellule; école apostolique des Roches. Sœurs de Saint-Joseph et du Bon-Pasteur fondées en 1723 par Massillon; sœurs de Notre-Dame de Clermont à Chamalières, en 1835; sœurs de la Merci fondées à Billon en 1806, de Notre-Dame du Bon-Secours à Clermont.

Le Puy, évêché, Haute-Loire. — Les origines sont assez obscures. Une tradition donne saint Georges comme l'apôtre du pays; premier siège dans la localité qui prit le nom de saint Paulien, transféré au Puy par saint Vosy qui y bâtit Notre-Dame. Parmi les titulaires sont à noter Adhémar de Monteil († 1100), Guy III de Foulques devenu le pape Clément IV en 1259, Lefranc de Pompignan († 1774). Notre-Dame du Puy fut le grand pèlerinage du Moyen Age. Jubilé spécial aux années où l'Annonciation coïncide avec le vendredi saint : l'origine en remonte à Calixte II, en 1119. Grande statue de Notre-Dame de France élevée en 1860. Les évêques ont droit au *pallium* depuis 1051; sous l'ancien régime ils avaient le titre de *Comtes du Velay.* — 303 838 habitants; 33 cures; 243 succursales. Écoles d'études ecclésiastiques à Vals; institution de théologie à Vals; institution de la Chartreuse à Paradis; institution du Sacré-Cœur à Yssingeaux. Ont leur maison mère dans le diocèse, les frères du Sacré-Cœur fondés en 1821; les frères fermiers de Saint-François Régis, en 1850; les sœurs de Saint-Joseph, en 1650; les religieuses de Saint-Charles, en 1624; les sœurs de l'Enfant Jésus, en 1667, etc.; les dames de l'Instruction et les Béates, les religieuses de la mère Agnès.

Limoges, évêché, Haute-Vienne et Creuse. — La thèse de saint Martial au Ier siècle, combattue par Mgr Duchesne qui reporte la fondation au IIIe siècle, a été reprise de nos jours. Parmi les titulaires, on remarque deux saints du nom de Roric, les saints Ferréol, Loup, Sardon, etc., puis le cardinal Jean du Bellay († 1545). Trois papes sont originaires de ce diocèse : Clément VI († 1352), Innocent VI († 1362), Grégoire XI († 1378). — 659 584 habitants; 52 doyennés, 8 cures de 1re classe, 62 de 2e, 406 succursales. École de théologie à Limoges; école Montalembert et école Saint-Louis à Limoges; école secondaire Saint Jean à Ambazac; école Notre-Dame à Guéret; école Colbert à Limoges. Ont leur maison mère, les sœurs de Saint-Joseph et de Notre-Dame du Temple, au Dorat; la congrégation du Saint-Sauveur, à la Souterraine; les sœurs du Bon Pasteur, à Limoges.

Saint-Flour, évêché, Cantal. — Une tradition donne saint Flour comme premier évêque de Lodève, apôtre du Cantal, mort à Indiciat, localité qui prit le nom du saint (au Ier siècle ou au Ve). Longtemps cette région fut du diocèse de Clermont; en 1317, Jean XXII l'en détacha pour ériger en évêché l'ancienne abbaye de Saint-Flour : ses principaux titulaires furent le cardinal Pierre d'Estaing, mort à Bourges († 1367); Louis de Salamon († 1829), qui durant la Révolution fut l'agent secret du pape en France. — On compte un nombre considérable de pèlerinages dédiés à Notre-Dame dans ce diocèse. 223 361 habitants, 3 cures de 1re classe, 21 de 2e, 289 succursales. École supérieure de théologie et institution de la Présentation à Saint-Flour; institution Saint-Eugène à Aurillac. Ont leur maison mère, les sœurs de Saint-Joseph à Saint-Flour, les Petites sœurs des malades à Mauriac, les sœurs de l'Enfant Jésus et les sœurs de la Sainte-Famille à Aurillac.

Tulle, évêché, Corrèze. — En 1317 Jean XXII érige en évêché l'abbaye de Saint-Martin de Tulle fondée au VIIIe siècle. Parmi ses titulaires figurent Arnaud de Saint-Astier, le dernier abbé et le premier évêque; le cardinal Hugues Roger, en 1363; Jules Mascaron, en 1679. Supprimé en 1802, le siège fut rétabli en 1822, et eut au XIXe siècle Mgr Berteaud. — 309 646 habitants, 31 cures de 2e classe, 255 succursales. Grand séminaire à Tulle, institution Notre-Dame à Ussel, école Bossuet à Cublac pensionnat Saint-Antoine aux Grottes, Brive.

Cambrai, archevêché, Nord (4 arrondissements). Suffragants : *Arras* et *Lille.*

Voir *Arras*, infra. Vers 580, Géry (*Gaugericus*), à la mort de saint Védulphe titulaire d'Arras, transfère le siège à Cambrai. Dans la liste, à partir de cette date, on compte onze saints, un bienheureux. En 1093 se fait la séparation des deux sièges d'Arras et de Cambrai jusque-là réunis. En 1559, Cambrai devient archevêché, perd ce titre en 1801, le retrouve en 1842. Comme titulaires notons le bienheureux Odon († 1113), fondateur de Saint-Martin de Tournai; Pierre d'Ailly († 1411); Fénelon († 1715); les cardinaux d'Estrées († 1718), de la Trémoille († 1720), Dubois († 1723) ministre sous Louis XV. Robert II de Genève († 1394)

devient antipape sous le nom de Clément VII. — Depuis la création de l'évêché de Lille, 760 693 habitants, 35 doyennés, 433 paroisses. Ont leur maison mère les religieuses Augustines fondées au VIe siècle, à Cambrai; les bernardines de Notre-Dame de Flines, XIIIe siècle; les sœurs de la Providence à Avesnes. Les religieuses de la Sainte Union des Saints-Cœurs à Douai. École supérieure de théologie à Cambrai; institution Saint-Michel à Saint-Saulve; institution de Saint-Jean à Douai; institution de Notre-Dame à Valenciennes; Institution Notre-Dame des Anges à Saint-Amand; institution de l'Assomption à Bavai; institution de Notre-Dame de Grâce à Cambrai; institution Saint-Pierre à Fourmies.

Arras, évêché, Pas-de-Calais. — Le siège fut fondé vers 500 par saint Vaast, auquel succèdent saints Dominique et Védulphe († 580). Alors eut lieu le transfert à Cambrai; titulaires communs aux deux sièges. Séparé de Cambrai en 1093, Arras redevient évêché avec des titulaires jusqu'à nos jours : parmi ceux-ci on compte quatre cardinaux, dont Raoul de Neuville († 1221) et Pierre Bertrand devenu le pape Clément VI. — 1 068 155 habitants; 7 archiprêtrés, 47 doyennés, 13 cures de 1re classe, 39 de 2e, 690 succursales. Grand séminaire à Arras; institution Saint-Vaast à Béthune; institution Haffreingue à Boulogne-sur-Mer; institution Sainte-Marie à Aire; institution Saint-Joseph à Arras; petit séminaire à Boulogne-sur-Mer; institution Sainte-Austreberte à Montreuil; collège Saint-Bertin à Saint-Omer; institution Saint-Bertulphe à Fruges; école libre Saint-Joseph à Boulogne-sur-Mer; pensionnat Saint-Pierre à Calais. — L'évêque joint à son titre ceux des anciens évêchés : *a*) de *Boulogne*, primitivement à Thérouanne avec saint Aumonde (vers 531), d'où transféré en 1553 à Boulogne avec des titulaires jusqu'en 1801; *b*) *Saint-Omer*, distinct de Thérouanne et de Boulogne à partir de 1559 jusqu'en 1801.

Lille, évêché, Nord (3 arrondiss.) — Une première tentative de formation avait échoué en 1817, par l'opposition du titulaire de Cambrai, Mgr Belmas († 1841). En février 1913 fut érigé un vicariat général avec juridiction ordinaire sur les arrondissements de Lille, Hazebrouck et Dunkerque, le titulaire étant évêque auxiliaire de Cambrai. Le 25 octobre suivant fut constitué le diocèse avec Mgr Charost comme premier titulaire, auquel a succédé Mgr Quilliet. La cathédrale est Notre-Dame de la Treille à Lille. — 1 027 219 habitants, 44 doyennés, 349 paroisses. Université catholique. Grand séminaire à Lille (section de philosophie à Annappes); petit séminaire à Haubourdin. Institutions Saint-François d'Assise à Hazebrouck, du Sacré-Cœur à Tourcoing, Notre-Dame des Victoires à Roubaix, Saint-Winoc à Bergues, Notre-Dame des Dunes à Dunkerque, Saint-Joseph à Malo-les-Bains, de Marcq-en-Barœul. Écoles libres Saint-Joseph à Lille, Saint-Louis de Gonzague à Lille, Jeanne d'Arc à Lille, etc. Ont leur maison mère, les Bernardines d'Esquermes fondées en 1827; les sœurs de Notre-Dame de la Treille; les Filles de l'Enfant Jésus fondées en 1824 à Lille.

Chambéry, archevêché, Savoie. — Suffragants : *Annecy*, *Saint-Jean de Maurienne* et *Tarentaise*. — Ce siège, érigé seulement en 1779, fut vacant de 1793 à 1801, puis érigé de nouveau comme simple évêché; il devient archevêché en 1817 avec Aoste pour suffragant. Les suffragants actuels sont constitués en 1822 et 1825. Chambéry a eu deux évêques et 9 archevêques, dont les cardinaux Billiet et Dubillard. — 132 354 habitants, 23 archiprêtrés, 3 cures de 1re classe, 15 de 2e, 153 succursales; grand séminaire à Chambéry, école secondaire libre à Rumilly, institution Notre-Dame de la Villette, externat Saint-François de Sales à Nézin. Ont leur maison mère à Chambéry les sœurs de Saint-Joseph.

Annecy, évêché, Haute-Savoie et Savoie. — Décrétée en 1802, l'érection de ce siège n'eut lieu qu'en 1823 : il succédait à l'ancien évêché de Genève, fondé au IVe siècle, après que l'évêque et le chapitre furent forcés de laisser Genève pour Annecy en 1535. Mgr de Granier réorganisa le diocèse; après lui saint François de Sales (1602-1622) tint régulièrement des synodes, fonda la Visitation, introduisit des religieux comme les barnabites, chartreux, bernardines, ursulines. — 257 606 catholiques, 26 archiprêtrés, 3 cures de 1re classe, 26 de 2e, 270 succursales. École de théologie à Metz par Annecy, école secondaire libre à Sainte-Marie de la Roche, école apostolique Notre-Dame des Anges à Thonon-Concise, collège de Thones, école apostolique de Saint-François de Sales à Ville-la-Grand, petit séminaire de Saint-François de Sales à Thonon-les-Bains. Ont leur maison mère à Annecy les sœurs de Saint-Joseph.

Saint-Jean de Maurienne, évêché, Haute-Savoie (un arrondissement). — Le siège fondé au VIe siècle par saint Gontran, a eu Felmase pour premier titulaire (vers 579); deux cardinaux figurent dans la liste. Supprimé en 1796 et réuni à Chambéry, il fut rétabli en 1825. L'évêque a le titre de prince d'Aiguebelle. — 69 000 habitants; 10 cures de 1re classe, 9 de 2e, 76 succursales. Petit séminaire transféré à Suse (Italie) depuis la Séparation. Les sœurs de Saint-Joseph, qui ont leur maison mère à Saint-Jean de Maurienne, sont une branche de la congrégation de Saint-Joseph du Puy.

Tarentaise, évêché, Savoie (arrondissement de Moutiers et partie d'Albertville). — Ce siège fondé au Ve siècle par saint Jacques de Lérins, fut suffragant de Vienne, devint au VIIIe siècle archevêché ayant pour suffragants Sion, Aoste et Maurienne; fut vacant de 1703 à 1727; supprimé en 1801, puis rétabli en 1825. On compte quatre cardinaux parmi ses titulaires. Le diocèse a fourni deux papes, Nicolas II et Innocent V. — 68 000 habitants; 10 doyennés, 2 cures de 1re classe, 5 de 2e, 78 succursales. École secondaire libre Saint-Paul par Cevins, institution secondaire libre à Saint-Sigismond près Albertville. L'évêque réside à Moutiers.

Lyon, archevêché, Rhône (moins Villeurbanne) et Loire. Suffragants : *Autun*, *Dijon*, *Grenoble*, *Langres*, et *Saint-Claude*. — Siège fondé en 150 par saint Pothin. En 1079, saint Grégoire VII concéda aux titulaires la *Primatie des Gaules :* ce titre, après 1802, est devenu purement honorifique. Les archevêques, depuis le cardinal Fesch, mettent au-dessus de leurs armes : *prima sedes Galliarum*. — Dans la liste des titulaires on compte 26 saints, 4 cardinaux, plusieurs papes. Sauf Mgr Ginoulhiac († 1875), tous les archevêques du XIXe siècle ont été cardinaux. Deux conciles généraux ont été tenus à Lyon, en 1245 et 1274. Avant la Révolution, les chanoines de la cathédrale avaient le titre de *comte* et étaient *mitrés*. — Le diocèse a conservé une liturgie spéciale. Depuis 1916, un vicaire général, avec le caractère épiscopal et le titre d'auxiliaire, réside à Saint-Étienne pour la Loire. Notre-Dame de Fourvière, basilique mineure et pèlerinage, domine la ville. — 1 592 337 habitants, 63 archiprêtrés, 688 paroisses. Facultés catholiques; école supérieure de théologie à Francheville et à Sainte-Foy-les-Lyon; école Saint-Thomas d'Aquin à Oullins; institution Saint-Gildas à Charlieu; institution Victor de Laprade à Montbrison; institution Notre-Dame des Minimes à Lyon; institution des Chartreux à Lyon; externat Sainte-Marie à Lyon; institution Sainte-Marie à Saint-Chamond; école Ozanam à Lyon. Parmi les nombreuses congrégations, qu'on ne peut énumérer toutes, on

signale les sœurs de Notre-Dame de Fourvière fondées en 1732; les sœurs de Saint-Charles, en 1680; les religieuses de l'Adoration perpétuelle des saints Cœurs de Jésus et de Marie, en 1820; les sœurs franciscaines de la Propagation de la foi, en 1836; les religieuses de Jésus-Marie, en 1818; les religieuses de Notre-Dame des Missions en 1861; les religieuses de la Sainte-famille, en 1825; les sœurs de l'Enfant Jésus à Clavesolles, etc. — Les archevêques ajoutent à leur titre celui de *Vienne*, ancien archevêché dont le territoire est sur l'évêché de *Grenoble*.

Autun, évêché, Saône-et-Loire. — Fondé par saint Amator en 270, ce siège a été occupé par des saints, comme Réticius (†334), contemporain de Constantin; Syagrius, auquel fut accordé en 599 le pallium pour lui et ses successeurs; Léger, martyr. Premier suffragant de Lyon, l'évêque d'Autun administrait de droit ce diocèse à la mort de l'archevêque. Le dernier titulaire avant la Révolution fut le fameux Talleyrand. Au XIXe siècle, Autun eut le cardinal Perraud (†1906). Dans le diocèse se trouvent les anciennes abbayes de Tournus, Cluny, Paray-le-Monial. A la Visitation de cette dernière ville se rattache la dévotion au Sacré-Cœur, avec sainte Marguerite-Marie Alacoque. Le cardinal Pitra, bénédictin, était originaire du diocèse. — 604 446 habitants, 50 archiprêtrés, 477 paroisses; grand séminaire à Autun, petits séminaires à Autun et à Rimont. Ont leur maison mère à Autun, les sœurs du Saint-Sacrement; à Cluny, les sœurs de Saint-Joseph, de la vénérable Javouhey; à Chaufailles, les sœurs de l'Instruction de l'Enfant Jésus. — Les évêques ajoutent à leur titre celui des anciens évêchés de *Chalon-sur-Saône*, qui eut des évêques de 346 à 1801, et de *Mâcon*, qui en eut de 536 à 1801.

Dijon, évêché, Côte-d'Or. — Ce pays qui fut évangélisé par saint Bénigne, au IIe siècle et eut une abbaye célèbre, appartint au diocèse de Langres, et les titulaires de Langres résidèrent souvent à Dijon. Cette dernière ville devint le siège d'un évêché en 1731 avec l'église de Saint-Bénigne pour cathédrale : le premier titulaire fut Jacques Bouhier. Le chapitre compta dans ses rangs le vénérable Bénigne Joly (XVIIIe siècle) Trois grandes célébrités religieuses : saint Bernard, Bossuet et Lacordaire. — 350 044 habitants, 37 doyennés, 519 paroisses. École de théologie à Dijon, école Saint-François de Sales à Dijon, école Saint-Bernard à Flavigny. — Sur le territoire du diocèse, se trouvent les anciennes abbayes de Cîteaux, de Fontenay, de Flavigny, l'hôpital de Beaune; y ont leur maison mère les sœurs du Bon-Pasteur du vénérable Joly; les sœurs de Sainte-Marthe, fondées en 1628; les sœurs de la Providence à Vitteaux.

Grenoble, évêché, Isère et canton de Villeurbanne. — Siège fondé par saint Domnin au IVe siècle. Après 1802, il s'est vu attribuer une grande partie de l'archidiocèse de Vienne, dont le titre est rattaché à celui de Lyon. Parmi les titulaires de Grenoble se trouvent saint Ferréol (fin VIIe siècle); saint Hugues (†1132), dont le nom rappelle la fondation de la Grande-Chartreuse par saint Bruno; Pierre Scarron (†1667), le restaurateur du catholicisme en Dauphiné; le cardinal Le Camus (†1707), Jean de Caulet (†1771). Dans le diocèse sont les pèlerinages de Notre-Dame de l'Osier qui remonte à 1649; de Notre-Dame de la Salette (1846). — 600 000 habitants, 47 doyennés, 8 cures de 1re classe, 43 de 2e, 535 succursales. Grand séminaire à Meylan, petits séminaires au Rondeau et à l'ancienne abbaye de Saint-Antoine, externat Notre-Dame à Grenoble, institution Robin à Vienne. Ont leur maison mère les sœurs de Notre-Dame du Saint-Rosaire à Pont-de-Beauvoisin, les sœurs de la Providence à Saint-Marcellin, les sœurs de Notre-Dame de la Croix à Murinais, les sœurs de la Providence à Corenc. — L'ancien archevêché de *Vienne*, fondé par saint Crescent, disciple de saint Paul (?), disputa à celui d'Arles la primatie des Gaules. Verus, 4e successeur de Crescent, assista en 314 au concile d'Arles. Gui de Bourgogne occupa ce siège (XIIe siècle) avant de devenir pape sous le nom de Calixte II. Un concile général se tint à Vienne en 1311.

Langres, évêché, Haute-Marne. — Siège fondé au IIIe siècle ou vers le milieu du IVe; la liste régulière de ses titulaires commence en 507; jusqu'en 1731, il comprit le diocèse actuel de Dijon et les évêques résidèrent souvent dans cette ville. Parmi ses évêques, on compte huit saints, trois cardinaux dont le cardinal de la Luzerne (†1802). A signaler également l'oratorien Sébastien Zamet (†1655) et, au XIXe siècle, Mgr Parisis. — 221 724 habitants, 28 doyennés, 28 cures, 416 succursales. Grand séminaire à Châlons-sur-Marne (Marne), école Notre-Dame de Bourbonne, collège ecclésiastique de Saint-Dizier, école de Malroy, petit séminaire de Troyes. Les sœurs de la Providence, fondées en 1802, ont leur maison mère à Langres; les sœurs du Cœur immaculé de Marie, à Saint-Loup. A Langres, paraît la revue si utile aux prêtres, *l'Ami du Clergé*.

Saint-Claude, évêché, Jura. — Ce siège fut érigé en 1742 par suite de la sécularisation de l'abbaye de Condat (Saint-Claude), fondée au Ve siècle. Ses titulaires jusqu'à la Révolution eurent le titre de comte et les droits de l'abbé. Supprimé en 1802, il fut rétabli en 1817. Sur son territoire se trouvent les anciennes abbayes d'Orbe, de Poligny, de Baume. — 252 713 habitants; 32 doyennés, 356 succursales, 3 cures de 1re classe, 29 de 2e. Grand séminaire à Lons-le-Saunier, petit séminaire de Notre-Dame de Vaux à Courtefontaine, école de Notre-Dame du Mont-Roland à Dôle. Ont leur maison mère les sœurs du Saint-Esprit à Poligny, les tertiaires franciscaines de l'Immaculée-Conception à Lons-le-Saunier.

Paris, archevêché, Seine. — Suffragants : *Blois*, *Chartres*, *Meaux*, *Orléans*, *Versailles*. — Le siège fut fondé par saint Denys — plus probablement, semble-t-il (voir Denys) — au IIIe siècle. Dans la liste de ses titulaires, on trouve huit saints, dont saint Germain (†576), et plus tard, après la fondation de l'Université, Pierre Lombard (†1160), Maurice de Sully (†1196), sous lequel fut dédiée Notre-Dame. En 1622, Paris devient archevêché. Il a plusieurs cardinaux de la maison de Gondi, un peu plus tard le cardinal de Noailles. Au XIXe siècle, les cardinaux de Belloy, de Talleyrand-Périgord, Morlot, Guibert, Richard; trois archevêques ont une mort tragique, Affre (1848), Sibour (1857), Darboy (1871). Au XXe siècle, les cardinaux Amette, Dubois. La cathédrale, dédiée à Notre-Dame, est basilique mineure, depuis 1850; ce même titre a été concédé aux églises de Sainte-Clotilde, de Saint-Denys, du Sacré-Cœur de Montmartre (cette dernière consacrée en 1919). — 3 848 618 habitants; 26 cures de 1re classe, 13 de 2e, 104 succursales. Depuis la Séparation beaucoup d'églises nouvelles ont été bâties en faveur des quartiers populeux. Institut catholique; école supérieure de théologie, à Paris et à Issy-les-Moulineaux, école secondaire diocésaine du Sacré-Cœur à Charenton; écoles Fénelon, Massillon, Gerson, Bossuet Rocroy; collège Stanislas, institutions Sainte-Marie, Notre-Dame de Sainte-Croix; pensionnat secondaire diocésain de Passy, école secondaire diocésaine Notre-Dame à Boulogne, etc. Séminaires des Missions étrangères, de Saint-Lazare. Parmi les congrégations de femmes qui subsistent, notons les sœurs de Saint-Vincent de Paul, fondées en 1629; la congrégation de l'Adoration et Réparation, en 1848; les Auxiliatrices des âmes du purgatoire, en

1856, etc. Beaucoup d'ordres religieux et de congrégations d'hommes ont une maison à Paris ou dans le diocèse.

Blois, évêché, Loir-et-Cher. — Le siège a été érigé en 1697, supprimé en 1801, rétabli en 1823. Il a eu pour premier titulaire David Berthier (†1719); puis, au moment de la Révolution, A de Thémines, démissionnaire en 1801, mort à Bruxelles en 1829. Célébrités : Pierre de Blois (XII^e siècle). vénérable Ch. de Blois (†1364). — 276 019 habitants; 24 doyennés, 4 cures de 1re classe, 24 de 2e, 266 succursales. École supérieure de théologie à Blois; école Notre-Dame des Aydes et cours Saint-Louis, école libre Saint-François de Sales à Blois, école de Pontlevoy, où est actuellement transféré l'établissement secondaire de la Chapelle Saint-Mesmin du diocèse d'Orléans; école Saint-Joseph à Romorantin. Sœurs de Notre-Dame de la Providence, les servantes de Marie à Blois.

Chartres, évêché, Eure-et-Loir. — Le siège fut fondé au III^e siècle; sur les deux premiers noms Advent et Optat on n'a aucun renseignement. Parmi les titulaires on compte dix saints, quatre cardinaux; signalons le canoniste bienheureux Yves (†1115), Fulbert (vers 1020), dont le nom est attaché à la construction de la cathédrale; au XVII^e siècle, Godet des Marais. La cathédrale, l'une des plus magnifiques, est dédiée à Notre-Dame : le pèlerinage très ancien a été célèbre jusqu'en ces derniers temps. Saint Louis en 1260 fut présent à la dédicace; Henri IV y fut couronné en 1594. Le siège, supprimé en 1801, fut rétabli en 1821; Benoît XV, en 1917, l'a honoré du *pallium*. — 273 823 habitants, 24 doyennés, 5 cures de 1re classe, 20 de 2e, 351 succursales. École supérieure de théologie à Chartres, école secondaire libre, maîtrise des Clercs de Notre-Dame, institution Notre-Dame de Chartres. Ont leur maison mère à Chartres, les sœurs de la Providence fondées en 1654; les sœurs de Saint-Paul de Chartres, en 1690; les sœurs de Bon Secours, en 1736; à Nogent-le-Rotrou, les sœurs de l'Immaculée-Conception.

Meaux, évêché, Seine-et-Marne. — Le siège a été fondé avant le VI^e siècle : quelques-uns veulent qu'il ait eu pour premier titulaire saint Saintin, un disciple de saint Denys de Paris. Parmi les évêques connus historiquement on compte neuf saints, deux cardinaux. On peut mentionner saint Faron (†672), dont la sœur fonda Faremoutier; Durand de Saint-Pourçain (†1334), qui reconnut la mission divine de sainte Jeanne d'Arc; le grand Bossuet (†1704). Les endroits remarquables du diocèse sont les abbayes de Rebais, de Jouarre, de Chelles; le château de Fontainebleau. — 363 561 habitants, 29 doyennés, 7 cures de 1re classe, 32 de 2e, 402 succursales. École supérieure de théologie et école secondaire Sainte-Marie à Meaux, école Saint-Aspais à Melun, collège ecclésiastique de Juilly. Ont leur maison mère dans le diocèse : les sœurs Célestines fondées en 1839 à Provins; les sœurs de Saint-Louis, en 1841, à Juilly; les carmélites de Meaux, dites de Pie IX, en 1860; les bénédictines du Saint-Cœur de Marie, à Jouarre.

Orléans, évêché, Loiret. — Ce siège aurait été fondé par saint Altin, dont il n'est parlé que dans des documents du XV^e siècle. Les plus anciens évêques que l'on connaisse sont saint Euverte (vers 383); saint Aignan (vers 453), défenseur de la ville contre Attila; saint Flou (*Flosculus*, 490). Au VIII^e siècle, le poète Théodulfe. Plus tard le bienheureux Roger le Fort (†1328); Jean de Saint-Michel sous lequel eut lieu la délivrance de la ville par Jeanne d'Arc; le cardinal Jean de Longueville (†1533). Au XVIII^e siècle, l'apostat Jarente (†1810), Bernier (†1806); au XIX^e, Dupanloup (1849-1878); au XX^e, le cardinal Touchet. Les écoles d'Orléans eurent un grand prestige dès le VI^e siècle : non loin de la ville se trouvait la célèbre abbaye de Micy ou Saint-Mesmin. — 364 061 habitants, 33 doyennés, 7 cures, 293 succursales. École supérieure de théologie à Orléans, petit séminaire à Pontlevoy (Loir-et-Cher); école Sainte-Croix à Orléans, école Saint-Grégoire à Pithiviers, institution Saint-Joseph Saint-François de Sales à Gien, institution Saint-Louis à Montargis. Ont leur maison mère dans le diocèse, les bénédictines du Calvaire fondées en 1617 par le P. Joseph; les sœurs de Saint-Aignan fondées en 1853 par Mgr Dupanloup.

Versailles, évêché, Seine-et-Oise. — Créé seulement en 1790, ce siège fut maintenu en 1802. Il a eu jusqu'à ce jour sept évêques; le titulaire actuel est Mgr Gibier. — 749 753 habitants, 37 doyennés, 16 cures de 1re classe, 48 de 2e, 356 succursales. Grand et petit séminaires à Versailles, écoles Notre-Dame de Lourdes, pour vocations tardives à Versailles, école Saint-Jean à Versailles, école Saint-Charles à Juvisy, école Saint-Nicolas à Igny, école Fénelon à Vaujours, institution moderne à Enghien-les-Bains, école Sainte-Geneviève à Versailles, école professionnelle d'Arts et Métiers à Sèvres. Servantes du Sacré-Cœur de Jésus fondées en 1866 à Versailles, sœurs de la Sainte-Enfance, etc.

Reims, archevêché, un arrondissement de la Marne et Ardennes. Suffragants : *Amiens*, *Beauvais*, *Châlons*, *Soissons*. — Évangélisé de bonne heure, le pays eut des évêques en 290, les saints Sixte et Sinice. Parmi les titulaires on compte treize saints dont Nicaise (†407), Remi (†533), qui baptisa Clovis, Rigobert (†743) expulsé par Charles-Martel, Abel (vers 751) qui le premier obtint le titre d'archevêque; puis Tilpin ou Turpin, l'ami de Charlemagne, Hincmar (†882), Gerbert qui en 998 devint pape sous le nom de Silvestre II, Jean Juvénal des Ursins (†1473) chargé de réviser le procès de Jeanne d'Arc, etc. Dans la liste on compte jusqu'à 19 cardinaux. L'archevêque était jadis primat de la Gaule Belgique. Et pourtant le siège fut supprimé en 1802; son territoire partagé entre Meaux et Metz. Rétabli en 1822, il reçut les suffragants ci-dessus. Aux XIX^e et XX^e siècles, il eut les cardinaux Gousset, Landriot, Langénieux, Luçon. Légat-né du Saint-Siège l'archevêque a le privilège de porter la *cappa* dans toute la France. La cathédrale, odieusement endommagée pendant la Grande Guerre, fut construite au XIII^e siècle et a vu le couronnement de nos rois. — 521 401 habitants; 40 doyennés, 370 paroisses. Grand et petit séminaires à Reims, collèges ecclésiastiques à Remis, Fismes. Ont leur maison mère dans le diocèse les religieuses Chanoinesses de l'Hôtel-Dieu datant du VI^e siècle; les sœurs de l'Enfant-Jésus fondées en 1670; les sœurs de la Divine Providence, en 1850; les sœurs de Saint-Marcoul.

Amiens, évêché, Somme. — La fondation de ce siège est d'époque incertaine, peut-être vers la fin du III^e siècle avec saint Firmin. La liste des titulaires compte sept saints, plusieurs cardinaux : on y remarque Mgr de la Motte au XVIII^e siècle, Mgr Salinis au XIX^e. Magnifique cathédrale, célèbre église de Notre-Dame de Brébières à Albert. — 520 161 habitants, 42 doyennés, 11 cures de 1re classe, 49 de 2e, 609 succursales. — École de théologie, école secondaire libre Saint-Riquier, école libre de la Providence et école libre Saint-Martin à Amiens. Parmi les religieuses, les sœurs du Sacré-Cœur de Louvencourt; les Fidèles Compagnes de Jésus, etc.

Beauvais, évêché, Oise. — Évangélisé au III^e siècle par saint Lucien, le pays eut un siège épiscopal vers le même temps. Ce siège fut supprimé en 1801, puis rétabli en 1822. A noter saint Constantin II (fin VII^e siècle); Gui, en 1085, fonda l'école de théologie qui, devint célèbre; Pierre Cauchon (1432) fut tristement

célèbre; François-Joseph de la Rochefoucauld fut un des martyrs des Carmes en septembre 1792. — 404 412 habitants; 35 doyennés, 7 cures de 1re classe, 32 de 2e, 501 succursales. École supérieure de théologie, école secondaire Saint-Lucien, institution du Saint-Esprit à Beauvais; école Sainte-Marie à Pont-Sainte-Maxence, institution Saint-Vincent à Senlis. — L'évêque ajoute à ses titres ceux des anciens évêchés : *a*) de *Noyon*, où saint Médard (545) transféra le siège du Vermandois et joignit à son titre celui de Tournai : saint Éloi (659) illustra ce siège, qui du reste eut une grande importance sous les Carolingiens; *b*) de *Senlis*, fondé par saint Rieul (vers 200).

Chalons-sur-Marne, évêché, Marne, moins l'arrondissement de Reims. — Le siège a été fondé par saint Memmie (Ier ou IIIe siècle), supprimé en 1801, rétabli en 1822. Parmi ses titulaires on compte quatre saints, dont Donatien et Domitien, huit cardinaux; au XIXe siècle Mgr de Prilly (†1860), Mgr Meignan mort cardinal à Tours, Mgr Sourrieu mort cardinal à Rouen. — 228 324 habitants, 22 doyennés, 339 paroisses, 164 annexes. École supérieure de théologie et institution Saint-Étienne à Châlons-sur-Marne. Congrégation des religieuses de Notre-Dame fondée en 1613

Soissons, évêché, Aisne. — L'origine de ce siège lui est commune avec Reims. Il y a un évêque en 314; la liste a douze saints, dont Principe (†vers 505), frère de saint Rémi, et Drausin (†676), qui fonda l'abbaye de Notre-Dame de Soissons; plus tard, Rothade, célèbre à cause de ses démêlés avec Hincmar de Reims. — 530 266 habtants, 37 doyennés, 9 cures de 1re classe, 30 de 2e, 539 succursales. Grand séminaire à Soissons; petit séminaire et pensionnat Saint-Charles à Chauny, institution Saint-Joseph à Fontaine-les-Vervins, institution Saint-Jean à Saint-Quentin. Ont leur maison mère les servantes du Cœur de Jésus à Saint-Quentin, les sœurs de l'Enfant-Jésus à Soissons, les sœurs de Notre-Dame de Bon Secours à Charly, les sœurs de Saint-Erme, etc. — L'évêque joint à son titre : *a*) depuis 1828, celui de *Laon*, qui eut des évêques de 497 à 1801; *b*) depuis 1901, celui de *Saint-Quentin*, siège du Vermandois avant la translation à Noyon.

Rennes, archevêché, Ille-et-Vilaine. Suffragants : *Quimper, Saint-Brieuc* et *Vannes*. — Ce siège fut fondé, dit-on, vers 358 avec Modéran et Just. En réalité son histoire ne commence qu'en 453 où l'on voit l'évêque Athenius au concile de Tours. Saint Mélaine (†vers 511) a donné son nom à une abbaye; sont à signaler ensuite dans la liste, l'hymnographe Marbode (†1113), le dominicain Yves Mayeuc (†1541), le cardinal d'Ossat (1600). Le siège a été érigé en archevêché l'an 1852, sous le cardinal Brossais Saint-Marc (†1878). Au Moyen Age, les évêques de Rennes couronnaient les ducs de Bretagne. — 558 574 habitants, 43 doyennés, 383 paroisses. Institut Brossais Saint-Marc (grand séminaire), institution Saint-Martin, institution Saint-Pierre, institution Saint-Vincent de Paul, pensionnat et externat Saint-Étienne à Rennes; petit séminaire Sainte-Croix à Châteaugiron, séminaire des Missions à Montfort, institution Saint-Sauveur à Redon, collège de Saint-Malo. Ont leur maison mère les filles de l'Immaculé Cœur de Marie fondées en 1640; les Adoratrices de la divine Justice à Fougères; les sœurs des saints Cœurs de Jésus et de Marie en 1850 à Paramé; les Petites sœurs des pauvres en 1842, à Pern. — Depuis 1880, l'archevêque joint à son titre ceux de *Dol*, qui eut des évêques depuis saint Samson en 527 jusqu'en 1801; et de *Saint-Malo*, depuis l'évêque de ce nom, vers 600, jusqu'en 1801.

Quimper, évêché, Finistère. — Deux sources, XIIe et XVe siècles, s'accordent à donner saint Corentin (vers 444) comme premier évêque de ce siège. Dans la liste des titulaires on trouve quatre saints, puis deux cardinaux. Le pèlerinage de Notre-Dame du Folgoet date de 1419. — 809 771 habitants, 43 doyennés, 48 cures, 267 succursales. Grand séminaire, école Saint-Yves à Quimper, école Notre-Dame de Bon Secours à Brest, institution Saint-Vincent de Paul à Pont-Croix, institution Notre-Dame du Creisker à Saint-Pol de Léon, collège de Lesneven. Religieuses de la Retraite du Sacré-Cœur. — L'évêque ajoute à son titre celui de *Léon*, ancien évêché fondé vers 529 par saint Pol Aurélien.

Saint-Brieuc, évêché, Côtes-du-Nord. — Vers 502, Brieuc fonda en l'honneur de saint Étienne un monastère qui prit son nom plus tard. Ce monastère ne fut érigé en évêché qu'au IXe siècle. Parmi les titulaires figure saint Guillaume Pinchon (†1234). — 605 625 habitants; 48 doyennés, 355 succursales, 403 paroisses. École supérieure des sciences ecclésiastiques, écoles Saint-Charles à Saint-Brieuc, des Cordeliers à Dinan, institutions Saint-Joseph à Lannion, Notre-Dame à Guingamp, Notre-Dame de Rostrenen à Campostal, à Saint-Han en Langueux, Saint-Joseph à Quintin. Ont leur maison mère, les Filles du Saint-Esprit fondées en 1706; les Filles de la Providence du vénérable J. M. de Lamennais; les Filles de la divine Providence à Crehen; les Filles de Sainte-Marie à Broons; les franciscainses missionnaires de Marie, en 1880. — Depuis 1852, au titre est ajouté celui de *Tréguier*, évêché fondé probablement au IXe siècle.

Vannes, évêché, Morbihan. — Ce siège a été fondé vers 448 par saint Paterne, sur la personnalité duquel règnent des obscurités. Dans la liste des titulaires, on trouve quinze saints, quelques cardinaux, comme le cardinal Pierre de Foix (†1476) et Charles de Marillac (†1560). Saint Gildas fonda au VIe siècle la célèbre abbaye de Rhuis; saint Vincent Ferrier (†1419) a son tombeau à Vannes. A Auray est le célèbre pèlerinage de sainte Anne. — 573 152 habitants, 39 doyennés, 248 succursales. Grand séminaire à Vannes, petit séminaire à Sainte-Anne d'Auray, école libre Saint-François Xavier à Vannes, école Saint-Armel à Ploermel, institution Saint-Louis à Lorient, école du Sacré-Cœur au Faouet. A Ploermel ont été fondés les frères de J. M. de Lamennais; sœurs de la Charité de Saint-Louis; Filles de Jésus à Kermaria.

Rouen, archevêché, Seine-Inférieure. — Suffragants : *Bayeux, Coutances, Évreux, Séez*. — Fondé par saint Nicaise (IIIe siècle), ou, suivant d'autres, par saint Mellon, ce siège fut occupé par un bon nombre de saints (17), parmi lesquels on peut citer Victrice (IVe siècle), Évode, Prétextat, Romain, Ouen (†681) sous lequel furent fondées les abbayes de Fontenelle, Jumièges et Fécamp, Ansbert (†vers 693). Le siège devient archevêché, sous saint Victrice (selon quelques-uns) ou sous l'évêque Grimo, qui reçut le *pallium*, vers 744. En 990, l'archevêque Robert prit le titre de *primat de Normandie*, et en 1119 le pape Calixte II affranchit le siège de toute dépendance vis-à-vis de Lyon. Parmi les titulaires on compte 21 cardinaux, dont l'un, Pierre Roger, devint pape sous le nom de Clément VI (1342-1352). A signaler, au XIXe siècle, les cardinaux de Croy (†1844) et de Bonnechose (†1883). — La cathédrale, romane, consacrée en 1063 par le bienheureux Maurille, a reçu des embellissements et transformations au cours des siècles suivants. Les autres églises remarquables sont Saint-Ouen, Saint-Maclou, Notre-Dame de Bon Secours, pèlerinage depuis le XIIIe siècle, basilique mineure depuis 1919; Notre-Dame des Flots, à Saint-Adresse au Havre, XIVe siècle; Notre-Dame du Sacré-Cœur à Rouen, basilique mineure depuis 1918. — 877 383 habitants, 45 doyennés, 16 cures de 1re classe, 47 de 2e, 601 succursales. Grand et petit séminaires à Rouen,

institution Saint-Romain et institution Join Lambert à Rouen, institution Saint-Joseph à Mesnières, institution Saint-Joseph au Havre, école Fénelon à Elbeuf. Ont leur maison mère dans le diocèse les sœurs du Sacré Cœur de Jésus à Saint-Aubin-Jouxte-Boulleng; les sœurs de la Providence de Rouen, fondées en 1666; les sœurs d'Ernemont, fondées en 1698 par l'archevêque Colbert, fils du ministre.

Bayeux, évêché, Calvados. — La légende donne comme premier évêque de ce siège saint Exupère, qui aurait été envoyé par saint Clément (Ier siècle); on le place de préférence au IVe. Parmi les titulaires on compte quinze saints, dont Hugues (730), simultanément évêque de Paris, Rouen et Bayeux. Puis Odon (ou Eudes) de Conteville, frère de Guillaume le Conquérant, qui édifia et dédia la cathédrale († 1097); le cardinal d'Ossat († 1604), ambassadeur d'Henri IV à Rome, etc. Au XIXe siècle, Mgr Hugonin, Mgr Amette. — A Caen sont les deux magnifiques églises de l'abbaye aux Hommes, aux Dames. Près de Caen, Notre-Dame de la Délivrande, pèlerinage datant du VIIe siècle. — 396 318 habitants, 38 doyennés, 716 succursales. Grand séminaire à Bayeux, petit séminaire et collège Sainte-Marie près Caen, collège à Lisieux. Ont leur maison mère à Caen les sœurs de Notre-Dame de la Charité et du Refuge, fondées par saint Jean Eudes en 1641. La petite sœur sainte Thérèse de l'Enfant Jésus appartenait au carmel de Lisieux. — Depuis 1855, l'évêque ajoute à son titre celui de *Lisieux*, ancien évêché de 536 à 1801.

Coutances, évêché, Manche. — Les premiers évêques du catalogue sont les saints Ereptiole et Exsupérat (du IVe siècle). Parmi les titulaires on trouve saint Lô (VIe siècle); le bienheureux Geoffroy de Montbray († 1093), ami de Guillaume le Conquérant, sous lequel fut bâtie la cathédrale et furent fondées les abbayes de Lessay, de Saint-Sauveur-le-Vicomte et de Montebourg; Julien de la Rovère, qui fut le pape Jules II. Depuis 1907, le siège est honoré du *pallium* à perpétuité. Dans ce diocèse se trouve le Mont Saint-Michel. — 487 443 habitants; 48 doyennés, 7 cures de 1re classe, 45 de 2e, 612 succursales. Grand séminaire à Coutances, institution secondaire libre Saint-Lô à Agneaux, école Saint-Paul à Cherbourg, institution Saint-Joseph à Villedieu, école apostolique à Biville. Ont leur maison mère les sœurs du Sacré-Cœur de Jésus, fondées en 1783; les sœurs de la Miséricorde fondées en 1802 par sainte Marie-Madeleine Postel; les sœurs de la Charité de Jésus et de Marie à Cherbourg. — Depuis 1854, l'évêque joint à son titre celui d'*Avranches*, qui eut des titulaires du VIe siècle à 1801.

Évreux, évêché, Eure. — Le premier évêque de ce siège, saint Taurin, rattaché au souvenir de saint Denys (Aréopagite), serait plutôt du Ve siècle. Dans la liste, on trouve les saints Gaud dont il est difficile aussi de préciser l'époque, puis Laudulphe, Eterne, Aquilin, qui sont du VIIe siècle. Les autres évêques illustres sont Gilbert de Breteuil († 1112). Jean de la Balue (1467), Claude de Sainctes (1591), le cardinal Du Perron (1606). — 323 870 habitants; 36 doyennés, 545 succursales. Grand séminaire à Évreux, école Saint-François de Sales à Évreux, petit séminaire à Orgeville. Ont leur maison mère, les sœurs de la Providence à Évreux, fondées en 1700, rétablies en 1804.

Séez, évêché, Orne. — Le siège fut fondé par saint Latuin, que l'on dit avoir été envoyé par saint Clément (Ier ou IIe siècle). La liste donne les saints Landry et Sigisbald d'époque imprécise, Chrodegand (VIIIe siècle). Saint Evroult fonda au VIe siècle plusieurs monastères dans cette région : l'un d'eux, Saint-Martin de Séez, eut une grande importance au temps de Richelieu. En 1122, Rotrou, comte du Perche, fondait à Soligny l'abbaye de la Trappe qui fut réformée en 1662 par l'abbé de Rancé. — 307 433 habitants; 36 doyennés, 512 succursales. Établissement d'enseignement supérieur libre et petit séminaire à Séez, école Saint-François de Sales à Alençon, institution secondaire libre de l'Immaculée Conception à Flers. Ont leur maison mère les sœurs de la Providence, fondées à Séez en 1683; les sœurs de l'Éducation chrétienne, fondées en 1817 à Argentan; les sœurs de la Merci de l'abbé Bazin, fondées en 1818.

Sens, archevêché, Yonne. Suffragants : *Moulins*, *Nevers* et *Troyes*. — Le fondateur du siège, saint Savinien, d'après la tradition locale, aurait été envoyé par saint Pierre; ce que confirmeraient des *Actes* du IIe siècle. La liste des titulaires ne remonte pas plus haut que le IVe siècle : on y trouve bon nombre de saints, Léon († 541), Arthème († 609), Wulfran († 695), Géry († 711). Le dernier titulaire à la Révolution, Loménie de Brienne, apostasia. Le siège supprimé en 1801 fut rétabli en 1821. Il a encore, par tradition, le titre de primat des Gaules et de Germanie. Métropolitain dès le Ve siècle, il eut longtemps pour suffragants Chartres, Auxerre, Meaux, Paris, Orléans, Nevers, Troyes. En 1622, Paris, devenu archevêché, lui enleva Chartres, Orléans et Meaux. *Auxerre*, fondé en 258 par saint Pèlerin, a été réuni à Sens comme territoire et comme titre. Sur le territoire de l'archidiocèse actuel se trouvent d'anciennes abbayes célèbres, comme Ferrières, Saint-Pierre-le-Vif, Sainte-Colombe, Pontigny, Vézelay. — 303 889 habitants; 37 doyennés, 8 cures de 1re classe, 41 de 2e, 440 succursales. Institution Saint-Étienne (grand séminaire) à Sens, école Saint-Edme à Sens, école Saint-Jacques à Joigny. Ont leur maison mère dans le diocèse : les sœurs de la Providence de Sens, fondées en 1818; les sœurs de la Sainte-Enfance à Sainte-Colombe, en 1838.

Moulins, évêché, Allier. — Le siège fut créé en 1788, mais le titulaire Gallois de la Tour ne put être préconisé à cause de la Révolution. Rétabli seulement en 1817, il n'eut de titulaire qu'en 1822; Mgr de Dreux-Brézé l'occupa de nombreuses années. Sur le territoire de ce diocèse se trouvent l'ancienne abbaye de Souvigny, et la Trappe de Setpfons fondée en 1132, restaurée en 1845. — 417 961 habitants, 38 doyennés, 266 succursales. Institut Dreux-Bézé (grand séminaire) à Moulins, institution du Sacré-Cœur à Moulins, institution Saint-Joseph à Montluçon.

Nevers, évêché, Nièvre. — Ce siège fut fondé vers 516 par saint Eulade. La liste des titulaires a huit saints, dont Arey (*Arigius*, † 552), Agricole († 594). Au IXe siècle, l'évêque Jérôme rebâtit la cathédrale. Clamecy au XIIe siècle fut donné aux évêques de Bethléem. La Charité-sur-Loire, une abbaye fille de Cluny, fut fondée en 1056. — 270 148 habitants, 25 doyennés, 5 cures de 1re classe, 30 de 2e, 274 succursales. Grand séminaire à Nevers, école secondaire du Sacré-Cœur à Corbigny, institution Saint-Cyr à Nevers. Ont leur maison mère les sœurs de la Charité et de l'Instruction Chrétienne fondées en 1680 à Nevers (où mourut la bienheureuse Bernadette); les Hospitalières de la Charité sur-Loire, en 1639.

Troyes, évêché, Aube. — Fondé par saint Amator au début du IVe siècle, ce siège à été occupé par neuf saints, dont le plus connu est Loup († 478) qui accompagna saint Germain d'Auxerre en Angleterre et arrêta Attila devant Troyes. Plus tard on remarque le neveu du grand Bossuet (de 1716 à 1742); au XIXe siècle, Mgr Cœur († 1860). Beaucoup de saints personnages sont originaires de ce diocèse. — 240 755 habitants; 40 cures, 383 succursales. Grand séminaire à Troyes, école Urbain IV à Troyes, collège de l'Immaculée Conception à Saint-Dizier (Haute-Marne). Ont leur maison mère dans ce diocèse, les ursulines de l'Ensei-

gnement chrétien fondées au XVIIIe siècle, à Moissy-l'Évêque; les sœurs de l'Instruction chrétienne de Troyes, fondées en 1819; les oblates de Saint-François de Sales, à Troyes en 1870; les sœurs du Bon Secours de Troyes (gardes-malades).

Toulouse, archevêché, Haute-Garonne. Suffragants : *Carcassonne, Montauban, Pamiers.* — Fondé par saint Saturnin ou Sernin (Ier siècle ou IIIe), ce siège compte huit saints parmi ses titulaires. Les principaux sont Honorat (IIIe siècle), Sylvius († vers 400), Exupère († 415), Germier († 560). Plus tard, Foulques de Marseille († 1231), qui protégea les premiers dominicains; saint Louis († 1297), le cardinal Taillefer († 1305). Le siège fut érigé en archevêché en 1317 par Jean XXII; les archevêques, par tradition, prennent le titre de « primat de la Gaule Narbonnaise. » On compte dans la liste seize cardinaux : au XIXe siècle de Clermont-Tonnerre, d'Astros, Desprez, Mathieu. L'église de Saint-Sernin est très riche en reliques. — 432 126 habitants, 39 doyennés, 10 cures de 1re classe, 34 de 2e, 508 succursales. Institut catholique, école de théologie (grand séminaire) de Toulouse, écoles Ozanam, Sainte-Barbe, Malaret, à Toulouse ; école Notre-Dame de Comminges. Ont leur maison mère à Toulouse les sœurs de la Compassion, les sœurs de la Sainte-Famille, les sœurs de la Présentation. — L'archevêque joint à son titre celui de *Narbonne*, du Ier ou IIIe siècle à 1801, qui eut une grande importance comme archevêché. Dans le territoire du diocèse sont aussi les anciens évêchés: *a*) de *Comminges*, de 506 à 1801, restauré par saint Bertrand au XIe siècle; un de ses titulaires, Bertrand de Got, devint archevêque de Bordeaux, puis pape sous le nom de Clément V; *b*) de *Rieux*, de 1317 à 1801.

Carcassonne, évêché, Aude. — Ce siège a été fondé vers 533. Le premier titulaire connu est Sergius († 589): la liste contient trois saints, un cardinal. Au XIXe siècle, Mgr de Bonnechose, mort cardinal de Rouen; Mgr de la Bouillerie. — 300 537 habitants, 32 doyennés, 7 cures de 1re classe, 30 de 2e, 378 succursales. Grand et petit séminaires à Carcassonne, petit séminaire Saint-François Xavier à Castelnaudary, école Beauséjour à Narbonne. Ont leur maison mère les sœurs de la Sainte-Famille à Pézenas; les sœurs du Saint-Nom de Joseph à Lézignan. — Le diocèse comprend : *a*) en grande partie l'ancien archevêché de *Narbonne*, qui remontait au IIIe siècle ou peut-être au Ier et eut d'illustres titulaires, comme Guy Foulques, au XIIIe siècle, devenu Clément IV; Georges d'Amboise, ministre de Louis XII; le cardinal Briçonnet (1514); Jules de Médicis, devenu Clément VII, etc.; *b*) l'évêché de *Saint-Papoul*, abbaye du VIIIe siècle, devenue évêché en 1317; *c*) l'évêché d'*Alet*, abbaye fondée en 813, devenue évêché en 1317. — L'histoire de toute cette région est mêlée à celle des Albigeois.

Montauban, évêché, Tarn-et-Garonne. — Jean XXII en 1317 érigea en évêché l'abbaye bénédictine de Montauriol fondée en 820. Le premier titulaire fut Bertrand de Puy; on vit aussi sur ce siège le cardinal Georges d'Amboise; Le Tonnelier de Breteuil, mort en prison en 1794. Le siège fut supprimé en 1801, rétabli en 1824 avec Mgr de Cheverus. La ville devint au XVIe siècle une des places fortes du protestantisme après la défection de l'évêque Jean de Brettes (1556). Dans le diocèse se trouvent l'ancienne abbaye de Moissac, et Notre-Dame de Livron. — 188 553 habitants, 24 doyennés, 4 cures de 1re classe, 72 de 2e, 296 succursales. École supérieure de théologie à Montauban, ainsi que le petit séminaire diocésain du Sacré-Cœur, l'école secondaire Saint-Théodard et l'école Sainte-Marie. Ont leur maison mère les sœurs de la Merci à Moissac, depuis 1804; les sœurs de l'Ange gardien, à la Molle près Montauban en 1858.

Pamiers, évêché, Ariège. — L'abbaye de Saint-Antonin fut fondée en 960 sous le patronage du saint qu'une tradition donne comme l'apôtre du pays. En 1295, Boniface VIII l'érigea en évêché. Bernard Saisset alors abbé fut le premier titulaire, mais non sans conteste. Un peu plus tard vint Jacques Fournier (1326), qui passa de là à Mirepoix, puis devint le pape Benoît XII. Au XVIe siècle, ravages des protestants; supprimé en 1801, rétabli en 1823. — 172 851 habitants, 20 doyennés, 321 succursales. Grand séminaire à Pamiers, petit séminaire à Lédar. — Depuis 1910, l'évêque joint à ses titres ceux des anciens évêchés de : *a*) *Couserans*, qui eut des évêques de 451 à 1801 : l'un d'eux est saint Lizier; *b*) *Mirepoix*, de 1317 à 1801, avec Jacques Fournier (voir plus haut) on vit sur ce siège plusieurs cardinaux, et l'académicien Boyer († 1736), précepteur du dauphin père de Louis XVI.

Tours, archevêché, Indre-et-Loire. Suffragants : *Angers, Laval, Le Mans, Nantes.* — Le siège, fondé par saint Gatien en 250, reçut de saint-Martin († 397) son illustration et devint dès lors métropole. Après saint Grégoire de Tours, il y a une période d'obscurité pendant deux siècles. On trouve ensuite des célébrités, comme Hildevert de Lavardin († 1134), Étienne de Bourgueil († 1235), cardinal Hélie de Bourdeilles († 1484). Au XIXe siècle, les cardinaux de Cicé († 1804), archevêque d'Aix avant la Révolution; Morlot et Guibert, qui passent de Tours à Paris; Meignan. L'école de Tours fut célèbre sous Alcuin. Non moins célèbres sont la basilique de Saint-Martin et l'abbaye de Marmoutier. Pèlerinage de la Sainte-Face à Tours (le saint homme Dupont), etc. — 341 205 habitants, 37 cures, 254 succursales. École supérieure de théologie et école de l'Immaculée-Conception à Tours, école libre Saint-Grégoire de Tours à Marmoutiers. Ont leur maison mère les sœurs de la Présentation de la Vénérable Poussepin, en 1684; les sœurs du Sacré-Cœur de Jésus, en 1805, à Notre-Dame la Riche; les sœurs du tiers ordre du Carmel ou sœurs de Saint-Martin, en 1825, à Bourgueil; les sœurs Augustines, maison de Saint-Louan à Chinon.

Angers, évêché, Maine-et-Loire. — Fondé en 372 avec Defensor pour premier titulaire, ce siège compte douze saints, parmi lesquels saint Maurille, disciple de saint Martin († 427), saint Aubin (VIe siècle), etc. L'évêque Harduin de Bueil a siégé 65 ans (de 1374 à 1439); le cardinal Jean de la Balue a été ministre d'État sous Louis XI; au XIXe siècle, Mgr Freppel († 1892) a fondé l'Université de l'Ouest. — 508 149 habitants, 34 doyennés, 7 cures de 1re classe, 30 de 2e, 377 succursales. Université catholique à Angers, grand séminaire à Angers, école des hautes études à Saint-Aubin, institution Urbain-Mongazon et externat Saint-Maurille à Angers, institution libre à Combrée, institution libre à Beaupréau, institution Saint-Louis à Saumur, institution Saint-Joseph à Baugé, institution Sainte-Marie à Cholet, institution Saint-Julien à Angers. Ont leur maison mère les sœurs de Bon Secours (1825), à Angers; les Petites sœurs de Saint-François; les sœurs de la Retraite; les Servantes des Pauvres, plaine Saint-Léonard ; les sœurs de la Charité Sainte-Marie, à Sainte-Marie la forêt; filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus, à la Salle de Vihiers; sœurs de la Providence, à La Pommeraye; sœurs Sainte-Anne, à Saumur, etc.

Laval, évêché, Mayenne. — Ce siège a été érigé en 1855, par le démembrement d'une partie du diocèse du Mans. Trois basiliques mineures, dont Notre-Dame de Pontmain (apparition de 1871). — 297 732 habitants, 27 doyennés, 9 cures de 1re classe, 22 de 2e, 66 succursales. École de théologie (grand séminaire) à Laval ; institutions libres de l'Immaculée Conception, à Laval; de Saint-Michel, à Château-Gontier; du sacré-Cœur

à Saint-Martin de Mayenne. Ont leur maison mère les ursulines de Château-Gontier fondées en 1630; les religieuses hospitalières de la Merci, en 1674, à Château-Gontier; les sœurs de Notre-Dame de la Merci, en 1816; les sœurs de la Charité de Notre-Dame, en 1682, à Evron.

Le Mans, évêché, Sarthe. — Le siège a été fondé par saint Julien qu'une tradition dit avoir été envoyé au IIe siècle par saint Clément, ce qui a été contesté. Le premier titulaire que l'on puisse dater avec certitude est saint Victurus (vers 465); parmi les autres saints, on mentionne Turibe (†496), Bertram (†623) qui fonda Notre-Dame de la Couture, etc.; le bienheureux Geoffroy de Loudun (†1255), que Grégoire IX fit son légat en France. De 1468 à 1519, il y eut des évêques de la maison de Luxembourg. Les reliques de sainte Scolastique furent apportées au Mans au VIIe siècle. — 421 470 habitants, 33 doyennés, 5 cures de 1re classe, 33 de 2e, 350 succursales. Grand séminaire au Mans, petit séminaire à La Flèche, école libre Notre-Dame de Sainte-Croix au Mans, institution Saint-Louis au Mans, institution Saint-Paul à Mamers, collège Notre-Dame à Saint-Calais. Ont leur maison mère les religieuses de Notre-Dame de l'Ave à La Flèche, fondées en 1622; les sœurs de la Visitation de Sainte-Marie, au Mans, en 1634; les sœurs de Saint-Joseph, à La Flèche, en 1636; les sœurs de la Charité de la Providence, en 1806, à Ruillé-sur-Loire; les sœurs de l'Enfant Jésus, en 1835; les sœurs Marianites de la Sainte-Croix, en 1841.

Nantes, évêché, Loire-Inférieure, — Le siège a été fondé dit-on, par saint Clair; cependant saint Félix, évêque de ce siège en 567, écrit à sainte Radegonde que l'évangélisation du pays est due à saint Martin. Grégoire de Tours, qui ne dit rien de saint Clair, donne saint Similien comme l'un des premiers évêques de Nantes. Il y a dans la liste des évêques six saints et trois cardinaux. Outre le chapitre de la cathédrale, le diocèse a deux collégiales (fait rare en France actuellement), l'une dans la basilique de Saint-Donatien, l'autre dans la basilique de Saint-Aubin de Guérande. — 666 748 habitants, 52 cures, 209 succursales. Grand et petit séminaires. Externat des Enfants Nantais à Nantes, école Saint-Stanislas à Nantes, petit séminaire à Guérande, institution Saint-Joseph à Ancenis. Ont leur maison mère : les sœurs de l'Instruction chrétienne, à Saint-Gildas-des-Bois; les sœurs de l'Immaculée Conception, à La Haye Mahéas; les sœurs franciscaines, à Saint-Philbert de Grandlieu; les oblates sœurs franciscaines du Cœur de Jésus, en 1875, à Nantes.

Alger, archevêché. — Suffragants : *Constantine* et *Oran*. — Alger fut au IIe siècle le siège d'un évêché. Sous la domination turque, il fut gouverné par des vicaires généraux de Carthage; de 1650 à 1827, par des vicaires apostoliques sans caractère épiscopal : tels les lazaristes Le Vacher, etc. Rétabli en 1838 comme suffragant d'Aix, il eut pour titulaires Mgr Dupuch (†1856), Mgr Pavy (†1866). Avec Mgr Lavigerie (†1893), plus tard cardinal, il devint archevêché à partir de 1866. — 1 691 145 habitants, dont 118 775 français d'origine, 111 876 étrangers. 12 doyennés, 8 cures de 1re classe, 3 de 2e, 120 succursales. École supérieure de théologie réouverte en 1917 et confiée aux lazaristes, école Lavigerie et école Notre-Dame d'Afrique à Alger; à Maison Carrée, maison mère des missionnaires d'Afrique; sœurs de Notre-Dame des missions d'Afrique, maison mère à Kouba.

Constantine, évêché. — Fondé au IIe siècle, ce siège a été rétabli en 1866, lorsqu'on le sépara d'Alger. L'ancienne Cirta eut des évêques jusqu'à la conquête musulmane : le territoire du diocèse actuel connut au Ve siècle 195 diocèses dont les titres et listes épiscopales ont été publiés par Mgr Toulotte. De ce nombre était Hippone, illustré par saint Augustin. Ce titre d'*Hippone* est ajouté à celui de Constantine depuis 1867. — 2 019 448 habitants, dont 73 954 français. Écoles à Constantine, Bône et Bougie

Oran, évêché. — Aux premiers siècles du christianisme, la Maurétanie Césarienne et la Tingitane qui forment le territoire de ce diocèse comptèrent jusqu'à 123 diocèses : Tlemcen, l'un d'eux, eut pour titulaire un Victor qui assista au concile de Carthage de 411; un autre titulaire, Honorat, fut exilé en 484 par le roi arien Hunéric. Le tout disparut après l'invasion des Arabes. Le siège d'Oran fut établi en 1866 comme celui de Constantine. L'ancienne cathédrale Saint-Louis a été remplacée par celle du Sacré-Cœur en 1913. — 1 278 573 habitants dont 231 098 français, 8 vicariats, 98 paroisses. Écoles à Oran, à Sidi-Bel-Abbès.

Carthage, archevêché, Tunisie. — Fondé vers 202 avec saint Optat, ce siège avait disparu au XIe siècle. Il a été rétabli en 1884 avec le titre de primat d'Afrique. Son territoire comprend toute la régence de Tunis. Mgr Lavigerie, qui reçut ce titre, dédia la cathédrale à saint Louis en 1890. — La population catholique est d'environ 35 000 âmes. 65 cures, 7 paroisses en formation. Un séminaire a été ouvert en 1917 à Sidi-Bou-Saïd, à 20 kilomètres de Tunis; de plus, à Carthage, séminaire des Pères Blancs.

Pondichéry, archevêché, Hindoustan. — D'abord vicariat apostolique en 1850, puis archevêché et métropole en 1887. Population catholique de 143 450 âmes, dont 1 000 européens; 58 paroisses ou missions, 66 églises, 229 chapelles. Grand et petit séminaires, 18 orphelinats, 130 écoles. 412 religieuses, dont 128 de Saint-Joseph de Cluny, 43 carmélites indigènes, 232 indigènes du Saint-Cœur de Marie, 40 indigènes de Saint-Louis de Gonzague.

ORDRE ALPHABÉTIQUE

N. B. — Abréviations : arch. : archevêché; év. : évêché; anc. év. : ancien évêché; pr. : province ecclésiastique; v. voir (Nom de l'évêché auquel l'ancien est rattaché); S.S. : dépendant du Saint-Siège.

Le latin est celui de la Curie Romaine, parfois distinct de l'ancien nom latin.

Agde, anc. év. *Agathensis*, v. Montpellier.
Agen, év. *Agennensis*, pr. Bordeaux.
Aire, év. *Aturensis*, pr. Auch.
Aix, arch. *Aquensis*.
Ajaccio, év. *Adjacensis*, pr. Aix.
Alais, anc. év. *Alesiensis*, v. Nîmes.
Albi, arch. *Albiensis*.
Alet, anc. év. *Electensis*, v. Carcassonne.
Alger, arch. *Algeriensis*.
Amiens, év. *Ambianensis*, pr. Reims.
Angers, év. *Andegavensis*, pr. Tours.
Angoulême, év. *Engolismensis*, pr. Bordeaux.
Annecy, év. *Anneciensis*, pr. Chambéry.
Antibes-Grasse, anc. év. *Antipolis-Grassa*, v. Nice.
Apt, anc. év. *Aptensis*, v. Avignon.
Arles, anc. arch. *Arelatensis*, v. Aix.
Arras, év. *Atrebatensis*, pr. Cambrai.
Auch, arch. *Auxitanensis*.
Autun, év. *Augustodunensis*, pr. Lyon.
Auxerre, anc. év. *Autissiodorensis*, v. Sens.
Avignon, arch. *Avenionensis*.
Avranches, anc. év. *Abrincensis*, v. Coutances.
Bayeux, év. *Bajocensis*, pr. Rouen.
Bayonne, év. *Baionensis*, pr. Auch.
Bazas, anc. év. *Vasatensis*, v. Bordeaux.
Beauvais, év. *Bellovacensis*, pr. Reims.
Belley, év. *Bellicensis*, pr. Besançon.
Besançon, arch. *Bisuntinensis*.

Béziers, anc. év. *Biterrensis*, v. Montpellier.
Blois, év. *Blesensis*, pr. Paris.
Bordeaux, arch. *Burdigalensis.*
Boulogne-sur-Mer, anc. év. *Boloniensis*, v. Arras.
Bourges, arch. *Bituricensis.*
Cahors, év. *Cadurcensis*, pr. Albi.
Cambrai, arch. *Cameracensis.*
Carcassonne, év. *Carcassonensis*, pr. Toulouse.
Carthage, arch. *Carthaginensis.*
Castres, anc. év. *Castrum Albiens.*, v. Albi.
Cavaillon, anc. év. *Cabellionensis*, v. Avignon.
Chalon-sur-Saône, anc. év. *Cabillonensis*, v. Autun.
Châlons-sur-Marne, év. *Catalaunensis*, pr. Reims.
Chambéry, arch. *Camberiensis.*
Chartres, év. *Carnutensis*, pr. Paris.
Cimiez, anc. év. *Cimelensis*, v. Nice.
Clermont-Ferrand, év. *Claromontensis*, pr. Bourges.
Comminges, anc. év. *Lugdunum Convenarum*, v. Toulouse.
Condom, anc. év. *Condomiensis*, v. Auch.
Constantine, év. *Constantiniensis*, pr. Alger.
Couserans, anc. év. *Couseranensis*, v. Pamiers.
Coutances, év. *Constantiensis*, pr. Rouen.
Dax ou *d'Acqs*, anc. év. *Aquæ Augustæ*, v. Aire.
Die, anc. év. *Diensis*, v. Valence.
Digne, év. *Diniensis*, pr. Aix.
Dijon, év. *Divionensis*, pr. Lyon.
Dol, anc. év. *Dolensis*, v. Rennes.
Embrun, anc. arch. *Embrudonensis*, v. Gap et Aix.
Évreux, év. *Ebroicensis*, pr. Rouen.
Fréjus, év. *Forojuliensis*, pr. Aix.
Gap, év. *Vapincensis*, pr. Aix.
Glandèves, anc év. *Glandavensis*, v. Digne.
Grenoble, év. *Gratianopolitanensis*, pr. Lyon.
Guadeloupe et Basse-Terre, év. *Guadalupensis*, S. S.
Langres, év. *Lingonensis*, pr. Lyon.
Laon, anc. év. *Laudunensis*, v. Soissons.
Laval, év. *Vallegudonensis*, pr. Tours.
Lavaur, anc. év. *Vaurunensis*, v. Albi.
Lectoure, anc. év. *Lectoriensis*, v. Auch.
Le Mans, év. *Cenomanensis*, pr. Tours.
Léon (S. Pol de), anc. év. *Leoniensis*, v. Quimper.
Le Puy, év. *Aniciensis*, pr. Bourges.
Lescar, anc. év. *Lascurrensis*, v. Bayonne.
Lille, év. *Insulensis*, pr. Cambrai.
Limoges, év. *Lemovicensis*, pr. Bourges.
Lisieux, anc. év. *Lexoviensis*, v. Bayeux.
Lodève, anc. év. *Leuteviensis*, v. Montpellier.
Lombez, anc. év. *Lombeziensis*, v. Auch.
Luçon, év. *Lucionensis*, pr. Bordeaux.
Lyon, arch. *Lugdunensis.*
Mâcon, anc. év. *Matisconensis*, v. Autun.
Marseille, év. *Massiliensis*, pr. Aix.
Meaux, év. *Meldensis*, pr. Paris.
Mende, év. *Mimatensis*, pr. Albi.
Metz, év. *Metensis*, S. S.
Mirepoix, anc. év. *Mirapincensis*, v. Pamiers.
Montauban, év. *Montis Albanensis*, pr. Toulouse.
Montpellier, év. *Montispesullanensis*, pr. Avignon.
Moulins, év. *Molinensis*, pr. Sens.
Nancy, év. *Nanceiensis*, pr. Besançon.
Nantes, év. *Nannetensis*, pr. Tours.
Narbonne, anc. arch. *Narbonensis*, v. Toulouse.
Nevers, év. *Nivernensis*, pr. Sens.
Nice, év. *Niciensis*, pr. Aix.
Nîmes, év. *Nemausensis*, pr. Avignon.
Noyon, anc. év. *Noviodunensis*, v. Beauvais.
Oloron, anc. év. *Eloronensis*, v. Bayonne.
Oran, év. *Oranensis*, pr. Alger.
Orange, anc. év. *Arausicanensis*, v. Avignon.
Orléans, év. *Aurelianensis*, pr. Paris.
Pamiers, év. *Apamiensis*, pr. Toulouse.
Paris, arch. *Parisiensis.*
Périgueux, év. *Petracoriensis*, pr. Bordeaux.
Perpignan, év. *Elnensis*, pr. Albi.
Poitiers, év. *Pictaviensis*, pr. Bordeaux.
Pondichéry, arch. *Pondicherianensis.*
Quimper, év. *Corosopitensis*, pr. Rennes.
Reims, arch. *Rhemensis.*
Rennes, arch. *Rhedonensis.*
Rieux, anc. év. *Riviensis*, v. Toulouse.
Riez, anc. év. *Regiensis*, v. Digne.
Rochelle (La), év. *Rupellensis*, pr. Bordeaux.
Rodez, év. *Ruthenensis*, pr. Albi.
Rouen, archev. *Rothomagensis.*
Saint-Brieuc, év. *Briocensis*, pr. Rennes.
Saint-Claude, év. *Sancti Claudii*, pr. Lyon.
Saint-Denis ou la Réunion, év. *Sancti Dionysii vel Reunionis*, S. S.
Saint-Dié, év. *Sancti Deodati*, pr. Besançon.
Saint-Flour, év. *Sancti Flori*, pr. Bourges.
Saint-Jean-de-Maurienne, év. *Maurianensis*, pr. Chambéry.
Saint-Malo, anc. év. *Sancti Macloviensis*, v. Rennes.
Saint-Omer, anc. év. *Audomariensis*, v. Arras.
Saint-Papoul, anc. év. *Sancti Papuli*, v. Carcassonne.
Saint-Paul-trois-Châteaux, anc. év. *Tricastinensis*, v. Valence.
Saint-Pierre et Fort-de-France, *Sancti Petri et Arcis Galliæ*, S. S.
Saint-Pons de Tomières, anc. év. *Sancti Pontii Tomeriarum*, v. Montpellier.
Saint-Quentin (Noyon), anc. év. *Sanctiquintiensis*, v. Soissons.
Saintes, anc. év. *Santonensis*, v. La Rochelle.
Sarlat, anc. év. *Sarlatensis*, v. Périgueux.
Séez, év. *Sagiensis*, pr. Rouen.
Senez, anc. év. *Saneciensis*, v. Digne.
Senlis, anc. év. *Silvanectensis*, v. Beauvais.
Sens, arch. *Senonensis.*
Sisteron, anc. év. *Sistaricensis*, v. Digne.
Soissons, év. *Suessionensis*, pr. Reims.
Strasbourg, év. *Argentinensis*, S. S.
Tarbes-Lourdes, év. *Tarbiensis-Lourdensis*, pr. Auch.
Tarentaise, év. *Tarantasiensis*, pr. Chambéry.
Thérouanne, anc. év. *Tarvanensis*, v. Arras.
Toul, anc. év. *Tullensis*, v. Nancy.
Toulon, anc. év. *Toloniensis*, v. Fréjus.
Toulouse, arch. *Tolosanensis.*
Tours, arch. *Turonensis.*
Tréguier, anc. év. *Trecorensis*, v. Saint-Brieuc.
Troyes, év. *Trecensis*, pr. Sens.
Tulle, év. *Tutelensis*, pr. Bourges.
Uzès, anc. év. *Uticensis*, v. Nîmes.
Vabres, anc. év. *Vabrincensis*, v. Rodez.
Vaison, anc. év. *Vasionensis*, v. Avignon.
Valence, év. *Valentinensis*, pr. Avignon.
Vannes, év. *Venetensis*, pr. Rennes.
Vence, anc. év. *Vinciensis*, v. Nice.
Verdun, év. *Virodunensis*, pr. Besançon.
Versailles, év. *Versaliensis*, pr. Paris.
Vienne, anc. arch. *Viennensis*, v. Lyon et Grenoble
Viviers, év. *Vivariensis*, pr. Avignon.

J. Baudot.

FRANCESCA (**Piero della**), dit aussi Piero dei Franceschi, peintre italien, né à Borgo San Sepolcro vers 1416, mort en 1462. Il avait commencé par étudier les mathématiques et montra toujours dans ses compositions le souci de la perspective. Il s'inspira fortement d'Uccello. Son dessin est vigoureux, sa couleur transparente; mais ses longues et droites figures pâles, presque spectrales parfois, ne dénotent ni poésie ni émotion.

Le pape lui confia la décoration de quelques *stanze* du Vatican, plus tard détruite. Son œuvre la plus remarquable est l'ensemble de fresques de Saint-

François d'Arezzo, dont l'École des Beaux-Arts de Paris possède des copies.

Carletta Dubac.

FRANCISCAINS. — I. La genèse de l'Ordre et ses vicissitudes. II. Un type de religieux inspiré des temps apostoliques. III. L'Ordre de la Charité. IV. Les auxiliaires.

I. La genèse de l'ordre et ses vicissitudes. — 1. Frères Mineurs : telle est la dénomination générique de tous les religieux se réclamant de la paternité de saint François d'Assise (voir ce mot) et que l'on désigne vulgairement sous le nom de Franciscains : *Franciscus, Franciscains.* Voici l'origine du titre officiel : du vivant même du fondateur, en sa présence, l'on faisait un jour la lecture publique du texte de la règle rédigée par lui. A l'audition de cet article : *sint minores et subditi omnibus,* François interrompit le lecteur pour exprimer ce désir : « Je veux que désormais votre fraternité soit appelée l'ordre des frères mineurs. » Quelle intention guidait le saint en imposant à ses disciples ce vocable? D'un mot expressif, à la façon imagée qui lui était familière, il entendait résumer ainsi la mission confiée aux siens : celle de rappeler à la chrétienté médiévale du XIIIe siècle par trop imbue d'esprit féodal et trop exclusivement dévote au Christ triomphateur de la Résurrection, le Christ pauvre, humble, doux de la vie cachée et de la vie publique, et de le lui rappeler sans doute par la prédication ou plus exactement l'exhortation morale, mais davantage encore par l'éloquence plus persuasive de l'exemple, d'un exemple singulièrement suggestif.

Ce programme François l'avait adapté aux aspirations chevaleresques de ses contemporains : c'était là faire preuve d'une intelligence pénétrante de son époque. Servir un prince, conquérir de la gloire, mériter les faveurs de la dame de son cœur : tel était l'idéal caressé par le preux chevalier d'alors. François n'y avait rien retouché. Il s'était contenté de préciser de la sorte : le prince auquel lui et les siens assureraient un service permanent ne serait autre que le Christ-roi. Ils y gagneraient la seule gloire sans déclin, celle du ciel éternel. Pour s'en assurer la conquête, ils tendraient vers elle toutes les aspirations de leur âme, se dégageraient ici-bas de toute autre convoitise, voueraient ensemble une fidélité incorruptible à « dame pauvreté ». Tel était le message proposé par François à ceux de sa suite.

Mais quel sort l'avenir réservait-il à pareille entreprise ? Depuis l'année 1909 qui marqua naguère le septième centenaire de la fondation de l'ordre, le titre de frère mineur se trouve en réalité porté par trois familles religieuses pourvues chacune d'un général distinct et jouissant en bloc des mêmes faveurs spirituelles. Ce sont les frères mineurs *conventuels,* les frères mineurs *capuçins,* les frères *mineurs* provenant de l'union réalisée par le pape Léon XIII quelque dix ans plus tôt entre plusieurs branches de l'observance.

D'où vient cette récente répartition de l'ordre franciscain en un triple fractionnement ? En principe, de plusieurs divergences de détail entre la règle tracée par le législateur et le testament aux termes duquel le père convie les siens, sans toutefois les y astreindre, à l'imitation de ses exemples : or la vie de ce dernier avait, on le sait, gravité autour de sommets dont l'ascension reconnaissons-le, ne semble pas à la portée de quiconque. Écoutons le saint : « Après que le Seigneur m'eut donné des frères, lit-on dans le testament, nul ne me montrait ce que je devais faire. Mais Dieu me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Évangile, et je la fis écrire [cette règle] en peu de paroles et simplement, et le seigneur pape [Innocent III en 1209] la confirma [verbalement]. » Souvent retouchée dans la suite lors des chapitres annuels, cette première règle subit la surcharge de précisions, de compléments, de commentaires évangéliques. Puis, probablement sur le conseil du cardinal Hugolin protecteur de l'ordre, elle fut l'objet d'une dernière refonte avant d'être présentée, en 1223, à l'approbation du souverain pontife Honorius III. Sa note caractéristique s'accusait dans ce fait que la renonciation au droit de propriété n'était plus simplement réclamée de l'individu, ainsi que chez les moines des âges précédents, mais par surcroît, de la collectivité. De cette innovation allaient naître les dissensions, les démembrements et les réformes de la suite.

2. Cette discipline ne tarda pas, en effet, à paraître d'un rigorisme trop austère à certains disciples du fondateur, dont le nombre s'était d'ailleurs accru trop rapidement pour ne constituer qu'une élite vraiment compacte. Des oppositions se manifestèrent. François en fut attristé et déçu. Son désappointement s'exprima dans le testament. Il y insistait sur l'observance ponctuelle de la règle, en particulier du point de règle édictant l'observance de la pauvreté telle qu'il l'avait imposée. De nouvelles discussions s'ensuivirent, plus âpres parfois que de raison. Parmi les frères, les uns se refusèrent à reconnaître force de loi à l'expression de ces désirs *in extremis;* les autres y virent une confirmation évidente de la règle. En fin de compte, le testament obligeait-il en conscience ? Tout était là. Grégoire IX à qui la question fut posée répondit, en 1230, par la négative. En même temps, le pape intervenait en imaginant le rôle providentiel de « substitut des bienfaiteurs », personnage chargé de procurer aux franciscains le nécessaire, celui du moins dont la mendicité ne les aurait pas pourvus en suffisance. Mais il rappelait en même temps l'interdiction imposée par le fondateur de posséder « tant en commun qu'individuellement ».

La dualité d'opinions n'en persévéra pas moins. Après saint Bonaventure, ministre général de 1257 à 1274 et partisan déclaré de certaines mitigations, la discorde qu'il s'était efforcé d'apaiser éclata de plus belle. Sous Martin V, en 1283, le substitut des bienfaiteurs fut remplacé par le « syndic apostolique », médiateur interposé cette fois entre le Souverain Pontife qui recevait les dons faits à l'Ordre et l'Ordre lui-même. Mais ce moyen terme, plus précis cependant, ne s'affirma pas plus apte à calmer les divergences de vue antérieures, et le fossé demeura béant avec, d'un côté, les partisans de certains adoucissements, de l'autre, les zélateurs de la plus absolue pauvreté et qui se dénommaient eux-mêmes pour se distinguer des premiers, *les spirituels.*

D'un couvent au couvent voisin, voire parmi les frères de la même famille, les intransigeances dans un sens ou dans l'autre ne contribuaient point, il s'en faut, à favoriser la paix. A beaucoup la scission semblait préférable aux tiraillements de la rivalité.

Cette solution ne tarda pas à prévaloir. C'est elle qui, dès la fin du XIIIe siècle, détermina des mouvements séparatistes, véritables « crises de croissance, témoignant d'une surabondance de vie, » constate très justement Georges Goyau. Citons à la date de 1294, celui des Célestiniens, puis, en 1302, celui des Clarénins ou pauvres ermites d'Ange de Cingoli, le premier au centre, le second au Sud de la péninsule italique. De même la France abritera bientôt d'autres dissidents : les spirituels de Narbonne ou Narbonnésiens en 1314, et plus tard, vers 1405, les Colettans. Notons encore en Savoie, en 1457, les Amédéistes ou Amédéens, et les Frères du capuce qui paraissent en Espagne vers 1485.

3. Entre temps, au milieu du XIVe siècle, la réforme dite des Observants avait obtenu le plus vif succès et

rallié de nombreux suffrages. On la crut bientôt appelée à infuser à l'ordre un regain de vitalité. Une floraison brillante de bienheureux, fils très authentiques du *poverello* d'Assise, en témoigna à sa façon, tels Bernardin de Sienne, le fondateur de 300 couvents, Jean de Capistran, l'incomparable missionnaire des masses, Jacques de la Marche, toujours en route à travers l'Europe qu'il évangélise, le convers Didace d'Alcala, d'autres encore.

En 1517, le pape Léon X, désireux d'unifier la famille du grand patriarche et de substituer au bariolage des noms régionalistes la dénomination originelle de frères mineurs, choisit alors comme type de vie franciscaine le régime en honneur chez les Observants et entreprit de lui gagner les autres réformes. Pour se dérober à l'essai de concentration, certains arguèrent de difficultés qu'ils estimaient au-dessus de leurs forces. Cédant à leurs appréhensions, le pape leur conféra l'autonomie, le droit de posséder en collectivité, le titre de Mineurs conventuels : ils se trouvaient astreints au minimum des prescriptions de la règle.

Toutefois, le plus grand nombre des couvents consentit à passer à l'Observance, et parmi eux tous ceux de France. En définitive, ce ne fut pas toujours, il faut bien en convenir, au profit de la régularité. Aux nouveaux venus il arrivait en effet d'apporter et d'introduire avec eux de vieilles habitudes de vie facile dont ils ne faisaient pas toujours mine de vouloir se départir : il en résulta et il devait en résulter de nouvelles réactions. En Espagne, par exemple, les Frères du capuce ou Frères déchaux, sans toutefois se détacher de la juridiction du ministre général, formèrent dès l'an 1519 une province à part, prêts à recevoir ensuite de leur organisateur, saint Pierre d'Alcantara, des constitutions d'une sévérité telle qu'il semblait avoir recherché, au dire du P. Patrem, « la mesure d'austérités que la nature humaine peut supporter sans défaillir dans ses membres les plus robustes. » Les Alcantarins n'étaient pas les seuls à témoigner d'une émulation légèrement en marge de l'esprit de la règle. Pour répondre aux vœux de nombreux *zélateurs*, les généraux, vers le milieu du XVI^e^ siècle, instituèrent dans chaque province des couvents de retraite ou de récollection, accessibles aux frères plus fervents. Ces derniers reçurent en France le nom de *récollets*. En Italie on les appela *réformés* ou *de la stricte observance*. En France, ils eurent un jour leurs provinces indépendantes.

L'année 1619 réservait à l'ordre une amputation particulièrement douloureuse. Les religieux acquis un siècle plus tôt, 1525 ou 1528, à la réforme élaborée à son insu par le P. Matthieu Baschi, après des commencements assez étranges et difficiles, se séparèrent définitivement pour constituer un institut indépendant, pourvu d'un général distinct. D'abord appelés *ermites de Saint-François*, puis, à cause de la forme particulière de leur capuce, *capucins*, ils s'appliquèrent à interpréter la prédilection du saint d'Assise pour les couvents petits, indigents, solitaires, et, à cette fin, ils se donnèrent des constitutions d'un détail sévère, sinon toujours conformes de tous points à la règle franciscaine.

Enfin, en 1897, sans toucher à l'organisation des mineurs conventuels ni à celle des mineurs capucins, le pape Léon XIII reprit à son compte la tentative d'unification de Léon X. Il supprima les dénominations d'alcantarins, de réformés, de récollets, et proposa aux frères mineurs sans autre qualificatif, de nouvelles constitutions. La bulle *Felicitate quadam* qu'il publia à cette occasion résumait en termes précis les traits caractéristiques de la grande famille franciscaine : « Cette sublime pauvreté que l'homme de Dieu aima souverainement, certains disciples eurent à cœur de la conserver intacte. D'autres la trouvant trop austère préférèrent l'adoucir : d'où la scission en observants et en conventuels. Il en fut de même de cette perfection de vie, de ces sublimes et splendides vertus qui ont brillé jusqu'au prodige dans la personne de François. Les uns voulaient les imiter avec rigueur et vaillamment; les autres avec un peu plus de latitude : des premiers se forma la branche des capucins. Il en résulte, au total, une triple division. »

II. Un type de religieux inspiré des temps apostoliques. — En quoi consistait donc, d'une façon plus précise, l'innovation de François d'Assise dotant l'Église d'une famille monastique de supplément? Elle visait à produire un religieux qui se vouerait à l'observance primitive de l'Évangile, sous la direction du Saint-Siège, par amour pour la personne de l'Homme-Dieu, amour qui, en comblant le cœur, détacherait des créatures et procurerait la paix de l'âme, amour passionné qui constituerait la vertu dominante du frère mineur de tous les âges.

1. En garde contre l'abus des sectes appliquées à mettre aux prises l'Évangile et le magistère de l'Église, François préconisait le retour à la vie commune menée par les premières fraternités chrétiennes : cela, sans le littéralisme outrancier que d'aucuns lui ont parfois reproché, mais tout en maintenant au contraire la primauté de l'esprit sur la lettre. La poursuite de cette fin apparaît nettement dans le texte des règles : les disciples et les historiens qui se sont appliqués à la découvrir, les uns par piété filiale, les autres par curiosité d'érudits, ne s'y sont pas trompés. Celle de 1223 débute en ces termes : « La règle et la vie des frères mineurs est celle-ci : observer le saint évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivant en obéissance, sans propre, en chasteté. » Mais, au dire de Jacques de Vitry dans son *Histoire Orientale*, les premiers frères mineurs n'avaient pas attendu la promulgation de cette législation pour reprendre à leur compte les faits et gestes des fidèles de la primitive Église. Le chroniqueur atteste en effet « qu'ils s'efforçaient avec soin de reproduire en eux la religion, la pauvreté, l'humilité de cette Église... dans l'observance des préceptes et des conseils de l'Évangile. » Et ailleurs il ajoute : « Ils vivent selon la formule de l'Église primitive dont il est écrit : la foule des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. » Dans le même sens, Celano, le premier biographe, appelle François « le ministre de l'Évangile » et la règle franciscaine « une hostie façonnée avec les miettes du pain évangélique. » Pour vaincre les hésitations d'Innocent III estimant que la règle commande une vertu surhumaine et pour obtenir l'approbation, l'un des cardinaux Jean Colonna plaide ainsi la cause de François : « Ce que réclame cet homme c'est, en somme, l'autorisation de vivre selon l'Évangile. Or déclarer qu'une telle conformité dépasse les capacités humaines, ce sera proclamer du même coup l'impossibilité d'observer l'Évangile... » L'argument parut irrésistible.

On peut conclure de là, à quel point se sont fourvoyés les historiens qui tentèrent d'établir une opposition entre l'ordre de saint François et ce qu'ils appelaient « l'ordre de Jésus-Christ ». Plus averti, Gebhart démasquait cette erreur en constatant, dans son *Italie mystique* : « C'est bien par l'Évangile retrouvé que commence l'apostolat franciscain. »

2. Au rebours des hérésiarques du Moyen Age qui, par réaction contre la décadence du clergé, s'attribuaient le rôle de ramener l'Église à sa pureté primitive, François n'ignore pas que l'Église est seule à pouvoir promouvoir sa propre réforme. Loin donc de jouer au précurseur de Luther ou de Calvin, il s'attache à inculquer à ses disciples l'estime surnaturelle

du « seigneur pape», de l'évêque du diocèse, des clercs de tout rang et des religieux de tous instituts. « Nous devons... respecter les clercs, prévient-il, non pour eux-mêmes s'ils sont pécheurs, mais à cause de leur charge et de leur ministère du très saint corps et sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'ils sacrifient sur l'autel, qu'ils reçoivent et distribuent aux autres... » Le premier des fondateurs d'ordres monastiques, il sollicite du souverain pontife la désignation d'un cardinal-protecteur de l'ordre. Il proclame celui-ci « gouverneur... correcteur de la fraternité, afin que toujours [sa famille se montre] soumise à cette même Église, stable en la foi catholique. » Au chapitre XIX de la première règle, on pouvait lire cette déclaration catégorique : « Que tous nos frères soient catholiques et qu'ils vivent et parlent en catholiques. Si l'un prêche contre la foi et la vie catholique... qu'on n'hésite pas à le chasser de la fraternité! Regardons comme nos maîtres tous les clercs et tous les religieux en ce qui concerne le salut de l'âme... et respectons en Dieu leur ordre, leur office et leur façon d'agir. »

Il y a donc méprise à prétendre, ainsi que l'ont fait certains, que l'ordre des frères mineurs aurait été l'œuvre des papes Nicolas III, Clément V, Innocent XI, s'appliquant à le dépouiller à l'envi de l'esprit d'indépendance que le fondateur présumé lui aurait maladroitement insufflé. Mais, à l'antipode, ils errent tout autant, ceux qui blâment dans la déférence franciscaine à l'autorité constituée une espèce de servilisme étroit de nature à paralyser l'initiative des sujets. Garantie contre toute déviation par la législation monacale la plus sévère de toutes, puisqu'elle est seule à obliger en certains cas prévus — il y en a vingt-cinq — sous peine de faute mortelle, l'individualité franciscaine ne s'en développe que plus à son aise selon la variété des attraits, des aptitudes, des talents naturels. D'où vient que l'ordre ne s'adonne pas à telles ou telles catégories d'œuvres spéciales; il ne se limite point davantage à tel ou tel genre d'apostolat : toutes les entreprises sont à sa portée, à la seule condition que soit sauf le respect de la pauvreté vouée par lui.

3. Observer de très près l'Évangile, dans la soumission totale aux directives de l'Église : tel était donc le trait primordial de l'idéal conçu par François d'Assise et proposé par lui à l'imitation des siens. Mais la volonté eût failli à cette tâche rigoureuse sans l'élan du cœur. Pour obvier au grossier formalisme qui en résulterait, le fondateur exige de son disciple qu'il se passionne d'amour pour la personne du Sauveur, pour la crèche et la croix, pour l'eucharistie. Il attend de lui qu'il ne prononce le nom de Jésus que sur le ton de la jubilation, et qu'il s'attache avec tendresse à la Madone proclamée d'enthousiasme « l'avocate de l'ordre ».

A ces fins, l'oraison du frère mineur s'alimente au spectacle attendrissant des mystères joyeux, douloureux, glorieux de la vie de Notre-Seigneur. Elle s'y exerce à l'aide d'une méthode intuitive, plus affective que spéculative, platonique plutôt qu'aristotélicienne, concluant enfin à des mouvements d'affection très personnels. Pour s'unir à Dieu selon la méthode de son bienheureux père, le franciscain utilise en outre l'aide des êtres inférieurs de la nature. Il monte vers le créateur par l'intermédiaire de la création, œuvre de la puissance de Dieu, manifestation de son amour, reflet de sa beauté, et non, comme le prétendaient les Cathares, matière foncièrement mauvaise, piège tendu à la concupiscence. Il s'élève jusqu'à lui à l'aide d'une piété simpliste, enchantée, naïve, défiante de toute apparence du mal au point de se tenir en garde, nous le verrons, contre la science, du moins certaine science instigatrice d'orgueil, attentatoire à l'observance de la pauvreté. Mais une telle disposition d'âme postule en rigueur le détachement préalable, non plus seulement de désir mais effectif, de tout ce qui n'est pas Dieu. Elle requiert le divorce d'avec l'ensemble des liaisons terrestres et réclame de l'âme le consentement aux noces mystiques avec la pauvreté, une pauvreté non pas quelconque, mais laborieuse, compatissante à l'indigence d'autrui, peinée de rencontrer plus minable que soi, non confuse de tendre la main et de mendier de porte en porte lorsque le travail n'aura pas suffi à fournir la subsistance de la journée, abandonnée sans retour à la Providence, productrice de liberté et de simplicité, excitatrice de joie, de cette joie parfaite enseignée à Frère Léon sur le chemin de la Portioncule.

Est-il besoin de le faire remarquer ? Il y a loin de cet attrait d'ordre surnaturel à la manie ostentatoire d'un Diogène, aussi bien d'ailleurs qu'au programme haineux du communisme de nos jours. Loin de se déclarer fauteur de discorde et de révolution, l'esprit de saint François tend à la pacification des âmes, prélude et garant de toute paix sociale. La paix : c'est le bien par excellence souhaité sans cesse par le pauvre d'Assise. Pour sa sauvegarde, il se montra prêt à toutes les concessions de rigueur : abandon du juste salaire, refus obstiné de tout privilège pour sa famille religieuse, acharnement à réclamer pour elle la dernière place. Elle lui suggérera cette réglementation de détail : « Je conjure mes frères d'éviter par le monde les disputes et les discussions. Qu'ils ne jugent pas autrui, mais qu'ils soient doux, modestes, réservés! » Et dans le *cantique du soleil*, les pacifiques auront la faveur d'une strophe spéciale : « Loué soyez-vous, mon Seigneur, à cause de ceux qui pardonnent pour l'amour de vous, et qui supportent avec patience l'infirmité et la tribulation. Heureux ceux qui persévèrent dans la paix, car le Très-Haut les couronnera! »

4. Simple, gai, familier avec Dieu, à l'aise avec la Vierge, les anges, les hommes, ami des animaux : tel est le signalement du religieux mendiant, produit par cette spiritualité. Le type n'était pas, il s'en faut, pour déplaire au ciel, et le ciel l'approuva plus d'une fois, d'une manière fort significative, par l'intermédiaire de l'Enfant-Dieu se manifestant à François dans la nuit de Noël ou s'abandonnant aux embrassements d'Antoine de Padoue ou venant sourire divinement à Duns Scot... Uniformément, il se reconnaît sous la diversité créée par les influences du temps, du sexe, du milieu, de la situation sociale. Il s'affirme en sainte Lydwine de Schiedam clouée sur un grabat comme en saint Bonaventure docteur de l'Église et législateur de l'ordre. On le discerne identique à lui-même sous toutes les latitudes : en Thuringe avec sainte Élisabeth de Hongrie, en Portugal avec l'autre sainte Élisabeth petite nièce de la précédente, en Tyrol avec saint Fidèle de Sigmaringen, en Espagne avec Pascal Baylon, le petit pâtre devenu frère-lai dans un couvent de franciscains, à qui sa passion pour le Saint-Sacrement vaudra d'être désigné par Léon XIII comme patron des œuvres et des congrès eucharistiques; en Espagne encore avec Pierre d'Alcantara, le réformateur au rigorisme extrême, presque inhumain, en Angleterre avec les martyrs du schisme et de l'hérésie, en Italie enfin où surabonde le nombre des bienheureux de l'ordre placés sur les autels. Il se retrouve sans peine sous la diversité des costumes particuliers à chacune des observances actuelles : frères mineurs proprement dits, conventuels, capucins.

Les frères mineurs *sine addito* portent un froc de laine brune muni de larges manches avec un chaperon très réduit auquel adhère un capuchon. Ils se ceignent d'une corde grossière et vont pieds nus dans des san-

dales. Les recensements de 1918 leur attribuent près de 17 000 religieux profès répartis dans 1487 couvents distribués géographiquement en 82 provinces. C'est à eux qu'est confiée, en Palestine, la custodie de Terre Sainte. Ils représentent l'ordre fondé par saint François, les conventuels et les capucins ne formant que des filiations posthunes.

Les frères mineurs conventuels sont revêtus d'une robe de laine noire. Ils y ajoutent une ample mozette pourvue d'un capuchon. Leur ceinture est faite d'une cordelette blanche à trois nœuds. Ils ont disparu de France à la grande Révolution. D'après les statistiques à jour, ils dénombrent 28 provinces et 3 commissariats, 213 couvents et 1 800 religieux. A Assise et à Padoue ils sont les gardiens officiels des tombeaux de saint François et de saint Antoine.

Le costume des frères mineurs capucins se compose d'une tunique brune aux manches étroites, à l'encolure de laquelle se trouve fixé un long capuchon pyramidal. Ils ont abandonné le chaperon à titre de superfluité et pour se conformer au vêtement des ermites. Dans le même esprit de sévérité, ils ont réduit la longueur du manteau et gardent la barbe. Depuis le règne du pape Benoît XIV ce sont eux qui fournissent le prédicateur de la cour pontificale. D'après les statistiques de 1920 les capucins ont actuellement 9 650 religieux, 824 couvents, une cinquantaine de provinces ou commissariats.

Ajoutons que, par allusion à leur ceinture, les fils de saint François, à quelque branche qu'ils appartiennent, sont souvent désignés dans l'histoire de France, avant la Révolution de 1793, sous le nom de cordeliers.

Notons enfin que sur 218 causes introduites en cour de Rome, au siècle dernier, en vue des honneurs décernés par l'Église, 63 étaient franciscaines. Sur 63 béatifications, 18 concernèrent l'une ou l'autre des familles de saint François, et sur 29 canonisations, il y en eut 15 à les intéresser très spécialement.

III. L'Ordre de la Charité. — Les frères mineurs ne sont pas dépourvus d'armoiries. On distingue dans leur blason une croix nue, et, à sa base, deux bras entrecroisés : l'un est du Christ crucifié, l'autre est de François après la stigmatisation. Ils ont aussi leur devise qui se formule ainsi : *Charitas*. La charité, exposons à présent de quelle manière l'ordre franciscain la pratiqua selon toute l'ampleur de son influence sociale, apostolique, scientifique, liturgique, artistique.

1. On a pu définir l'œuvre du patriarche d'Assise « l'ordre social par excellence ». Prendre l'initiative de vivre pauvre par préférence comportait à l'adresse de l'humanité une triple leçon : c'était d'abord réhabiliter la condition commune en lui témoignant de la sympathie; c'était ensuite prouver qu'elle n'était pas incompatible, loin de là, avec la dignité de vie, la joie véritable, la paix de l'âme; c'était enfin pacifier les rivalités de classes et calmer surtout les jalousies et les haines. Dira-t-on qu'une telle méthode d'apaisement semble faire fi, par principe, des légitimes revendications d'en bas et se contente d'inculquer aux humbles une soumission sans fierté ? Ce serait ignorer l'intervention des frères mineurs pour la défense des intérêts et des droits du peuple. On les voit sans cesse favoriser les corporations, nos syndicats d'aujourd'hui. Ils instituent et propagent les monts-de-piété, l'ébauche de nos mutualités. Ils secondent en Italie l'organisation des communes, en Angleterre l'émancipation politique, en France l'indépendance nationale. Et puis leur dévouement aux petits s'affirme quotidiennement d'une manière tangible. Partout où ils s'installent, ils partagent avec les indigents de la cité le pain qu'ils tiennent eux-mêmes de la compassion publique. Partout où ils passent, ils pourvoient à l'érection de maisons-Dieu ou d'asiles de charité, hospices ou hôpitaux. Au premier signal d'alarme, ils volent au secours des pestiférés. Ils sont les premiers pompiers de Paris. Ils fournissent aux armées en campagne le contingent des aumôniers militaires. La considération de leurs beaux états de service arrachera cette exclamation flatteuse à l'auteur du *Génie du christianisme* : « Vraiment, François d'Assise a formé le monde à la charité! » Un peu plus tard, les regards tournés non plus vers le passé mais vers l'avenir, Veuillot prophétisait cette déclaration : « L'avenir est aux pieds-nus! » Il le faut souhaiter. A notre génération plus engouée que ses devancières de la question sociale, l'ordre franciscain n'a pas dit son dernier mot. La solution qu'il détient pourra paraître, l'heure venue, d'une efficacité plus décisive que les boniments des politiciens hâbleurs, ou les palabres de réunions publiques, ou la rage de destruction du communisme niveleur. Elle réside là : en la prédication muette du pauvre d'Assise redite inlassablement par ses fils.

2. Mais ce que les frères mineurs ont reçu mission d'annoncer aux fidèles c'est principalement, aux termes de la règle, « les vices et les vertus, la peine et la gloire » : nous dirions aujourd'hui la morale chrétienne et les fins dernières de l'homme. Ils s'en acquittèrent dès l'origine, tant dans les pays de la chrétienté organisés en diocèses que dans les missions étrangères.

Dans les églises des villes ou de la campagne, ils exposent l'Évangile d'une façon simple, pratique, accessible au plus grand nombre. Ils visent surtout à toucher le cœur. Ils tendent à la réforme de la vie. Les subtilités doctrinales et les controverses de l'apologétique ne sont pas leur fait. Ils pratiquent en outre le *sermo pedestris* : lors de leurs quêtes journalières, ils portent à domicile la bonne parole, appropriée aux besoins individuels, corroborée par l'exemple de leur abnégation. Du château féodal à la chaumière du manant, ils allaient ainsi, semeurs d'idéal et de sens chrétiens, aussi prêts à défendre les humbles contre les injustices ou les exactions des grands qu'à obliger les grands à l'aide de leurs talents ou de leur science, présentant à tous les mêmes leçons de salut. Un jour, à la table du bon Louis IX, Bonaventure entend le roi exprimer sa fierté de posséder la couronne d'épines : « Il est vrai, sire, reprend le saint docteur, le ciel vous a fait don de trois couronnes magnifiques : la couronne de France, la couronne d'épines, la couronne du ciel. Mais ne l'oubliez pas : les deux premières vous sont seules acquises, et leur possession ne saurait vous garantir la jouissance de la troisième. »

Quant aux missions lointaines, on sait que l'ordre séraphique inaugura au Moyen Age une nouvelle phase dans l'histoire de l'apostolat. Avant la fin du XIII[e] siècle, ses fils avaient pénétré jusqu'en Extrême-Orient : ils parcourent la Chine, les Indes, la Tartarie, en attendant de pouvoir aborder aux Iles Philippines, à Ceylan, en Indo-Chine, au Japon où ils précèdent de sept années l'arrivée de saint François-Xavier. En Europe, ils ont déjà visité la Bosnie, la Dalmatie, la péninsule des Balkans; on les a vus de même en Afrique annoncer le Christ en Égypte, en Tunisie, au Maroc, dans la région centrale des hauts-plateaux, et dès son exploration, sur le rivage occidental du continent noir. Le XV[e], le XVI[e], le XVII[e] siècle datent leur passage et leurs établissements en Australasie. Entre temps, après avoir joué leur rôle, un rôle de premier plan, dans la découverte des Amériques, ils se sont appliqués non sans vaillance à gagner à la civilisation chrétienne les vastes contrées du nouveau monde. Successivement les territoires correspondant aux Antilles, à Panama, au Mexique,

à la Colombie, au Vénézuéla, à l'Équateur, au Pérou, au Chili, à l'Argentine, au Paraguay ont été par eux évangélisés. Puis ce fut le tour des amples pays du Nord : les États-Unis, le Nouveau-Mexique, la Californie : conquêtes laborieuses qui favorisèrent indirectement les progrès de la géographie, des arts mécaniques, des langues vivantes, des sciences naturelles, mais au cours desquelles le sang des martyrs coula par torrents.

Mentionnons ici la part prise par les récollets français, champions de l'influence nationale autant qu'apôtres du Christ, dans l'entreprise moralisatrice du Canada où Champlain les avait appelés dès l'année 1615. Ils allaient être rejoints au siècle suivant par les capucins français prêts à renouveler outre-mer les merveilles d'héroïsme déployées par leurs aînés pour la défense du catholicisme en France contre les entreprises du protestantisme. Notons aussi que, grâce aux frères mineurs appuyés par la France, les lieux consacrés en Palestine par la présence du Christ sont jusqu'ici restés acquis en grande partie à l'Église romaine, cela en dépit des rivalités des orthodoxes et à l'encontre des persécutions turques. Ils ont ainsi, au prix de plusieurs milliers de martyrs, prolongé l'œuvre des croisades.

A l'heure présente, dans les pays infidèles, l'ordre dénombre au total environ 2 100 missionnaires, 320 paroisses, 3 700 chrétientés, 400 collèges et 300 écoles dont la prospérité atteste la mise à profit du savoir-faire et de l'expérience des ancêtres.

3. Dès le berceau, l'ordre franciscain mit au service de la charité les ressources de la culture scientifique. Il est vrai : François avait d'abord manifesté à l'endroit de la science une certaine défiance. Sans l'avoir en plus médiocre estime que ses contemporains du Moyen Age, il la croyait difficilement conciliable avec la stricte pauvreté : les bibliothèques somptueuses des abbayes bénédictines lui inspiraient de l'appréhension. De plus, sa vocation le détournait de doubler sans nécessité l'œuvre de Dominique appliqué, à la même époque, à faire d'elle un instrument de conversion. Cependant, sur le conseil du cardinal Hugolin, il céda de son intransigeance et désigna de son propre mouvement le premier lecteur de l'ordre, Antoine de Padoue. Dès 1221, le couvent de Bologne eut son école de théologie qui attirait aux leçons les frères des autres contrées. Mais le renom s'en trouvera bientôt éclipsé par la réputation de l'école de Paris qui fera de notre capitale le cerveau de l'ordre, Assise en demeurant le cœur. A Paris, Alexandre de Halès, docteur de l'université, s'était mis à enseigner avant de se donner à l'ordre. A Oxford, les Mineurs suivent d'abord les cours publics, puis ils se suffisent à eux-mêmes, grâce à l'établissement des couvents d'études ou *studia*. D'ailleurs ceux-ci se multiplient partout. Ils se verront souvent incorporés aux centres intellectuels : ainsi à Anvers, Toulouse, Alcala.

On y enseignait une *somme théologique* et une *somme des vertus*, ouvrages où Alexandre de Halès avait condensé son enseignement sur la Bible et sur le *Livre des sentences* de Pierre Lombard. Cette doctrine fut mise au point ainsi que complétée par l'élève de Halès, Bonaventure, le *docteur séraphique*, l'émule de Thomas d'Aquin. Deux écoles rivalisaient alors de génie et d'influence : l'école dominicaine tendant à s'écarter sur plusieurs points de l'ancienne université de Paris; l'école franciscaine plus attachée aux traditions, et qui, de ce fait, conserva quelque temps la suprématie. Un nouveau chef lui échut en la personne de Duns Scot, le *docteur subtil*. D'abord professeur à Oxford, il excella ensuite à Paris avec son deuxième commentaire du *Livre des Sentences*, ses 21 *Quodlibétiques*, ses 39 *conférences parisiennes*. Contre les frères prêcheurs, il défendit la cause mariale de l'Immaculée Conception, reprenant à son compte la thèse précédemment soutenue par saint Norbert contre saint Bernard.

Halès, Bonaventure, Scot, auxquels il convient d'ajouter Guillaume d'Occam, le *docteur invincible* : ces noms émergent au titre de chefs d'écoles parmi d'autres moins illustres. D'autres toutefois mériteraient mieux qu'une simple mention : ainsi l'anglais Roger Bacon, le *docteur admirable* en qui l'on discerne aujourd'hui, de façon fort curieuse, le savant précurseur de toutes les inventions modernes; les chroniqueurs Bernard de Besse, Salimbene, Guillaume de Ruysbroek, les commentateurs de la Bible Arlott de Prat et ce Nicolas de Lyre dont il fut chanté que

Si Lyranus non lyrasset,
Totus mundus delirasset;

les littérateurs Julien de Spire, Henri de Pise, Jean Tisserand, plus tard enfin le canoniste Anaclet Reiffenstul. Entre temps, au concile de Trente, 103 théologiens de l'ordre avaient pris part aux discussions doctrinales.

4. Le règne de la charité, les frères mineurs l'ont considérablement affermi grâce à leur action liturgique. Un simple coup d'œil sur certaines de leurs initiatives en peut convaincre. Alors que chez les bénédictins ou chez les chanoines réguliers, la nef principale appartient au chœur, chez les franciscains elle se trouve réservée au peuple : les religieux ne gardent plus pour eux qu'une place restreinte devant ou derrière l'autel majeur. Ce n'est pas tout : cette nef est meublée d'une chaire d'où l'on prêche à l'assistance les dévotions populaires à la Passion, à l'enfant-Dieu, au nom de Jésus; elle est décorée de stations du chemin de la croix, et, au temps de la Noël, on y dispose une crèche. On y favorise surtout parmi les fidèles l'amour de l'eucharistie et la confiance en la Vierge-Mère. A cette fin Jean Parent, ministre général, préconisa l'usage des tabernacles fixes, de même que Bernardin de Sienne propagea la récitation de la *couronne* franciscaine ou chapelet à six dizaines. En outre on pense, non sans raison, que les premiers *angelus* s'envolèrent des clochers des frères mineurs.

5. Après avoir reçu du *poverello* un thème inédit, un cadre neuf, un esprit nouveau, l'art, représentation du beau, n'a pas manqué en retour de servir plus ou moins indirectement la cause de la charité franciscaine. Les mélodies suaves composées par leur père, *les laudes du Seigneur*, *les laudes du Très-Haut*, *la salutation à la Vierge*, les mineurs les firent connaître au peuple. Mais à leur tour ils se prirent eux-mêmes d'inspiration poétique et non toujours sans succès. Pour son lyrisme enflammé, Jacopone da Todi est proclamé « le troubadour de la Vierge ». Le frère Pacifique recevra de Frédéric II le laurier de la poésie. Les *méditations* de Jean de Caulibus aident au développement des spectacles populaires. Le XIVe siècle verra naître le pur chef-d'œuvre des *Fioretti*. On sait au surplus l'influence exercée par l'esprit franciscain sur l'auteur de la *Divine Comédie* de même que sur Pétrarque et le Tasse.

Au lendemain de la canonisation de François, en l'honneur du saint nouveau, et, dans la suite, à la gloire de ses fils placés sur les autels, les arts plastiques ont à leur tour rivalisé d'habileté : l'architecture avec la basilique d'Assise « la plus belle église du monde » au dire de Taine, avec celle de Padoue, avec les églises de Sainte-Croix à Florence et de Sainte-Marie la Glorieuse à Venise; la peinture avec les vingt-huit fresques de Giotto et de ses élèves à Assise (basilique supérieure), avec la décoration de Sainte-Croix de Florence qualifiée par Ozanam de « véritable musée » et due aux pinceaux de Giotto, d'Orcagna, de Gaddi, pour en arriver, de nos jours, aux compositions isolées

de Boutet de Monvel, de Joseph Aubert, de Maurice Denis; la sculpture enfin avec, en Italie, mille créations diverses ciselées dans le bronze ou dans le marbre.

On admire à Naples une statue de François d'Assise due au ciseau de Lista. Elle symbolise l'action du saint sur le génie représenté par Christophe Colomb; mais on y voit aussi le Dante et Giotto qui figurent le premier la poésie, le second la peinture.

IV. Les auxiliaires. — Ils se répartissent d'eux-mêmes soit en deuxième soit en troisième ou tiers ordre. Mais le premier ordre n'en est pas dépourvu ainsi qu'on va le voir.

1. Les auxiliaires du premier ordre s'appellent convers. Ici comme ailleurs ils forment le contingent des religieux voués par vocation au service domestique des clercs ou des prêtres appliqués de leur côté soit au travail de l'étude, soit aux labeurs du saint ministère. Aux convers incombent les charges de sacristain, de concierge, d'infirmier, de jardinier, de cuisinier. Ils s'occupent aussi du vestiaire. Trois particularités les distinguent des frères lais des autres instituts : durant le noviciat, ils reçoivent, sous le même habit, la même formation morale et du même maître que les novices-clercs. Après la profession, ils peuvent être envoyés à la quête quotidienne des aumônes nécessaires à la subsistance de la communauté. De porte en porte, la besace à l'épaule, ils vont tendre la main, au titre de nourriciers des pauvres du bon Dieu. Ils ont un certain nombre de modèles placés par l'Église sur les autels et, pour patron spécial, saint Didace, espagnol du xv^e^ siècle, d'une humilité et d'une charité idéales.

2. Ce n'est point en intervenant activement, mais en fournissant le nécessaire appoint de ses suffrages et de ses mérites que le second ordre secourt le premier. Il se recrute exclusivement parmi les femmes surnaturellement associées à la fin poursuivie par le fondateur. D'habitude on le désigne sous le nom d'ordre de sainte Claire : la règle qui le régit fut en effet donnée par François à Claire d'Assise, une première fois de vive voix en 1212, une deuxième fois par écrit en 1224. Elle fut confirmée par le Saint-Siège en 1253. Son esprit reflète celui de la règle des frères. Il consiste, lui aussi, à « garder le saint Évangile de Notre-Seigneur... dans l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté. »

Les premières clarisses, appelées à l'origine « Pauvres-Dames », vivaient autant d'aumônes que du travail de leurs mains, sans accepter des postulantes la dot de rigueur, sans revenus ni biens fonds. Cette législation reçut de saint Bonaventure quelques adoucissements. Il la modifia surtout en autorisant l'acceptation de la dot et le droit pour les collectivités de posséder un domaine et des rentes. Le tempérament en question avait spécialement en vue le monastère royal de Longchamp fondé par une sœur du roi Louis IX. En 1264, le pape Urbain IV en imposa la jouissance à l'ordre tout entier soumis de la sorte à la règle dite des Urbanistes ou deuxième règle de Sainte-Claire. Cependant, par faveur, quelques monastères obtinrent le *statu quo* ou *privilège de la très sainte pauvreté*. Au cours du xv^e^ siècle, saint Bernardin de Sienne et sainte Colette de Corbie, l'un en Italie, l'autre en Belgique et en France, restaurèrent la première règle dans sa pureté primitive et le retour aux austérités ancestrales fut général non toutefois unanime. Il y eut dès lors en surcroît les clarisses Colettines. Enfin le xvi^e^ siècle marqua l'apparition d'une nouvelle branche gagnée à la réforme du P. Matthieu Baschi et qui, pour cette raison, reçurent le nom de capucines.

Les trois observances subsistent. Urbanistes, colettines, capucines ont leurs constitutions et leurs usages. Pour le gouvernement des monastères, elles ont conservé le régime en faveur au Moyen Age : chaque communauté reste autonome sous la direction de l'abbesse. La vie qu'on y mène est strictement contemplative et cloîtrée, moins solitaire qu'au Carmel. Elle comporte le lever de nuit, la nudité des pieds, le jeûne permanent sauf le jour de Noël et le dimanche, ou pour le moins, chez les mitigées, l'abstinence perpétuelle, la psalmodie ou le chant de l'office canonial, le silence presque continuel. Le costume se compose de trois tuniques et d'un manteau, l'ensemble d'un drap grossier. La tunique de dessus conserve presque partout la couleur grise choisie à l'origine par François et dite « couleur d'alouette ». Les urbanistes y ajoutent un scapulaire; de plus, elles se chaussent durant les rigueurs de l'hiver, tandis que les colettines n'usent pas même de sandales. La ceinture est faite d'une corde de laine ou de chanvre ou de rafia. Chez les clarisses, le travail peut avoir pour objet ce qu'il y a de plus pénible. Il comprend indistinctement l'entretien du vestiaire, la culture du jardin, et, si besoin est, la réparation du bâtiment. Mais il s'étend aussi à la confection des ornements sacrés et du linge d'autel. Au gré de l'obéissance, la main délicate lâche la bêche ou la truelle à mortier pour l'écheveau de soie ou la palette et les pinceaux. Pour les relations extérieures, la communauté utilise les sœurs tourières qui n'appartiennent plus au deuxième mais au troisième ordre.

3. A l'imitation d'un illustre devancier, saint Norbert, le fondateur de l'ordre de Prémontré, François d'Assise avait institué pour les personnes déjà fixées dans le monde ou sans vocation spéciale un tiers ordre séculier. A une époque impossible à préciser, il se manifesta, parmi les membres libres de ces fraternités d'hommes et de femmes, certaines aspirations vers la vie religieuse. Dès le xv^e^ siècle apparaissent en effet, sous la dénomination nouvelle de tiers ordres réguliers, un certain nombre d'instituts nationaux ou provinciaux, soumis à des supérieurs et voués aux œuvres de miséricorde. Sous prétexte d'en promouvoir l'unification, le pape Pie V résolut de les assujettir au ministre général des frères mineurs. L'initiative pouvait sembler hardie. En réalité elle ne fut pas heureuse, car elle hâta le déclin de ces institutions. Les communautés finirent même par ne plus subsister qu'en Italie : elles y survécurent grâce à l'intervention de Sixte-Quint qui, en 1586, restitua son général autonome à la congrégation italienne. Depuis elle s'est maintenue et comprend aujourd'hui 6 provinces, 150 religieux 30 couvents.

Le xix^e^ siècle, si fécond en fondations religieuses, a vu s'ériger ici et là quelques rares groupements d'hommes, mais par contre de nombreuses congrégations de femmes, organisés en tiers ordres réguliers de Saint-François. Pour la rédaction des constitutions qui les régissent, l'on s'est habituellement inspiré de la règle approuvée par le pape Léon XI, en y adaptant des vues particulières, des précisions d'ordre pratique, voire une ascèse et une mystique qui ne rappellent parfois que d'assez loin l'esprit franciscain. Nés d'hier, ces instituts offrent aux aspirantes les uns la vie mixte, les autres, la vie active. Ils sont voués pour la plupart aux œuvres plus ou moins modernes : écoles gratuites ou payantes, asiles, crèches, hôpitaux, dispensaires, patronages, orphelinats, maisons de santé, missions étrangères, etc. Il ne peut être ici question que d'une sèche énumération des principales créations de nationalité française. Prévenons-en : pour quelques-unes, en petit nombre, il n'y a pas eu fondation proprement dite, mais seulement restauration de foyers presque éteints ou groupement de mai-

sons jusque-là isolées ou encore réadaptation aux temps nouveaux.

Les diocèses d'Arras, du Puy, de Nantes sont pourvus de maisons mères d'où partent pour de multiples destinations des franciscaines dites *de Calais*, *de Montfaucon* (Loire), *de Saint-Philibert de Grandlieu* (Loire-Inférieure). Il existe également des communautés indépendantes de franciscaines dans les diocèses de Bayeux, de Fréjus, de Quimper, de Toulouse. En outre, nommons les franciscaines *de Notre-Dame des Anges*, ou *dites de Notre-Dame des Anges*, les premières à Lille, les secondes à Cambrai; les franciscaines *gardes-malades* de Paris et d'Amiens; les franciscaines *de l'Immaculée-Conception* du Mans; les franciscaines *de la Mission* à Clermont; les franciscaines *Missionnaires de Marie* aux Châtelets près de Saint-Brieuc, dont le recrutement tient du prodige: elles étaient 42 en 1880, aujourd'hui elles sont 5 618 ; les franciscaines *de Notre-Dame du Calvaire* du diocèse de Rodez; les franciscaines *de Notre-Dame de la Compassion* dites *Petites Sœurs des âmes du purgatoire* à la Devêze, diocèse de Saint-Flour; les franciscaines *de Notre-Dame de Pitié* du diocèse de Séez; les franciscaines *de Notre-Dame du Temple* au Dorat près de Limoges; les franciscaines *Oblates du Cœur de Jésus* de Nantes; les franciscaines *de la Petite Famille du Sacré-Cœur de Jésus* à Alais, diocèse de Nîmes; les franciseaines *de la Propagation de la Foi* à Lyon-Monplaisir; les franciscaines *de la Providence agricole* du diocèse d'Auch; les franciscaines *des Providences agricoles* ditis *Servantes de Jésus* du diocèse de Belley; les franciscaines *de la Régulière Observance* à Bordeaux; les franciscanes *du Sacré-Cœur* au diocèse de Grenoble ; les franciscaines *de Sainte-Élisabeth* à Lyon et à Versailles; les *Petites Sœurs de Saint-François d'Assise* à Angers; le *Tiers Ordre de Saint-François* dites *Servantes de Marie* à Blois; le *Tiers Ordre des franciscaines de l'Immaculée-Conception* à Lons-le-Saunier, à Montpellier, au Puy, au Meslier-Blanzy, diocèse d'Autun. A titre d'exception et sous la rubrique « sœurs contemplatives » ajoutons à cette nomenclature, les franciscaines *de l'Adoration réparatrice* à Paris; les franciscaines *de la Sainte-Famille* à Marseille; les franciscaines *du Saint-Sacrement* du diocèse de Troyes.

4. Fournissent enfin au premier ordre de Saint-François l'appui de leurs sympathies, de leurs aumônes, de leurs prières, les membres de l'un et de l'autre sexe appartenant en très grand nombre au tiers ordre séculier. Approuvée et défendue par quarante papes, cette agrégation authentique à la famille séraphique a été, naguère et à plusieurs reprises, préconisée par Léon XIII comme l'antidote par excellence contre les maux dont souffre la société moderne : la passion du lucre, du plaisir, de l'indépendance, d'un luxe insolent. Ainsi que toutes les fraternités du même genre, cette association puissante a ses obligations et ses privilèges. Mais pour le chiffre de ses adhérents elle l'emporte de beaucoup sur toutes les confréries similaires. Parmi son élite, se dessine depuis quelque trente ans le mouvement de plus en plus en vogue des « franciscanisants » savants, et artistes notoires, spécialistes de la question franciscaine. Il s'est fixé pour tâche de replacer en belle lumière la personnalité du patriarche de l'Ombrie. Il s'exerce dans le domaine de l'histoire, de l'art, de la littérature, plutôt qu'il n'aborde le terrain de la raison pure, sans négliger toutefois la réhabilitation de Duns Scot. Tout en applaudissant à son zèle, l'ordre des frères mineurs le souhaiterait parfois plus nuancé de mesure et d'attachement à la tradition.

I. Monographies. — *Les Franciscains*, Québec, 1917; P. Marie-Bonaventure, *Aperçu historique sur l'ordre des Frères Mineurs*, Lille, 1900; Ubald d'Alençon, *Leçons d'histoire franciscaine*, données à l'Institut catholique de Paris; H. de Lucerne, *L'idéal de saint François d'Assise*, trad. de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1924; de Kerval, *Saint François et l'ordre séraphique*, aperçu historique, Vanves, 1898; H. de Barenton, *Les Franciscains en France*, Coll. « Science et Religion », Paris, 1903; Ubald d'Alençon, *L'âme franciscaine*, Paris, 1913; Bernardin de Paris, *L'esprit de saint François*, Paris; L. Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*, Paris, 1912; M. Beaufreton, *Anthologie franciscaine du Moyen Age*, Paris, 1921; B. Kirsch et H. S. Roman, *Pèlerinages aux sanctuaires franciscains*, Lille, 1920; G. Faure, *Au pays de saint François d'Assise*, Grenoble, 1925; René de Nantes, *Histoire de l'ordre de sainte Claire*, Paris; *Les frères convers dans l'ordre franciscain*, Paris; P. Abel, *Une école de perfection* ou sanctification de l'âme par le tiers ordre de saint François, Paris, 1923; Eugène d'Oisy, *Manuel du tiers ordre de saint François*, Paris et Gembloux, 1925; et de la Coll. « Les ordres religieux », Paris, les opuscules relatifs aux Franciscains, aux Capucins, aux Clarisses, aux divers instituts modernes de Franciscaines.

II. Biographies. — Outre les vies de saint François, de saint Bonaventure, de sainte Claire, de sainte Colette, etc., indiquées ailleurs : P. Roure, *Figures franciscaines*, Paris, 1913; G. Goyau, *Figurines franciscaines*, Paris; F. Ozanam. *Les petites fleurs de saint François d'Assise*, Paris, 1924; Iolanda, *Miniatures franciscaines*, Tours, 1909; L. de Clary, *L'auréole Séraphique* (vie des saints et bienheureux des trois ordres de S. François) Paris, 1883-1884; P. Ernest-Marie, *Le P. Marie Antoine*, et du même auteur *Le P. Alfred Mermillod*, Toulouse; P. Elzéar, *Le P. Hugues*, Paris et Gembloux, 1925 ; *Une âme d'élite, Marie de l'Enfant-Jésus*, Avignon et Arras, 1912; P. Navatel, *Marie-Colette du Sacré-Cœur*, Paris, 1922; *Fleur de cloître, Marie-Céline de la Présentation*, Lille et Bruges; P. Ladislas, *Mère Marie Sainte-Claire*, fondatrice des Franciscaines Servantes de Marie, Blois, 1921.

III. Périodiques de langue française. — *Archivum franciscanum historicum*, polyglotte et trimestriel, Collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, près de Florence; *La France franciscaine*, mélanges d'archéologie, d'art et de littérature relatifs aux ordres de saint François en France du XIIIe au XIXe siècle, trimestriel, Paris; *Les études franciscaines*, mensuel, Angers; *Études franciscaines*, doctrine, spiritualité, histoire, hagiographie, trimestriel, Paris; *Orient*, revue de pénétration franciscaine, paraît tous les deux mois, Toulouse; *La revue d'histoire franciscaine*, recueil d'histoire, de littérature, d'archéologie, trimestriel, Paris : organe des franciscanisants; *La vie franciscaine*, organe du tiers ordre et des missions franciscaines, mensuel, Paris; *Annales franciscaines*, à l'usage des tertiaires, mensuel, Paris; *Revue sacerdotale du tiers ordre de saint François*, à l'adresse du clergé et des prêtres directeurs de fraternités, paraît tous les deux mois, Paris.

Élie Maire.

FRANCK César, né le 10 décembre 1822 à Liége, mort à Paris le 8 novembre 1890. Très doué pour la musique dès son enfance, César Franck, jeune élève du conservatoire de Liége, fournissait déjà une « tournée de concerts » à l'âge de onze ans. De 1835 à 1842, il fait de solides études au Conservatoire de Paris, où il obtient successivement un « grand prix d'honneur » de piano, puis des prix de fugue et d'orgue. Revenu en Belgique, César Franck dédie ses premiers trios pour piano, violon et violoncelle au roi Léopold Ier, et le quatrième à Liszt, avec qui il s'était lié d'amitié. Mais ses tournées de pianiste-compositeur ne rapportent pas suffisamment et, en 1844, toute la famille de Franck se fixe à Paris, qu'il ne devait plus quitter. Professeur de piano en diverses institutions, il débute en même temps comme organiste et maître de chapelle à Notre-Dame de Lorette, passe à Saint-Jean-Saint-François, enfin à la petite église Sainte-Valère supprimée bientôt et remplacée par la basilique Sainte-Clotilde, où il exerça de 1859 à 1890. C'est de là que date l'essor de son génie. Aussi, malgré les origines de sa famille, César Franck est-il considéré comme un

maître français, ses études et sa carrière l'ayant fixé dans l'école française, qu'il enrichit et agrandit d'admirable manière.

De son vivant, Franck eut peu de succès; nommé en 1872, grâce à Théodore Dubois, professeur d'orgue au Conservatoire, c'est plutôt par ses élèves et par ceux du cours de composition qu'il avait ouvert chez lui, que sa renommée se répandit. Nommer les principaux d'entre eux, c'est déjà souligner la première influence de Franck, tels Samuel Rousseau, Gabriel Pierné, Ch. Tournemire, V. d'Indy, Ch. Bordes, A. Coquard, Augusta Holmès, Guy-Ropartz, Louis de Serres, etc. Et cette influence, il faut le dire, fut sans cesse combattue par d'illustres musiciens : Gounod tout le premier, et Saint-Saëns que la mort de Franck ne désarma pas. Malgré les heurts perpétuels contre lesquels il se butait, César Franck, doucement, ne cessait son œuvre d'enseignement, de composition, d'improvisation à l'orgue. Dans ses compositions, il s'attache principalement aux genres sérieux, et goûte surtout l'oratorio; dès 1846, *Ruth*, et, beaucoup plus tard, *Rébecca* (1881), montrent Franck interprète de ces douces pages de l'Ancien Testament; avec *Rédemption*, terminée en 1872, et les *Béatitudes*, qui le furent en 1879, il s'attache à la pensée chrétienne.

Ses motets d'église, cantiques, sa messe même, trop vantée, ne sont pas le meilleur de son œuvre : de ces pièces, on peut seulement mettre à part le *Domine non secundum* et le *Quæ est ista*, pour quelques circonstances particulières, l'*Agnus Dei* de la messe, le délicieux *Ave Maria* au « canon » si pur; le *Panis*, dont on a par trop abusé, vaut surtout par l'emploi également du « canon » qui y est contenu.

Dans ses œuvres d'orgue, Franck est le grand maître qui domine toute l'école moderne; ceux qui l'ont autrefois entendu y retrouvent les idées musicales dont étaient fournies ses improvisations, qui jouissaient d'un grand renom. Cependant, du point de vue technique, Franck fut avant tout pianiste : il manqua toujours de la connaissance intime de l'orgue dont il ne s'assimila jamais complètement ni le doigté ni le sens des timbres, et où il cherchait plutôt à réaliser des effets comparables à ceux de l'orchestre. De là, une certaine inégalité, en particulier dans ses versets de *Magnificat*, publiés assez bizarrement comme œuvre posthume sous le titre « L'Organiste », et qui renferment, à côté de véritables petits modèles d'expression religieuse, des essais datant de sa première jeunesse et n'ayant qu'une valeur de documentation. C'est sur ses grandes pièces d'orgue, où il arriva le premier à trouver en son temps un juste équilibre des styles, qu'il faut juger Franck comme constructeur : Liszt estimait qu'elles étaient de « grands poèmes » dignes d'être placés à côté des chefs-d'œuvre de Bach. Encore que les plus anciennes de ces compositions : *Fantaisie* en *ut*, *Grande pièce symphonique*, etc., soient destinées au concert, Franck y sut inclure l'expression d'un véritable sentiment religieux, — expression passée depuis dans le domaine de la musique proprement « d'église », — et dont le *Cantabile*, la *Prière*, et surtout les fameux *Trois chorals*, qui datent de la veille de sa mort, sont des exemples justement célèbres.

Nous ne nous étendrons pas ici sur la musique instrumentale, dramatique et symphonique de Franck, sinon pour faire remarquer le sérieux, la profondeur, la sûreté de main, avec lequels il a pensé et écrit ces diverses œuvres : grandes pièces de piano, la Sonate pour piano et violon, le Quintette, *Psyché*, la *Symphonie*, etc.

De nombreux articles de revues ont été écrits sur César Franck : on n'entreprendra pas ici de les dénombrer; nous ne pouvons mieux faire que renvoyer au livre que d'Indy a consacré à son maître (collection des *Maîtres de la Musique*) ou à la brochure (publiée dans les *Contemporains*) du signataire de cet article.

A. Gastoué.

FRANC-MAÇONNERIE. — On parle beaucoup de la Franc-Maçonnerie, mais tout ce qu'on en dit n'est pas exact. Même dans les meilleures publications et fût-il question de la Maçonnerie actuelle, il se rencontre bien des à-peu près et jusqu'à des erreurs. Toutefois, il est possible, sur les points essentiels, d'arriver à la vérité et à la certitude.

I. La Franc-Maçonnerie actuelle. — 1° En France. 2° A l'étranger. 3° L'unité maçonnique.

1° *En France.* — Deux puissances maç.·. principales existent dans notre pays : la Grande Loge et le Grand-Orient.

La Grande Loge de France qui appartient à la Fr.·. M.·. écossaise, est née d'une scission qui se produisit en 1880. Ayant réussi à fédérer toutes les loges françaises de rite écossais, elle fut, en 1904, proclamée définitivement, par le Suprême Conseil, autonome et souveraine. Elle affecte de garder ou tout au moins de laisser facultative la croyance au Grand Architecte de l'Univers, et ainsi elle peut entretenir des relations avec les maçons étrangers, restés officiellement spiritualistes. Mais bon nombre de maçons, de Vénérables du rite écossais sont, sinon athées et matérialistes, tout au moins positivistes ou agnostiques. La Grande Loge compte, en France, un peu plus d'une centaine de loges, dont 45 environ à Paris, et près de 10 000 membres. Son siège central est maintenant 8, rue Puteaux, Paris (17e), ancien couvent des franciscains.

Le Grand-Orient est plus répandu. Sans parler des « chapitres » et des « conseils », groupements de maçons initiés aux grades supérieurs, allant soit du 3e degré (maître) au 18e (Rose-Croix), soit du 18e degré au 30e (Chevalier Kadosch), il comprend plus de 450 loges, dont 80 environ à Paris, et presque 30 000 membres. C'est le Conseil de l'Ordre qui préside à son orientation et à sa direction. Ce Conseil, composé de 33 membres, a un bureau de 6 membres et 7 commissions permanentes; comme le disait le sénateur Desmons, son ancien président, il sert d' « intermédiaire entre les loges du Grand-Orient et le pouvoir civil. » « C'est donc lui, écrit Gustave Gautherot, art. *Franc-Maçonnerie*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 119, qui imprime à le politique gouvernementale cette direction spéciale, qui rend de plus en plus vraies les paroles prononcées par le F.·. Lucipia, le 14 décembre 1895, à la loge de la Fraternité des Peuples : « On dit partout maintenant que nous ne sommes « pas en République, que nous sommes en Franc-« Maçonnerie; le mot est de l'évêque Gouthe-Soulard. « Eh bien! Il aurait raison cet évêque, si Franc-« Maçonnerie et République n'étaient pas précisé-« ment la même chose. » Ajoutons que le Grand-Orient s'est constitué en société déclarée et légalement reconnue, aux titres suivants : « 3 janvier 1913. Grand-Orient de France. Association ayant pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale, la pratique de la solidarité, qui travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité. Siège social, rue Cadet, 16, Paris, (9e) ». La profession de la croyance au Grand Architecte a été supprimée, en 1877, par le convent du Grand-Orient.

Les loges androgynes et les loges de femmes sont jusqu'ici peu nombreuses; mais il est à craindre qu'elles ne se multiplient de plus en plus.

2° *A l'étranger.* — Les loges latines, à elles toutes, ne comptent, en dehors des loges françaises, que 35 000 à 40 000 membres; mais les maçons latins se

signalent généralement par leur action forcenée et antichrétienne. Les loges allemandes (80 000 membres), anglaises (220 000), américaines (Amérique du Nord, 1 300 000), australiennes (40 000) manifestent un certain traditionalisme social et religieux. On y professe la croyance en Dieu, et même, aux États-Unis, on y témoigne parfois pour la Bible une vénération que certains frères déclarent « quelque peu superstitieuse. »

3° *L'unité maçonnique.* — Parmi les maçons, de grandes divergences sont donc manifestes : ceux-ci sont athées, ceux-là, spiritualistes; les uns sont d'un patriotisme et d'un conservatisme social très prononcé, d'autres se proclament internationalistes, voire même communistes et anarchistes.

Une réelle unité subsiste cependant entre tous. Non seulement, dans toutes les loges, les symboles sont maintenus (cérémonies, emblèmes, signes, etc.); non seulement les diverses obédiences ou les divers rites possèdent les trois grades : apprenti, compagnon, maître, et exigent de leurs adeptes le secret absolu et l'obéissance aveugle à des chefs occultes. Mais encore tous les maçons constituent de fait une « Contre-Église » et s'accordent pour combattre, affaiblir, détruire l'Église catholique. La Franc-Maçonnerie, c'est la libre-pensée, teintée plus ou moins de quelque vague esprit religieux, et fortement organisée, avec des chefs docilement suivis et des symboles dont les profanes sont seuls à rire.

Des divergences d'attitudes et de doctrines entre les obédiences maçonniques, écrit G. Gautherot, *ibid.*, col. 120, 121, faut-il conclure à l'inexistence de la « conjuration internationale » antichrétienne dont on parle si souvent ? Nous ne le pensons pas, car quelles que soient les attaches que conserve la Maçonnerie avec les gouvernements établis et les croyances traditionnelles, elle nourrit partout, dans ses *tenues* secrètes et égalitaires, le germe de toutes les destructions, puisqu'elle représente partout, — au moins *en puissance*, — l'esprit d'indépendance individuelle et de révolte en face des principes d'autorité. Au point de vue religieux, il importe peu qu'elle parle encore du Grand Architecte, puisque, au nom de la liberté et de la raison, chacun peut interpréter à sa guise ce « concept social », et puisqu'en vertu même de la Constitution de 1723, charte fondamentale de la Maçonnerie moderne, « il suffit » que ses adeptes « soient des hommes bons et loyaux, gens d'honneur et de probité. » Au point de vue politique, elle a toujours tendu à la réalisation d'un « grand œuvre » ainsi défini dans la plus ancienne de ses Histoires (publiée à Francfort en 1852) : « Le monde entier n'est qu'une grande république, dont chaque nation est une famille et chaque particulier un enfant. » Le « programme maçonnique universel » est poursuivi avec plus d'ensemble que jamais, grâce à la création des congrès maçonniques internationaux... et du Bureau international des Relations maçonniques (1902). En 1908, le représentant de ce Bureau... adressait aux diverses obédiences un rapport où il disait : « Nous avons constaté par une sérieuse étude de la Maçonnerie, de son histoire dans chaque pays, de ses rituels et de ses usages, comme de ses travaux et de ses œuvres, qu'il y a entre tous les Grands-Orients et Grandes Loges, nés de la Grande Loge d'Angleterre de 1717, une similitude de principes, de symboles, de coutumes et d'esprit, qui démontre que toutes les associations maçonniques régulières sont parties de la même origine, poursuivent en somme les mêmes buts et possèdent les mêmes aspirations.

Tous les adhérents sont de la même famille. Et je ne parle pas seulement des 1 800 000 maçons en activité, qui fréquentent les loges, mais aussi des maçons « en sommeil » qui, après avoir cessé d'appartenir à une loge, restent membres de l'association maçonnique. Il faudrait même en dire tout autant, par exemple, de ces multiples groupements « néo-spiritualistes », formés d'occultistes de tout acabit, qui sont de quelque façon affiliés à la Maçonnerie, s'inspirent d'elle et sont soutenus par elle. Tous, ouvertement ou secrètement, se rattachent à la Contre-Église.

II. Origines. — Il est impossible d'entrer ici dans le détail : qu'on lise Gautherot, *art. cit.* Il nous suffira de dire que la Maçonnerie moderne vient bien d'Angleterre et qu'elle date des premières années du XVIII^e siècle : c'est à Londres, le 24 juin 1717, que fut fondée, « avec les membres des quatre dernières loges professionnelles et un groupe de maçons « acceptés » (c'est-à-dire admis dans les loges quoique étrangers à la corporation), cette Grande Loge qui est la mère de la Maçonnerie exclusivement spéculative »; et c'est James Anderson qui, assisté de plusieurs théoriciens, rédigea la fameuse Constitution, d'un caractère adogmatique et humanitaire si prononcé, où l'organisation des loges est expliquée d'une façon très détaillée. Le Grand-Orient naquit en France, vers la fin du même siècle (1771), du besoin de centraliser, en vue d'un effort commun, les loges françaises (154 à Paris, 293 en province). Les Statuts de l'ordre royal de la Franc-Maçonnerie en France, qui fixèrent son organisation intérieure, furent adoptés par l'Assemblée générale du 5 mars 1773. L'année suivante, les dames étaient admises aux travaux des loges, et ainsi se créèrent les « loges d'adoption », où la plus haute aristocratie se donnait rendez-vous. Hélas! qu'on s'en amusât ou qu'on essayât de s'en servir, les loges, en France comme à l'étranger, après comme avant 1789, sous tous les régimes, ne cessèrent de poursuivre leur but propre, rationaliste et humanitaire, essentiellement antichrétien ou anticatholique, et elles y réussirent à des degrés divers.

Il n'est pas historiquement démontré que la Franc-Maçonnerie moderne ait une origine juive. Mais, depuis la Révolution, les juifs ont envahi les loges, et « aujourd'hui, note encore Gautherot, col. 99, la puissance juive tend à asservir à ses fins la puissance maçonnique, *comme si* elle en était la créatrice et comme si la « conjonction » de ces deux puissances était l'aboutissement normal des antiques prétentions et des haines séculaires du peuple déicide. »

III. Condamnations pontificales et lutte antimaçonnique. — Les papes, plus clairvoyants que les princes, sont fréquemment intervenus pour condamner la Maçonnerie. Clément XII le faisait dès 1738, et, sans parler d'autres pontifes, Pie IX et Léon XIII l'ont refait, depuis, avec une singulière énergie. L'encyclique *Humanum genus* de ce dernier, du 20 avril 1884, est tout entière consacrée à ce sujet. Au mot Sociétés secrètes, on exposera l'obligation qui s'impose à tout chrétien de s'éloigner de la Maçonnerie et la conduite que le confesseur doit tenir à l'égard de ses affiliés. G. B. Dolhagaray, art. *Franc-Maçonnerie*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 729-731.

A l'exemple des papes, les fidèles qui le peuvent feront bien d'arracher à la Franc-Maçonnerie le masque dont elle se couvre. L'Association antimaçonnique de France, le plus ancien et le plus important de nos groupements de cette nature, nous apprenait récemment, par la plume du vaillant abbé J. Tourmentin, son secrétaire général, que la cherté de tout et l'indifférence générale la contraignaient à suspendre sa très utile propagande : il faut espérer que cette trêve imposée ne sera pas de longue durée et que *La Franc-Maçonnerie démasquée*, organe de l'association, ne tardera pas à reprendre son précieux service de renseignements et de documentation.

Certains francs-maçons sont simplement des arrivistes, des ambitieux, des hommes d'affaires qui se servent de la puissante organisation et de l'influence de la Maçonnerie — le « cléricalisme maçonnique » n'est pas un vain mot — pour se pousser au pouvoir, aux honneurs, aux fonctions lucratives, ou pour

s'assurer une clientèle rémunératrice, et qui, en retour, se font les instruments aveugles des chefs pour la réalisation de leurs sataniques desseins. Pourquoi les catholiques ne s'organisent-ils pas aussi fortement et ne se soutiennent-ils pas entre eux avec le même empressement! Par là, je ne veux pas dire qu'ils seraient aussi docilement écoutés du grand nombre (il est des flatteries éhontées et des buts ou des moyens malhonnêtes que nous ne pouvons nous permettre); mais, n'arriveraient-ils qu'à sauvegarder quelques âmes faibles, ils n'auraient pas perdu leur temps et leur peine.

J. Bricout.

1. FRANÇOIS CARACCIOLO (*Franciscus*). — Né le 13 octobre 1563, ce descendant des Caracciolo fut nommé Ascagne au baptême. Une dangereuse maladie dont il guérit lui donna l'occasion de se consacrer entièrement au service de Dieu. Devenu prêtre, il se donnait spécialement au saint ministère auprès des condamnés à mort. Mais il cherchait sa voie et la Providence se servit d'une circonstance toute fortuite pour la lui montrer. On lui remit un jour par mégarde une lettre qui ne lui était pas destinée : il la lut, elle contenait une invitation à entrer dans le nouvel ordre que songeaient à fonder Augustin Adorno et Fabrice Caracciolo. Il prit pour lui cette invitation, alla trouver les deux personnages, demandant à être reçu dans leur société. Il fut admis, fit profession, prit le nom de François par dévotion pour le saint d'Assise et eut une telle part dans l'organisation des Clercs réguliers mineurs qu'il en est honoré comme le fondateur. Il mourut le 4 juin 1608 en prononçant ces mots : « Allons, allons au ciel! » Pie VII l'a canonisé le 24 mai 1807.

J. Baudot.

2. FRANÇOIS D'ASSISE. — 1. La plupart des fidèles vénèrent en lui la personnalité la plus séduisante du Moyen Age. De nombreux hagiographes lui attribuent le type de perfection le plus conforme à Jésus-Christ. Au calendrier chrétien, il n'est sans doute aucun saint qui compte autant que lui d'historiens et d'artistes épris de son charme et désireux de fixer quelques traits de sa physionomie. Il arriva que ses faits et gestes, ses paroles, ses prodiges, les merveilles qui émaillent son existence se trouvèrent consignés avec une ferveur qui parfois ajoutait à la chronique : d'où la difficulté pour l'histoire à se dégager de la légende. En fait parmi l'amoncellement inouï d'ouvrages qui ont raconté saint François, les documents dignes d'une confiance absolue n'abondent pas. Les écrits ou opuscules du *poverello*, les deux *Legenda* de Thomas de Celano qui forment la première biographie complétée après coup, la *Legenda major* où saint Bonaventure a livré l'esquisse d'un portrait moral plutôt qu'une vie de François : telles sont les sources où, semble-t-il, l'on puisse hardiment puiser les éléments d'une reconstitution authentique. Toutefois, qu'on ne l'oublie pas : nier un fait sous le prétexte qu'il apparaît insuffisamment étayé par un texte de première main équivaudrait en bonne critique à refuser *a priori* toute valeur documentaire à la tradition. Or quand les textes se tiennent coi, la tradition, une tradition suffisamment contrôlée par la famille franciscaine, vient à leur aide pour réincarner en François d'Assise le saint populaire qui prêchait aux poissons et aux oiseaux, qui convertit le loup de Gubbio, qui demandait à la cigale d'entonner les louanges de Dieu, qui composa le cantique du soleil et accueillit la mort en chantant : bref le saint dont l'existence se résume en une page d'épopée à la fois gracieuse et singulièrement austère.

2. Il était né en 1182, à Assise, ville de l'Ombrie étalée sur un contrefort des Apennins, d'un riche marchand drapier, messire Pietro di Bernardone et de dame Pica que l'on croit d'origine provençale. Sur les fonts, il avait reçu le prénom de Jean; mais son père ne l'appelait que Francesco, François, étymologiquement *le français*, et ce nom prévalut bientôt. L'éducation de l'enfant fut d'abord confiée aux prêtres de l'église voisine Saint-Georges; puis, vers l'âge de seize ans, l'adolescent se vit associé au commerce paternel. En réalité, ses goûts l'incitaient ailleurs. Il fréquentait plus volontiers la jeunesse d'alors, sensible aux attraits d'un paysage lumineux au possible, et de plus, avide d'une part de la gloire exaltée par les chansons de gestes et les romans de chevalerie. La carrière des armes le tenta. Il s'enrôla aux côtés de Gauthier de Brienne et fit campagne dans les Pouilles. Mais la maladie le contraignit à quitter bientôt le camp.

De retour à Assise, une fois guéri, il redemande la joie aux divertissements qui l'avaient d'abord charmé. Mais il se rend compte que, loin de l'assouvir, ils creusent sa faim de bonheur. La déception l'aiguille vers le souverain bien. Il s'applique à connaître ce que Dieu attend de lui. Un jour qu'il prie devant la chapelle délabrée de Saint-Damien, il croit s'entendre réclamer la restauration matérielle des églises en ruine. La besogne ne manque pas. Il y engage sur place une telle prodigalité financière que, par crainte d'une ruine prochaine, son père le déshérite. François se fait mendiant pour obtenir de la charité publique les ressources que réclame son chantier. En même temps, il se tient aux aguets d'une grâce de lumière qui lui tracera son destin. En 1208, la page d'évangile qu'il entend chanter à la messe de saint Matthias le saisit comme d'un éclair. « Ne prenez ni or, ni argent, ni bâton, ni tunique de rechange...», avait invité le texte sacré. « Voilà bien ce que je cherchais, » s'écrie François enthousiasmé. Et sur-le-champ il se revêt à la façon d'un manant ombrien de l'époque. Puis on l'entend prêcher à ses concitoyens la pénitence et la paix. Il reçoit d'ailleurs bon accueil. Quelques disciples se joignent à lui. Ils vivent ensemble à l'aventure, sous un toit à l'abandon, priant de compagnie, vivant d'aumônes, donnant aux lépreux leurs soins dévoués. A l'usage de ses compagnons. François ne tarda pas à rédiger une règle de vie dont la lettre serrait de près l'Écriture — on y lisait 95 citations bibliques — tout en astreignant à une abnégation surhumaine. La pape Innocent III hésite d'abord à l'approuver; à la réflexion il y consent. En quittant Rome, le fondateur et ses douze premiers compagnons viennent se fixer à la Portioncule, puis à Rivo-Torto, au pied du mont Subasio. Ils gîtent en des cabanes ou dans des grottes isolées.

Maintenant les postulants affluent. Encore quelques années et c'est par milliers que se chiffrera leur nombre. Deux à deux, d'abord à travers l'Ombrie, puis par toute la chrétienté, le saint les envoie prêcher.

En 1212, pour répondre aux vœux de quelques jeunes filles, il crée de toutes pièces l'ordre des pauvres-dames ou pauvres-clarisses, suivant le nom de la première recrue, Clara, Claire. Il songe ensuite aux personnes du monde de l'un et l'autre sexe : il adapte à leur intnetion son idéal spécial : ce sera le tiers ordre sécuelir de la pénitence.

Un prestige inouï s'attache à cette œuvre tripartite. Son crédit se manifeste surtout en ce qui concerne la propagation accélérée du premier ordre. En mai 1217, à l'issue du premier chapitre général, François se trouve en état de pourvoir de missionnaires tous les pays de l'Europe. De plus il rêve déjà d'envoyer des apôtres aux Sarrazins. Il part lui-même en Égypte pour une fondation. Mais il lui faut rentrer en hâte afin de calmer les troubles suscités au sein de sa famille par quelques frères novateurs.

A l'occasion d'un nouveau chapitre qui, en 1221,

réunit autour du fondateur plus de 5 000 religieux, François démissionna de la charge de ministre général et se retira à Monte-Colombo. Là, il rédigea, en termes plus brefs, la deuxième règle des Mineurs. En 1224, il partit avec frère Léon pour la solitude du mont Alverne, à 80 kilomètres de Florence. Aux approches de la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix, il y fut miraculeusement marqué des stigmates du divin crucifié : l'empreinte des clous devint visible sur ses mains et ses pieds; la trace du fer de lance apparut à son côté. Deux ans durant il fut torturé par ces plaies mystiques appelées par Dante « le sceau du Christ », auxquelles s'ajoutèrent d'ailleurs d'autres épreuves d'ordre physique et moral. Enfin, le 3 octobre 1226, il consomma son martyre à Notre-Dame des Anges, en s'endormant paisible et joyeux dans les bras de « sa sœur » la mort.

Il fut canonisé à Assise par le pape Grégoire IX, le 16 juillet 1228. Sa fête est inscrite au calendrier romain à la date du 4 octobre, et l'on commémore sa stigmatisation le 17 septembre de chaque année.

3. Le premier biographe, Thomas de Celano, nous a laissé de son maître un portrait en pied dont nous retiendrons quelques traits plus caractéristiques. De taille moyenne, François avait les yeux noirs et candides, les cheveux bruns, le nez mince et rectiligne, la barbe noire et clairsemée, la bouche discrète, le mains fines, le pied très menu. Sa voix sonnait clair. Doux de manières, d'un naturel paisible, il se montrait affable, indulgent, réservé, ferme en ses résolutions, inébranlable en sa vertu, rigide pour lui-même, bienveillant à l'égard d'autrui, simple en toutes choses.

L'esquisse terminée, Celano ne quitte pas le modèle, son père en Dieu, sans se prosterner à ses pieds pour lui adresser une supplication que nous remplacerons, quant à nous, par une formule moins surannée et plus actuelle due au zèle vibrant d'un franciscanisant de nos jours, Alex. Masseron : « O pauvre d'Assise, saint de la joie parfaite, obtenez de Dieu qu'un peu de joie puisse encore descendre du ciel sur notre monde misérable qu'affole le plaisir et que tourmente une douloureuse inquiétude... Et si jamais, ô saint François, vous réussissez à faire comprendre aux foules du XX^e^ siècle tout ce qu'il y a d'avilissant dans les plaisirs où elles se ruent, permettez-moi de vous assurer que ce serait le plus grand miracle que vous auriez jamais accompli... Je suis certain que nos frères les oiseaux en seraient aussi émerveillés que du sermon plein de joie qu'ils entendirent jadis entre Cannara et Bevagna; et dans votre patrie terrestre, l'ombre du loup de Gubbio... murmurerait : « Il n'est pas étrange « que François m'ait converti : comparé aux tristes « hommes d'aujourd'hui, ne ferais-je pas figure de per- « sonnage presque recommandable? »

P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894 : à cet ouvrage critique revient, parmi d'autres, le mérite d'avoir naguère ramené sur la physionomie et l'œuvre du *poverello* l'attention des érudits et celle du grand public. Toutefois l'auteur a eu le tort de dénaturer l'âme du saint au point d'en faire un précurseur de la Réforme protestante (à l'Index); F. de Ghyvelde, *Saint François d'Assise*, Montréal, 1913; L. de Chérancé, *Saint François d'Assise*, Paris; P. Cuthbert, *Vie de saint François d'Assise*, adaptée de l'anglais par Brousse et de Curzon, Paris et Gembloux, 1925 : biographie et traduction sont unanimement louées par la critique; Le Monnier, *Histoire de saint François d'Assise*, Paris, 1889; J. Joergensen, *Saint François d'Assise, sa vie, son œuvre*, trad. du danois par Th. de Wyzéwa, Paris, 1909; Fagot, *Vie de saint François d'Assise*, trad. de Thomas de Celano, Paris, 1922; Vaussard, *Saint François d'Assise*, Paris, 1924; M. Beaufreton, *Saint François d'Assise*, Paris 1925 : ouvrage au sujet duquel les périodiques franciscains ont fait de nombreuses réserves; Parvula et Pecorella di Dio, *Histoire du Frère saint François d'Assise, le chevalier du Christ*, Reims, 1925 : à l'adresse des Scouts et de la jeunesse de France; Chesterton, *Saint François d'Assise*, trad. d'Isabelle Rivière, Paris, 1925.

Élie Maire.

3. FRANÇOIS DE BORGIA (*Franciscus*). — Le premier né de Jean de Borgia, duc de Gandie, et de Jeanne d'Aragon, François naquit en 1510, perdit sa mère à dix ans, fut élevé par les soins de son oncle, don Juan d'Aragon, archevêque de Saragosse. Placé à dix-huit ans à la cour de l'empereur Charles-Quint, le jeune prince épousa la vertueuse Éléonore de Castro, dont il eut cinq enfants. Devenu marquis de Lombay, grand écuyer de l'impératrice, François avait à la cour une situation privilégiée que sa jeunesse ne semblait pas autoriser; un glorieux avenir s'ouvrait devant lui, quand la mort de l'impératrice Isabelle, en 1539, changea complètement le cours de ses idées. Vivement impressionné par les ravages de la mort sur le cadavre de l'illustre princesse, François résolut de fuir l'ambition, l'envie et le plaisir, ces trois fléaux des cours. Nommé par Charles-Quint vice-roi de Catalogne, Borgia donna, dans ce gouvernement difficile, des preuves de sa fermeté et montra la féconde initiative d'un homme d'État. En même temps, à Barcelone, il mena la vie d'un très grand chrétien, soucieux de dérober aux regards des siens les austérités qu'il pratiquait. Des rencontres fugitives avec Ignace de Loyola et ses premiers compagnons laissèrent en l'âme de Borgia un germe de vocation que des événements inattendus ne tardèrent pas à développer.

Le 27 mars 1546, Éléonore de Castro rendait son âme à Dieu et trois ans après l'ancien vice-roi de Catalogne entrait dans la Compagnie de Jésus. Après plusieurs années consacrées à l'étude et à la prière, le nouveau profès reçut à Rome le sacerdoce. Il fut envoyé en Portugal pour y traiter auprès de Jean III les affaires de la Compagnie : il refusa la pourpre cardinalice, fut pendant plusieurs années commissaire général des Jésuites en Espagne, y établit de nouvelles maisons non sans difficultés. Devenu troisième général de son Ordre, il contribua beaucoup à l'affermir et à le propager. Au cours d'une ambassade dont l'avait chargé saint Pie V auprès des rois de France et d'Espagne, François de Borgia mourut à Ferrare, le 30 septembre 1572, avec la sérénité confiante de l'homme qui a toujours fait son devoir. Il a été canonisé en 1671 et sa fête a été fixée au 10 octobre.

P. Suau, *Saint François de Borgia*, Paris, 1905.

J. Baudot.

4. FRANÇOIS DE PAULE (*Franciscus a Paula*). — Vers 1416 naquit à Paule, au royaume de Naples, l'enfant qui devait donner à l'Église un ordre particulièrement sévère. Il fut obtenu grâce à l'intercession de saint François d'Assise, d'où le nom de François qui lui fut donné au baptême. En exécution du vœu de ses parents, quand il eut treize ans, il passa une année chez les Cordeliers de San Marco; mais Dieu qui avait sur lui d'autres vues ne permit pas qu'il y restât. Fançois rentra dans sa famille. Bientôt après, il conçut le dessein de vivre en ermite en des rochers escarpés sur le bord de la mer. La réputation de sa sainteté lui attira des disciples; Jacques Martotillo, son père, devenu veuf, vint lui-même se placer sous sa conduite en qualité d'oblat. Avec la permission de l'archevêque de Cosenza, François construisit à Paule un monastère qui fut bientôt trouvé trop étroit. Nombreux furent les miracles accomplis par le fondateur des *frères minimes*, qui avait en même temps le don de prophétie. Le roi de France Louis XI, informé de tant de prodiges, voulut absolument que le saint homme vînt en son château de Plessis-les-Tours : François céda enfin à toutes les instances; mais, au lieu de la santé que le roi aurait bien voulu recouvrer,

le saint homme lui procura le bénéfice d'une bonne mort. Les vingt-cinq dernières années de François se passèrent en France et contribuèrent à y répandre l'ordre des Minimes, nonobstant la sévérité des règles. Mort saintement au couvent de Plessis-les-Tours, le 2 avril 1507, François fut canonisé par Léon X en 1519.

J. Baudot.

5. FRANÇOIS DE SALES appartient à la fin d'un siècle où la renaissance audacieuse du paganisme était contrebalancée par l'éclosion de très grandes œuvres catholiques; il en couserva ce qu'elle avait de bon et prépara le renouveau chrétien du XVII^e^ siècle. — I. Formation; II. L'homme; III. Le prévôt du chapitre; IV. L'évêque de Genève; V. Le directeur d'âmes; VI. « Introduction à la vie dévote »; VII. « Traité de l'amour de Dieu »; VIII. Entretiens, correspondance; IX. L'écrivain. X. Influence; XI. Sainteté.

I. Formation. — Il naquit au château de Sales, près de Thorens, en Savoie, le 21 août 1567; son père François de Sales, seigneur de Nouvelles, avait épousé la fille unique de Melchior de Sionnaz à condition de prendre le nom de la terre de Boisy qu'elle apportait en dot. Naturellement sincère, charitable et pieux, l'enfant profita des exemples de son père, droit, ferme et bon catholique; de ceux de sa mère, d'une piété très éclairée (il l'appelle dans sa thèse de droit civil à Padoue : *Optima et carissima et prudentissima mater*). — A ces premières influences, il faut ajouter le spectacle de l'admirable nature au milieu de laquelle se déroula la majeure partie de son existence : l'aspect grandiose des montagnes, la douce vie rurale s'abritant dans leurs plis, les fertiles vallées où dorment de beaux lacs argentés.

A six ans, l'enfant est envoyé au collège de la Roche, distant de 7 kilomètres; de huit à onze ans, il est au collège d'Annecy, où il reçoit la tonsure; à Paris, où à partir de treize ans, il continue ses études sous la direction de M. Deage, il demande à aller au collège de Clermont tenu par les Jésuites, plutôt qu'à Navarre réputé plus mondain; il apprend l'escrime, l'équitation, la danse pour plaire à son père, la théologie pour lui-même; se lie au pied d'une statue de la sainte Vierge par le vœu de chasteté perpétuelle. Vers l'âge de dix-huit ans, atteint d'une violente tentation de désespoir, il en triomphe au pied de la même statue dans l'église Saint-Étienne des Grès, aujourd'hui disparue. On a conservé quelques notes de cette époque : *Essais sur l'Éthique chrétienne* et *Observationes theologicæ*, ces dernières continuées à Padoue.

A Padoue, où son père l'envoie (1588) pour y prendre le grade de docteur en droit, il reçoit les leçons du célèbre Pancirole; le P. Possevin, S. J., dirige son âme. On conserve de cette période la *Règle de vie*, qu'il pratiqua avant de l'écrire, ébauche de la *Vie dévote* et du *Directoire spirituel*, exhalant d'avance les suaves parfums du *Traité de l'Amour de Dieu*.

Il revient à son pays natal en 1592, après avoir visité Rome et les principales villes d'Italie; il a vingt-cinq ans. Grâce à de très riches facultés développées par un travail soutenu, grâce surtout aux illuminations surnaturelles de sa précoce sainteté, il fait la joie de ses parents, de son père surtout qui lui donne la seigneurie et le nom de Villaroget, lui fait subir l'examen d'admission au titre d'avocat au sénat de Savoie et lui propose un mariage très avantageux. Le jeune homme montre sa ferme résolution de prendre « le Seigneur comme la part de son héritage » et refuse la dignité qui lui est offerte de sénateur de Savoie. Le prévôt, nous dirions aujourd'hui le doyen, du chapitre de Genève étant mort, le chanoine Louis de Sales saisit l'occasion pour obtenir l'assentiment de M. de Boisy et, trois semaines plus tard, le jeune clerc reçoit les ordres mineurs; quatre jours après, le sous-diaconat; trois mois ensuite, le diaconat; après trois autres mois, la prêtrise (1593).

II. L'homme. — Saint François de Sales peut être regardé comme un des hommes les plus accomplis qui aient existé.

1° De sa noble naissance, il a gardé, toute sa vie, les habitudes d'un parfait gentilhomme; ses contemporains sont d'accord pour faire remarquer le charme de sa personne, sa grâce, sa distinction, sa beauté; il avait un port majestueux, un maintien merveilleusement attrayant, de grands yeux intelligents, un regard à la fois brillant et doux, comme illuminé par le rayonnement d'un esprit toujours attentif, un front large et puissamment modelé; une belle barbe encadrait l'ovale délicat de ce visage grave qu'animait un demi-sourire très fin et très bienveillant; ajoutez une souveraine aisance relevée encore par un peu de lenteur majestueuse qui lui permettait non seulement de plaire, mais d'imposer, et l'on comprendra la réflexion de l'évêque de Belley : « J'en sais qui frémissaient à son abord, non tant de la crainte de lui déplaire que de la crainte de ne pas lui plaire. » Il gardait de l'homme du monde une exquise politesse, une manière adroite de faire des compliments : « Je suis, disait-il, tant homme que rien de plus », savait s'insinuer, se plier au réel dans l'intérêt du bien, gardant au besoin du sang-froid dans les périls, de l'audace. Quand, à Padoue, de jeunes vauriens veulent non seulement se moquer de sa sainteté, mais le maltraiter, il sait jouer de l'épée et les mettre en fuite.

2° Les Jésuites l'ont fait humaniste, c'est-à-dire un fervent des lettres profanes, sachant allier la culture antique avec le plus pur et le plus ardent christianisme. A l'époque où il étudiait, l'humanisme était en train de perdre ce relent de paganisme qui avait dressé contre lui de grands chrétiens, à juste titre inquiets de ses tendances; on ne demande plus aux littératures antiques un argument contre la religion, on va au contraire à elles pour trouver une expression plus parfaite des idées évangéliques. Jeune homme, François de Sales lit Montaigne et l'admire; en marge des résumés qu'il fait d'Aristote et des grands écrivains de l'antiquité, il copie des paroles de l'Écriture et des Pères; à l'Université de Padoue, où la synthèse de la culture antique et de l'idée chrétienne était réalisée depuis longtemps, il était plongé dans une atmosphère tout humaniste; de retour en Savoie, il sera l'excitateur de la vie littéraire de sa province, il échangera avec le sénateur Favre une correspondance charmante toute fleurie de souvenirs antiques; avec lui il fonde l'Académie florimontane pour y cultiver les fleurs littéraires de la Savoie et en recueillir les fruits *flores fructusque perennes*, ébauche de l'Académie française près de naître. Moins parfaitement que Bossuet, mais presque un siècle avant, il réalise l'union des deux antiquités.

3° La sainteté l'a rendu bon, d'une parfaite bonté, prise dans la meilleure acception du mot, bonté composée de douceur et de tendresse qui a fait dire : « Que Dieu doit être bon, si M. de Genève est si bon! » On a peut-être tort de le prendre trop à la lettre quand il dit qu'il était naturellement très violent; les saints n'ont-ils pas l'innocente habitude de se charger eux-mêmes quand ils parlent de leurs défauts? Il n'était ni indolent, ni colère, mais d'un naturel très sensible, très prompt à vibrer.

III. Le prévot du chapitre. — La dignité dont il était revêtu, la première après celle de l'évêque, lui était une raison de se dévouer davantage. Il se donne à toutes les œuvres sacerdotales avec une ardeur incroyable : visite des pauvres, soulagement des malades, confessions, prédications qui à elles seules auraient suffi à l'absorber tout entier, sans une sorte de miracle

de la multiplication du temps; il prêche à la cathédrale, dans les paroisses, dans les plus petites confréries, ne sachant rien refuser, aussi peu soucieux de ménager ses forces, que de faire valoir sa parole en la rendant plus rare : « Prévôt, tu prêches trop souvent, lui dit un jour son père... De mon temps on alléguait plus de grec et de latin en un sermon que tu ne fais en dix. » En 1535, les protestants de Berne, ayant envahi le Chablais, avaient interdit le culte catholique, chassé les prêtres; en 1593, après la conversion de Henri IV, le duc de Savoie était rentré en possession, mais le premier curé missionnaire qu'il avait installé fut obligé de quitter, A l'appel de son évêque, le prévôt part sans argent, sans escorte, s'installe au château des Allinges pour missionner à Thonon distant d'une lieue et demie. Une nuit d'hiver il est assailli par les loups et se réfugie sur un arbre, où on le trouve le matin transi de froid; un protestant tire sur lui, mais le fusil rate; il passe sans être aperçu au milieu d'assassins qui le poursuivent, on le cherche dans une chambre où il est, sans le voir. Mais on vient peu à ses prêches; ne pouvant se faire écouter, il essaie de se faire lire et compose des tracts qu'il fait glisser sous les portes, distribuer dans les rues, afficher sur les maisons. Ces feuilles, réunies en 1672 seulement, forment le livre des *Controverses*, dont les consulteurs de 1658 diront que Athanase, Ambroise, Augustin n'ont pas mieux défendu la foi. Malgré cela, après sept mois de prédications, les bourgeois s'entendent pour ne jamais aller l'écouter: « Les fruits un peu tardifs, dit-il, se conservent mieux que les printaniers. » Il obtient enfin quelques conversions isolées. Les ministres convoqués à une séance publique refusent de s'y rendre; à trois reprises, il confère à Genève avec Théodore de Bèze, qu'il convertit presque. Enfin, après trois ans de labeurs et de dangers extraordinaires, il peut présider à Thonon la cérémonie des Quarante Heures (1598). On a encore de cette époque *Défense de l'Étendard de la sainte Croix*, composée dès l'année 1598, bien qu'elle n'ait été publiée qu'en 1600, dans laquelle il prouve contre le ministre La Faye que, si Dieu seul a un droit absolu à nos adorations, il est juste cependant de rendre un culte, mais un culte *relatif*, à certaines créatures et spécialement à la Croix de Jésus-Christ; il établit très solidement, et avec une érudition très en avance sur celle de son époque, la vérité de l'usage que l'on a fait des images de la croix et de l'emploi des choses matérielles dans les rapports entre Dieu et l'homme. Le saint écrivit encore à la même époque un *Traité sur la Démonomanie* imprimé peut-être sous le nom du P. de Bérulle avec le titre *Traité des Énergumènes*, des dissertations sur la *Sainte Eucharistie*, sur la *Virginité de la sainte Vierge*, et plusieurs *Sermons*, *Lettres* et *Mémoires*.

IV. L'ÉVÊQUE DE GENÈVE. — Avant la fin de la mission du Chablais, Claude de Granier, évêque de Genève, considérait déjà François comme son coadjuteur; la mission finie, il l'oblige, malgré sa résistance, à accepter cette charge. Après une grave maladie, le saint fait le voyage de Rome, puis celui de Paris, où l'appellent les affaires de la partie française de son diocèse (1602). Il y prêche partout où on l'invite, donne le carême à la cour. On a de cette période l'*Oraison funèbre du duc de Mercœur*, le seul discours qu'il publia; le *Sermon du jour de l'Assomption* donné à Paris, et la *Lettre aux Filles Dieu*, écrite d'Annecy à son retour. Il confère avec Mme Acarie sur l'établissement des Carmélites en France, presse le P. de Bérulle de fonder une société vouée à l'éducation du clergé, opère de nombreuses conversions. Henri IV, qui admirait son éloquence, voulait le retenir : « J'ai épousé, dit-il, une pauvre femme, je ne puis la quitter pour une plus riche. » Il se trouvait à Lyon quand il apprit la mort de M. de Granier arrivée le 17 septembre et fut consacré à Annecy le 8 décembre. Pendant sa retraite préparatoire, il rédigea le *Règlement de vie* qu'il s'imposa dès lors comme évêque de Genève. En exil à Annecy, où il resta longtemps dans une maison qu'il avait louée, il ne changea rien à la pauvreté de ses habitudes, trouvant « qu'un évêque doit être chaque jour à l'autel, très souvent en chaire, jamais dans les sociétés et les divertissements publics. » S'appliquant la parole des Livres saints : « Donnez à quiconque vous demande », il fait le catéchisme aux enfants et prêche non seulement dans sa cathédrale mais dans les plus petits villages, assiste aux heures canoniales à moins d'empêchement, fait malgré la neige et le froid le plus intense la visite de son diocèse, où, par sa douceur, il gagne tous les cœurs et convertit beaucoup de protestants. Il fait tous ses efforts pour bien former ses prêtres; à défaut de séminaires, il établit des examens sérieux, écarte les indignes, ne donne les bénéfices qu'après un concours, réunit plusieurs fois son clergé en synode, fait imprimer un nouveau rituel, écrit (1604) pour l'archevêque de Bourges, André Frémyot, frère de Mme de Chantal, sa *Lettre sur la prédication*. Il faut, dit-il, instruire et émouvoir en proscrivant les manières mondaines de plaire. Il fait chaque année sa retraite spirituelle avec son grand ami Pierre Camus, évêque de Belley, qui nous a conservé le meilleur de leurs entretiens dans son très bel ouvrage *Esprit de saint François de Sales*. Son zèle dépasse les limites de son diocèse, il prêche un Carême à Chambéry, un autre à Grenoble; celui de Dijon (1604) a une importance particulière, parce que c'est là qu'il rencontra pour la première fois Mme de Chantal avec laquelle il fonda son œuvre la plus importante et la plus durable, la Visitation (Voir VISITANDINES). En 1618, il accompagne à Paris le cardinal de Savoie, qui vient faire le mariage du prince de Piémont avec Christine de France, sœur du roi, fille de Henri IV. Sa renommée l'y précède et, dès le lendemain de son arrivée (11 novembre), il est invité à prêcher dans l'église des Prêtres de l'Oratoire; la foule est si grande qu'il est forcé d'entrer par une fenêtre, mais par humilité il se contente de raconter la vie de saint Martin : « Comme il parle bassement, » dit-on au pied de la chaire, mais le prestige de sa sainteté est tel qu'on l'accueille partout avec vénération, on s'estime heureux de pouvoir toucher son vêtement; pendant l'Avent à Saint-André des Arts, les cardinaux, les prêtres, les princes ont peine à trouver place. On l'invite partout et partout il accepte, si bien que, tout compte fait, en un an il a donné 365 sermons auxquels il faut ajouter nombre d'entretiens, de visites qui convertissent les hérétiques. Il se rencontre avec M. Bourdoise, le P. de Condren, saint Vincent de Paul, Angélique Arnaud, abbesse de Port-Royal, qui pense à le suivre à la Visitation et dont il prédit la chute. Le cardinal de Retz, évêque de Paris, lui demande d'être son coadjuteur; on lui offre les plus riches bénéfices; il refuse tout. Il écrit à Mme de Chantal : « Je fais ici le noviciat de la cour, mais jamais je n'y ferai profession » et repart par Angoulême, où il revoit Marie de Médicis, brouillée avec son fils, Amboise où était la cour, Bourges, Moulins, Lyon et Grenoble.

De tant de sermons donnés, il n'écrivit guère que les premiers; ceux que l'on possède et qui forment les volumes VII-X de l'édition des Visitandines, ont été recueillis au vol, à son insu et publiés pour la première fois en 1641. La transparence de la sainteté ajoutait encore, quand il parlait, au charme de la voix, à la beauté du regard, à la noblesse du geste. Il a eu le grand mérite de retirer la prédication de la voie fausse où elle était engagée, fausse par le mélange immodéré de citations profanes autant que sacrées, fausse par

la subtilité des argumentations qui laissaient froid l'auditeur. Il fut le principal auteur de l'évolution qui devait conduire l'éloquence de la chaire aux incomparables chefs-d'œuvre qu'elle produisit dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle.

Mais son principal mérite, pour lequel on le lit toujours, est celui qu'il a acquis comme auteur ascétique et mystique.

V. LE DIRECTEUR D'AMES, LE MAÎTRE DE LA VIE SPIRITUELLE. — L'ascèse chrétienne, consistant dans l'usage de nos ressources naturelles pour nous conquérir nous-mêmes et accomplir la volonté de Dieu sur nous, est en dépendance directe de la conception qu'on se fait des rapports de Dieu et de l'homme. François de Sales, conséquent avec les heureuses dispositions d'un tempérament naturellement porté à l'optimisme, avec la formation humaniste qui l'inclinait à avoir confiance dans la nature humaine, était, dans la question des rapports entre la nature et de la grâce, à l'abri des exagérations protestantes et porté vers le molinisme plutôt que vers un thomisme intransigeant; à propos des questions agitées dans la commission *De auxiliis*, il avait donné à Paul V le conseil de ne pas intervenir. Il est l'homme de génie, possédant le sens de la discrétion à garder en tout, qui a beaucoup étudié, en qui par conséquent sont venus se réunir tous les courants de la littérature dévote et séculière. Ce que quinze siècles d'études religieuses nous avaient transmis parfois confusément, il l'a clarifié, faisant comme l'abeille son miel de toutes choses.

1° A la base donc de son système, il y a cette persuasion que Dieu met à notre disposition une grande abondance de moyens de salut, persuasion opposée au tremblement que ressentira et inspirera plus tard Saint-Cyran. Ceci, il commence à le dire dans la *Protestation* qu'il écrivit après avoir été délivré de la tentation de désespoir qui l'éprouva. Il redira sous toutes les formes, dans tous ses écrits, que la grâce de Dieu ne nous manque jamais, si nous ne lui faisons point défaut. Ne craignez point Dieu, dit-il, car il ne vous veut aucun mal, aimez-le fort au contraire, car il vous veut beaucoup de bien. Dieu est le Dieu de joie. S'il faut trembler quelquefois devant Celui en la présence de qui « les anges mêmes trémoussent, » que l'amour prédomine, qu'il soit le commencement et la fin de nos considérations.

2° Si tous sont appelés au salut, tous peuvent donc pratiquer la dévotion qui en est le chemin. Le grand effort de son ascèse et l'on peut dire son originalité, étant donnée l'étrangeté de la chose à la fin du XVI^e^ siècle, a été de mettre la piété à la portée des séculiers, marchands, hommes d'armes ou courtisans; avec lui, elle n'est plus le monopole de professionnels retirés au désert, elle doit achever et couronner la vie naturelle de tout chrétien.

3° S'il en est ainsi, la piété ne peut pas consister en pratiques nombreuses et compliquées. Vers la fin du XVI^e^ siècle, un formalisme rigide s'était introduit qui tendait à faire de la religion un simple culte; François la fait consister dans la culture de l'homme, qui doit chercher la gloire de Dieu par une vie meilleure, non par une attitude extérieure. Les serviteurs de Mme de Chantal disaient que son premier directeur la faisait prier trois fois le jour, ils en étaient ennuyés, M. de Genève la fait prier tout le jour et cela n'incommode personne.

4° Si tout cela rend plus simple la conquête du ciel, cela ne la rend point plus aisée : « S'il est *en nous* d'être siens, » non dans des pratiques extérieures, nous sommes prévenus d'avoir à ceindre nos reins et à ne pas nous endormir dans l'attente d'une grâce qui nous emporterait inertes sur son aile : « La dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous et nous, par elle, promptement et affectionnément. » *Introd.*, l. I, ch. I. Chaque mot de cette définition doit être pris dans son sens le plus complet et le plus profond.

5° Les dévotions particulières n'ont d'autre utilité que de nous faire atteindre la dévotion fondamentale. Avec quelle verve, il se moque des dévotions qui ne font faire aucune bonne œuvre pour Jésus-Christ, avec lesquelles on reste méchant et plein de défauts, qui couvrent de leur ombre la négligence des devoirs d'état! Quand il parle de la sainte Vierge, il ne veut pas qu'on la représente comme le Moyen Age, qui en faisait une personne interposée entre Dieu et l'homme et arrachant des mains de Dieu les plus audacieux pécheurs et les sauvant pour ainsi dire malgré lui et malgré eux; c'est pour *aimer* davantage le Fils, pour lui plaire qu'on doit aller à elle : « La Vierge est.... tant aimée et chérie de Dieu, qu'on ne peut bien aimer le Fils que *pour l'amour de Lui* on n'aime extrêmement la Mère, et que pour l'honneur du Fils on n'honore excellemment la Mère. » *Sermon pour la fête de l'Assomption*, t. VII, p. 458.

6° Cela revient à dire que, pour être chrétien, il faut avant tout aimer : « Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Église. » Préface du *Traité de l'amour de Dieu*. D'autres insisteront sur les macérations, saint Jérôme semble donner la première place à la chasteté, saint François d'Assise à la pauvreté, saint Bernard à la mortification, saint Benoît au zèle liturgique, toutes vertus qui supposent l'amour; pour François de Sales, l'amour est à la fois le terme auquel il faut aboutir et le moyen de l'atteindre; l'amour affectif, d'abord, qui doit tendre à l'amour effectif, et le rendre plus facile : « Le cœur amoureux aime les commandements de Dieu; et plus ils sont de chose difficile, plus il les trouve agréables parce qu'il complaît plus au bien-aimé et lui rend plus d'honneur. » *Tr. de l'amour de Dieu*, l. VIII, c. V. Celui qui aime est pourvu d'un organisme sain qui élimine tous les poisons, il est à l'abri du danger comme le lion, qui « se confiant en sa propre vaillance... s'endort aussi volontiers sur un grand chemin comme dans une retraite particulière. » *Entretiens*, XII, t. VI, p. 220. De là, le peu d'importance qu'il attache à l'acte pris en lui-même : une faute est grave, surtout par la défaillance d'amour qu'elle implique, un acte est bon surtout par l'élan d'amour qui l'accompagne. Il dira très rarement : Évitez ceci ou cela; mais faites: agissez, et agissez dans les intentions les plus élevées, il est vain d'être *anti*, d'être un négatif.

7° Si Dieu apparaît, non comme un justicier, mais comme un père aimé à qui l'on veut plaire et qui dirige nos progrès, tout notre effort doit se porter à lui procurer cette satisfaction suprême : devenir meilleur. M. Francis Vincent, *op. cit.*, p. 99, propose d'appeler *ascétisme moral* cette conception qui subordonne tout à la poursuite de l'idéal de perfection intérieure par la culture de soi. Le saint pense que Dieu est plus avide de nos progrès spirituels que de nos louanges et, sans négliger ni l'office, ni les prières vocales quelles qu'elles soient, il s'efforce d'arracher à la conception mécanique de la prière qui a toujours tendance à prévaloir; en un mot, il identifie la religion avec la perfection de la vie en soi et dans les autres par l'apostolat qu'il considère comme le couronnement de l'ascèse. Il veut qu'on se rende bon pour servir les autres, que la dévotion soit aimable pour amener à Dieu.

8° Pour arriver à cela, il veut la culture de toutes les facultés. Culture de l'esprit par la science; ses écrits prouvent qu'il savait ce que l'on savait de son temps, non seulement dans les sciences sacrées, mais

dans les sciences naturelles; il partageait l'engouement qu'on avait pour Pline; reçu docteur à Padoue, il remercie ses maîtres en disant : « Tous les autres ornements sont de la fortune ou du corps; mais cestuy-ci du doctorat *orne la vertu même.* » — Culture du cœur par les affections humaines : « Un homme ne laissera d'être tout à son père, tout à sa mère, tout au prince, tout à Dieu, tout à la république, tout à ses enfants, tout à ses amis: en sorte qu'étant tout à chacun, il sera encore tout à tous.... Jamais aucun amour n'ôte nos cœurs à Dieu, sinon celui qui lui est contraire. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, c, III. — Culture même du corps qu'il faut aimer comme une image vivante de celui du Sauveur incarné. — Culture surtout de la volonté qui doit vaincre les passions; il lui attribue un pouvoir régulateur souverain, à condition d'y mettre le temps, l'énergie, l'effort.

9° Le pivot principal de sa pédagogie spirituelle est l'oraison; sans doute, il ne l'élève pas plus haut que la messe qu'il nomme le soleil des exercices spirituels, mais il ne commet pas l'erreur de l'opposer à l'office ou de mettre l'une à la place de l'autre ; il dit : non ceci à la place de l'office mais ceci ajouté à l'office. Elle doit échauffer l'âme pour lui faire prendre l'empreinte divine, comme, sous l'action de la chaleur, l'émail pénètre la faïence, s'y incorpore et prend des couleurs ravissantes. A ce moyen principal, il ajoute les oraisons jaculatoires, qu'il faisait lui-même si fréquentes et dont l'évêque de Belley nous a conservé de si beaux exemples; les prières vocales, dont cependant il tend à réduire la part; l'examen de conscience, les sacrements et en particulier la communion fréquente, pour laquelle il est très en avance sur la pratique de son temps; la direction, qu'il veut réglée sur l'action de Dieu et sur le tempérament du dirigé qui doit être docile dans les grandes choses, se décider dans les petites.

10° Tout cela suppose dans le fidèle une plus grande abnégation qu'on ne le croit généralement. Si, par la forme attrayante qu'il sait et que résolument il veut donner à la piété, il l'humanise dans ses entours pour ainsi dire, s'il donne au langage de la dévotion toutes les grâces du langage séculier, la vertu qu'il prêche garde sa rudesse foncière; dans ses lettres, il dit souvent : « Je veux absolument cela et sans réplique. » A sa première rencontre avec Mme de Chantal : « Si ces dentelles n'étaient pas là, dit-il, laisseriez-vous d'être propre? » Quand, à la fin, il lui a signifié le dépouillement complet qu'il attend d'elle, elle répond : « Mon vrai père,... que le rasoir a pénétré avant! » Sans doute, il s'adressait à une âme choisie; mais l'*Introduction*, si caressante dans la forme, exige un grand effort pour être appliquée dans la perfection. Il ne faut donc pas trop appuyer sur la suavité de sa doctrine : la suavité c'est l'aiguille qui aide à faire entrer le fil, et c'est une pure erreur de considérer que saint François de Sales avait rendu nécessaire la réaction janséniste. M. Olier le comprenait bien lorsqu'il l'appelait « le plus mortifiant de tous les saints. »

Son enseignement s'adresse à deux catégories de personnes : à celles qu'il conduit par les voies ordinaires, il le fait dans l'*Introduction* ; à celles qu'il veut nourrir « des sentiments plus délicats de la dévotion », pour qui il écrit le *Traité de l'Amour de Dieu* et les *Entretiems*. La *Correspondance* s'adresse aux deux.

VI. « Introduction a la vie dévote ». — Ce livre parut au commencement de 1609, l'édition définitive revue par l'auteur est de 1619.

1° Sa véritable *origine* est dans le caractère et le génie de François de Sales, dont le cœur ne pouvait souffrir de voir tant d'âmes « capables de Dieu, s'amuser à chose moindre »; la cause immédiate fut son voyage à Paris où beaucoup de personnes recoururent à ses lumières, et dès 1602, il coordonnait les premiers matériaux qui se développèrent par sa correspondance avec Mme de Chantal, Rose Bourgeois et Mme Brulart sa sœur, Mme de Villers. Henri IV, sans lui demander cet ouvrage, avait stimulé son zèle en faveur de ses sujets, et l'on voit, dans une lettre du 16 janvier 1604, qu'il avait souci de lui tenir promesse. Que Mme de Charmoisy ait été pour quelque chose dans la publication, comme il s'en explique dans la Préface et dans une lettre à l'archevêque de Vienne (1609), on n'a pas à y contredire; mais il faut autant voir dans son affirmation la coutume qu'il avait d'attribuer à autrui ce qui pouvait être à sa louange.

2° *L'ordre* est des plus simples. Après avoir montré le but à atteindre : la vraie dévotion, l'auteur indique le moyen essentiel pour y arriver, l'esprit de prière; il étudie ensuite les vertus qu'il faut pratiquer, les obstacles qu'on doit vaincre, et termine par quelques conseils pour ce que nous appelons la retraite annuelle. Rien de bien nouveau en cela, si l'on veut, mais ce qui l'est beaucoup c'est la manière de présenter les conseils, attrayante et persuasive, qui inspire, avec le désir de les mettre en pratique, une grande confiance en la miséricorde de Dieu. Avec la *Règle* de saint Benoît, les *Exercices* de saint Ignace, il rassemble en un corps des vérités jusque-là éparses et confuses; il condense en quelques pages l'essence de la morale chrétienne répandue dans les deux Testaments et la tradition de l'Église. Après les saints Pères, l'auteur a profité surtout de sainte Thérèse, de Louis de Grenade, du *Combat spirituel* qu'il lisait tous les jours à Padoue. Il sait faire un choix parmi les enseignements de ses devanciers et y ajoute l'accent personnel de son génie, de sa sainteté.

3° Là est la cause de son très grand succès. Malgré quelques-uns qui trouvaient *Philothée* d'un modernisme inquiétant, la plupart la saluèrent comme messagère de paix et de ferveur. L'*Introduction* eut de nombreuses éditions du vivant même de l'auteur et aujourd'hui elles doivent s'élever à plus de mille. La Mère de Chantal disait : c'est un « livre que le seul esprit de Dieu a dicté. » Jacques III, roi d'Angleterre, a laissé un exemplaire, où il a souligné les pages qui invitent à la confiance; dans le premier règlement des confréries des Dames de Charité, saint Vincent de Paul en prescrit la lecture quotidienne; le pape Alexandre VII, Bossuet en font le plus grand éloge; ce qu'on sait moins, c'est que Louis XIV daigna s'y intéresser et défendit, en 1696, d'en moderniser le style. Avec le temps, loin de s'affaiblir, les sentiments d'admiration allèrent toujours croissant.

VII. « Traité de l'amour de dieu ». — 1° Si divers événements, des sollicitations avaient déterminé la composition de ses premiers ouvrages, le *Traité* est la production spontanée de son cœur; il l'appelle « la belle émeraude » dont la vue le repose des labeurs de son apostolat. Il s'ouvre de son projet, le 11 février 1607, dans une lettre à Mme de Chantal; l'ouvrage ne parut qu'en 1616, l'auteur y travailla donc neuf ans. Camus nous dit que quatorze lignes de ce traité sur la prédestination lui ont coûté douze cents pages de lectures. Dans l'*Introduction*, il s'adressait à tous les chrétiens de bonne volonté; dans le *Traité*, il s'adresse aux âmes capables de suivre son vol jusque sur les hauteurs de la contemplation. Mieux encore que dans l'*Introduction* il fait valoir toutes les richesses anciennes et modernes contenues dans le trésor de la tradition, dominant toujours le sujet qu'il traite, parlant en docteur, ne laissant aucune question indécise. Il s'y élève au rang des plus grands: ce livre est la manifestation parfaite de l'esprit et du cœur de François arrivé à l'apogée du génie et de la sainteté.

2° L'analyse est difficile à faire, la lecture seule peut en donner l'idée, tant les questions traitées sont nombreuses. Après avoir parlé de l'amour en général, il montre comment Dieu se sert des qualités naturelles comme d'une anse pour élever l'âme jusqu'à l'amour divin; il admet en la perfectionnant la doctrine scotiste de l'Incarnation d'après laquelle, même avant le péché originel, Dieu avait résolu « de se joindre à quelque nature créée, en telle sorte que la création fut comme entée et insérée en la Divinité pour ne faire avec elle qu'une seule personne. » L. II, c. IV. L'oraison qu'il décrit est l'oraison de contemplation, « amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » l. VI, c. III, à laquelle tous peuvent prétendre. Pour lui, la vie contemplative est l'épanouissement normal de la vie ascétique, une fleur qui naît tout naturellement de sa tige, si rien ne l'en empêche. Avec lui, on ne sait pas au juste où finit l'ascétique, où commence la mystique, « l'oraison et la théologie mystique, dit-il, ne sont qu'une même chose. » Il en décrit les degrés qu'il appelle liquéfaction, ravissement, mort d'amour, sans même nommer les visions, révélations, extases, qui sont exceptionnelles et de peu d'importance, l. V-VII. — C'est par l'action et la souffrance que l'âme permet à Dieu de posséder tout son être : étude des commandements, des conseils, l. VIII, IX. Les derniers livres forment le complément et le résumé.

3° Cet ouvrage est « un des plus beaux livres de philosophie religieuse que le XVII^e^ siècle nous a laissé, le plus beau peut-être. » Bremond, *op. cit.*, t. II, p. 576. C'est l'œuvre du plus grand doctrinaire de l'amour, pour laquelle il fut déclaré docteur de l'Église : le bref l'appelle « traité insigne et incomparable ». Mme de Chantal disait qu'il résout toutes les difficultés de la vie religieuse; saint Vincent de Paul le qualifie « d'œuvre immortelle et très noble ». Bien que plus difficile à lire que l'*Introduction*, il excita un véritable enthousiasme, à cette époque où l'éducation sérieuse qu'on recevait préparait à s'intéresser aux vérités religieuses. L'ouvrage est bientôt traduit en italien, en espagnol; en Allemagne on parle de l'auteur comme de Jérôme, Ambroise, Augustin; en Angleterre, Jacques I^er^ l'admire, tout hérétique qu'il est, Jacques III y trouve consolation. Évêques, prêtres séculiers, oratoriens, capucins, jésuites l'apprécient et contribuent à le faire connaître.

VIII. Les entretiens, la correspondance, œuvres diverses. — 1. Mme de Chantal raconte que le saint évêque était très fidèle à visiter ses chères filles de la Visitation pour les confesser, leur faire des conférences écoutées, avec quelle attention on le devine, rédigées ensuite par elles avec toute la fidélité possible; nous possédons ainsi vingt et une conférences dont la 1^re^, la 7^e^ et la 19^e^ ont été données à la chapelle de la Visitation, les autres au parloir ou dans le jardin du couvent, sauf les deux dernières recueillies à Paris et à Lyon. Le saint y devient auteur à son insu, plus vrai peut-être que dans les sermons composés; on admire la vivacité de cette intelligence toujours en éveil, une grande finesse d'observation, un sens pratique très sûr, une remarquable intuition des grandeurs et des faiblesses du cœur humain, une parfaite délicatesse de sentiment, l'alliance de la fermeté et de l'indulgence qui caractérise toute son œuvre. Les *Entretiens spirituels* circulaient manuscrits dans les monastères de la Visitation; en 1628, un cordelier les ayant publiés, sainte Chantal en fut navrée, jugeant certains passages trop intimes, et fit tous ses efforts pour retirer l'édition. En 1629, elle en donna une autre plus correcte sous le nom de *Vrays entretiens spirituels*, que reproduit l'édition d'Annecy, en y ajoutant quelques appendices (t. VI). Ce recueil est un exposé assez complet des vertus religieuses, une sorte de traité de l'amour de Dieu plus simple, plus adapté à la vie des couvents. Le dernier entretien prononcé au parloir de la Visitation de Lyon, le jour de saint Étienne 1622, l'avant-veille de sa mort : « Ne rien demander, ne rien refuser, ne rien désirer » est comme son testament spirituel adressé à ses filles.

2. L'évêque de Genève, surtout pendant les dernières années de sa vie, avait une correspondance très étendue; un témoin affirmait au procès de canonisation qu'il avait vu sur sa table « environ quarante lettres qu'il avait écrites », un autre, « une cinquantaine fraîchement écrites. » Son valet de chambre, François Favre, raconte qu'il ne se passait guère de jour qu'il ne fît vingt ou vingt-cinq lettres, en réponse à toutes sortes de personnes de France et de Savoie : « Je le sais, disait-il, parce que c'était moi qui fermais toutes ses lettres et faisais ses paquets. » En 1625, on publia un premier recueil de cinq cent dix-neuf lettres; l'édition d'Annecy (t. XI-XXI) en contient deux mille avec la description de dix-sept cents autres, et les éditrices estiment n'avoir encore atteint que la dixième partie de ce qu'il a écrit. Toutes les questions qui agitent son époque, y sont traitées et vues par leur meilleur côté; sous sa plume, les intentions sont épurées et les hommes paraissent grandis, dès qu'ils sont en contact avec l'aimable saint, qui s'y montre plus au naturel encore que dans ses ouvrages; cette correspondance est assurément sa meilleure biographie. Dans les lettres spirituelles, la tendresse abonde avec la doctrine, la suavité du langage fait accepter l'austérité du conseil. Quelquefois, comme dans celle à Mme des Gouffiers (1621, t. XX, p. 68), il s'élève à la plus haute éloquence, quelquefois il décrit le plus gracieusement du monde un repas de colombes et de petits oiseaux et en tire une aimable leçon de charité. Sa spiritualité s'y montre épanouie et épanouissante, il sait l'art de conduire les âmes au bien *tout bellement* en y mettant une condescendance infinie et prodiguant les richesses de son grand cœur, l'enjouement de son caractère et les finesses de son esprit extrêmement souple. Au point de vue de la langue, on peut y admirer de vraies trouvailles d'expressions imagées et attendries, une très grande richesse de vocabulaire, beaucoup de variété dans la syntaxe.

3. A ces écrits, il faut ajouter les *Constitutions* de la Visitation, que le bréviaire romain déclare *admirables de sagesse, de discrétion, de suavité* (leçon III^e^ du II^e^ nocturne de la fête); le *Coutumier et Directoire pour les sœurs religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, qu'on a appelé le *moule* de la Visitandine; des œuvres pastorales comme les *Constitutions synodales du diocèse de Genève; Avertissement aux confesseurs; Examen de conscience sur les commandements de Dieu et de l'Église; Manière de faire le catéchisme*; des opuscules de spiritualité : *Déclaration mystique sur le Cantique des cantiques; Avis pour l'exercice du matin, la préparation de la journée, l'oraison, la conduite utile de la journée, le recueillement et la retraite spirituelle, le dépouillement et le parfait abandonnement de soi-même* entre les mains de Dieu; *préparations pour la confession et la communion; manière d'entendre dévotement la sainte messe;* avis sur la *tristesse* et l'*inquiétude*, etc., opuscules qui, résumant en une formule pratique l'enseignement contenu dans les traités, ont servi d'aliment à la piété chrétienne depuis trois siècles, en passant dans la *Conduite pour la confession et la communion* d'Adrien Gambart, ami de saint Vincent de Paul, le *Directeur spirituel* des âmes religieuses (Reims, 1634), dans le *Vraie et solide piété* de Collot (Paris, 1728).

IX. L'écrivain. — François de Sales a beaucoup écrit, la dernière édition de ses œuvres se compose de 21 volumes. Si dans ses premiers ouvrages il y a un

peu de recherche, si dans l'oraison funèbre du duc de Mercœur il parle un peu selon le goût de son temps, c'est qu'il n'ose pas encore parler et écrire à sa propre manière qui est excellente.

Dans l'*Introduction*, il y a parfois abondance de comparaisons, mais c'est qu'il veut plaire afin d'instruire plus sûrement, il agit en théoricien et praticien de l'éducation attrayante; s'il creuse profondément et développe l'idée, c'est qu'il avait affaire à des lecteurs peu instruits en général. Nous ne parlons pas des anecdotes d'une vérité contestable qu'il prend surtout dans Pline et dont la fausseté ne lui est pas imputable. Très résolument, il voulut donner à l'enseignement de la spiritualité quelques-uns des agréments qui ont fait la fortune des *Essais* de Montaigne et de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé.

Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, les expressions sont mieux choisies, les comparaisons, sans être moins brillantes, sont d'un choix plus judicieux et mieux adaptées à leur objet; dans des matières très élevées, très difficiles, il sait trouver des termes précis relevés par des analogies, des métaphores très ingénieusement imaginées et parfaitement soutenues.

Là où il est tout à fait lui-même, charmant et inimitable, c'est dans sa correspondance, son style est alors plein de vie, d'émotion, de couleur; il sait prendre tous les tons, tantôt suave et tendre, tantôt plein d'énergie et de puissance. Toutes ses qualités de bon sens, de finesse, de franche bonhomie, de douce malice avec une belle humeur constante éclatent dans ces lettres écrites sans aucun artifice, sans aucun autre désir que celui de faire plaisir pour rendre meilleur.

Le caractère général de son œuvre est l'abandon, le pittoresque; l'art et la simplicité y sont adroitement unis. Son style est transparent, ne laissant voir que l'idée sans se montrer lui-même, paisible comme les lacs de ses montagnes, c'est le vrai style français, clair, simple, fin, auquel, dans les littératures, on fait quelquefois la part trop petite. Avant lui, Amyot si aimable est encore un peu gauche, les contemporains un peu précieux ou rhéteurs; dans François de Sales la langue est faite et, quelques vieux mots mis à part, un grand nombre de phrases pourraient être écrites aujourd'hui. Sainte-Beuve l'appelle, à cause de son talent, le *doux cygne harmonieux*.

X. Influence. — Lorsqu'on ouvrait son tombeau, racontent les historiens, un parfum envahissait la ville d'Annecy et se répandait aux alentours; des reliques de son esprit, l'Église reste embaumée. L'action qu'il exerça sur la littérature est celle dont sans doute il se fût soucié le moins. Pas une avenue dans laquelle le XVII^e^ siècle s'est engagé, qu'il n'ait frayée; Bremond voit dans la doctrine salésienne « un des ferments de la civilisation moderne » (p. 127). L'*Introduction* et le *Traité* ont formé des générations de chrétiens. Le jansénisme, qui le regardait comme ennemi, a essayé de contrebalancer son influence, et de 1635 à 1690, il y a partiellement réussi. Mais le procès de canonisation montre qu'en même temps on le considérait « comme un des plus éminents parmi les Pères de l'Église » (Bref de doctorat). Les innombrables panégyriques de lui que l'on prononça de 1623 à 1668, en sont une preuve éclatante. Saint Vincent de Paul l'appelait un *Évangile parlant*. Quand Bossuet fit son panégyrique (1662), il ne connaissait sans doute de lui que l'*Introduction*, mais il l'étudia de près dans la querelle du Quiétisme avec Fénelon, qui y cherchait vainement des arguments pour sa doctrine. Bourdaloue a dit ce que l'on pensait alors : « Après les Saintes Écritures, il n'y a point d'ouvrages qui aient plus entretenu la piété que ceux de ce saint évêque... pour former les mœurs des fidèles, nul n'a eu le même don que l'évêque de Genève » (Panégyrique, 1668, 2^e^ partie). Saint Alphonse de Liguori le cite fréquemment et le considère comme son guide. Au XIX^e^ siècle, les évêques insistent pour que le titre de docteur lui soit conféré. Un grand nombre de religieux, de religieuses et de prêtres se réclament de son patronage : missionnaires d'Annecy, salésiens de don Bosco, oblats de saint François de Sales de la vénérable Marie de Sales Chappuis et du P. Bresson de Troyes, oblates de saint François de Sales de Mme Carré de Malberg, les prêtres de M. Chaumont, etc.

XI. Sainteté. — C'est à sainte Jeanne de Chantal qu'il faut demander la caractéristique de sa sainteté : « Il se tenait, dit-elle dans sa lettre à D. Jean de saint François de l'ordre des feuillants, dans le train commun, mais d'une manière si divine et si céleste qu'il me semble que rien n'était si admirable en sa vie que cela.... Il était une image vivante en laquelle le Fils de Dieu Notre-Seigneur était peint. » Elle-même indique à qui « veut voir clairement l'état de cette très sainte âme, » les trois ou quatre derniers chapitres du IX^e^ livre du *Traité de l'amour de Dieu*. Il y montre, en effet, comment la volonté meurt à elle-même pour vivre en la volonté de Dieu.

Il mourut à Lyon, le 28 décembre 1622, à l'âge de cinquante-quatre ans, son corps fut ramené à Annecy où il est encore. Il avait écrit dans son testament spirituel : « Je n'ai plus de foi dans mes extases, car je vois; je n'ai plus d'espérance, car je commence à posséder; et la charité seule me reste pour me joindre à vous, mon Dieu, qui, êtes la charité même. » Il est sans doute un des saints qui, avec un sens parfait de la mesure, paraît avec François d'Assise avoir mieux compris, expliqué et réalisé dans sa vie la morale évangélique. Il fut béatifié en 1661, canonisé en 1665, déclaré Docteur par Pie IX en 1877.

Œuvres. — La première édition complète fut publiée sur la demande de Mme de Chantal par les soins du commandeur de Sillery : *Les Œuvres de Messire François de Sales*, 1 vol. in-fol., à Toulouse, chez Pierre Bosc et Armand Colomiez, 1637. Il y en eut beaucoup d'autres de plus en plus complètes; la seule à laquelle on puisse se référer maintenant, est celle des Visitandines : *Œuvres de saint François de Sales publiées par les soins des religieuses de la Visitation*, 21 vol., gr. in-8°, Annecy et Lyon, 1892-1923.

Vies. — Charles Auguste de Sales, neveu et successeur du saint, *Histoire du bienheureux François de Sales*, parue en latin, 1634, puis traduite en français, Paris, 1866; J. P. Camus, *Esprit du bienheureux François de Sales*, Paris, 1641, abrégé par Collot, Paris, 1727; Hamon-Letourneau, *Vie de saint François de Sales*, 2 vol. in-8°, Paris, la plus complète; Amédée de Margerie, *Saint François de Sales*, in-12, Paris, 1901.

Études. — Henri Bordeaux, *Saint François de Sales et notre cœur de chair*, in-12, 1924; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. I, p. 89, et t. II, p. 537; A. Delplanque, *Saint François de Sales humaniste et écrivain latin*, Lille, 1907; Faguet, *Les lettres spirituelles de saint François de Sales*, dans la *Revue latine*, 1904, t. III, p. 513-540; Rébelliau, dans l'*Histoire de la langue et de la littérature française*, publiée sous la direction de Petit de Julleville, Paris, 1897, t. III, p. 355; Strowski, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France*, Paris, 1898, et *Saint François de Sales, La pensée chrétienne*, Paris, 1908; F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, in-12, Paris, 1923.

A. Molien.

Panégyriques. — 1° Bossuet a prononcé, le 28 décembre 1660, semble-t-il, à Paris, dans une église de la Visitation, le panégyrique du bienheureux François de Sales, *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq-Urbain-Levesque, t. III, p. 575-592. Il avait pris pour texte de son discours ces mots de saint Jean, v, 35 : *Ille erat lucerna ardens et lucens*, Il était une lumière ardente et luisante. « Trois choses principalement, dit l'orateur, ont donné à François de Sales beaucoup d'éclat dans le monde : la science, comme docteur et

prédicateur; l'autorité, comme évêque; la conduite, comme directeur des âmes. La science l'a rendu un flambeau capable d'illuminer les fidèles; la dignité épiscopale a mis ce flambeau sur le chandelier pour éclairer toute l'Église; et le soin de la direction a appliqué cette lumière bénigne à la conduite des particuliers. Vous voyez combien reluit ce flambeau sacré; admirez maintenant comme il échauffe. Sa science, pleine d'onction, attendrit les cœurs; sa modestie dans l'autorité enflamme les hommes à la vertu; sa douceur dans la direction les gagne à l'amour de Notre-Seigneur. Voilà donc un flambeau ardent et luisant : si sa science reluit, parce qu'elle est claire, elle échauffe en même temps, parce qu'elle est tendre et affective; s'il brille aux yeux des hommes par l'éclat de sa dignité, il les édifie tout ensemble par l'exemple de sa modération; enfin, si ceux qu'il dirige se trouvent éclairés fort heureusement par ses salutaires conseils, ils se sentent aussi vivement touchés par sa charmante douceur... »

Notons, dans le premier point, le passage où Bossuet fait voir que « l'illustre François de Sales a rétabli la dévotion parmi les peuples. » Avant lui, dit-il, « l'esprit de dévotion n'était presque plus connu parmi les gens du siècle. On reléguait dans les cloîtres la vie intérieure et spirituelle, et on la croyait trop sauvage pour paraître dans la cour et dans le grand monde. François de Sales a été choisi pour l'aller chercher dans sa retraite. Il a ramené la dévotion au milieu du monde; mais ne croyez pas qu'il l'ait déguisée pour la rendre plus agréable aux yeux des mondains : il l'amène dans son habit naturel, avec sa croix, avec ses épines, avec son détachement et ses souffrances. En l'état que la produit ce digne prélat, et dans lequel elle nous apparaît en son *Introduction à la vie dévote*, le religieux austère la peut reconnaître, et le courtisan le plus dégoûté, s'il ne lui donne pas son affection, ne peut lui refuser son estime. »

Au second point, Bossuet, ne dissimule pas que *l'Introduction à la vie dévote*, « ce chef-d'œuvre de piété et de prudence, ce trésor de sages conseils, ce livre qui conduit tant d'âmes à Dieu, dans lequel tous les esprits purs viennent goûter avec joie les saintes douceurs de la dévotion, fut déchiré publiquement, jusque dans les chaires évangéliques, avec toute l'amertume et l'emportement que peut inspirer un zèle indiscret, pour ne pas dire malin. » Il en prend occasion pour célébrer la modestie, la modération de l'évêque de Genève.

Remarquons enfin, dans le troisième point, ce que Bossuet dit de la douceur chrétienne, « la fleur de la charité », et de la direction des âmes, qui a tant besoin de cette douceur. La douceur se compose, déclare-t-il, de trois vertus principales : « la patience, la compassion, la condescendance, vertus absolument nécessaires à ceux qui dirigent les âmes : la patience, pour supporter les défauts; la compassion, pour les plaindre; la condescendance, pour les guérir. » C'est grand dommage que le développement sur cette dernière vertu soit incomplet dans l'édition. Le texte de Bossuet s'arrête net sur ces mots : « (Voir saint Thomas de Villeneuve) »; et ce dernier discours, prêché à Paris le 25 mai 1659, n'a pu, jusqu'ici, être retrouvé.

2° Le panégyrique de notre saint par Bourdaloue, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 564-575, porte sur sa douceur. Deux pensées : 1. Par la force de sa douceur, patiente mais aussi entreprenante et agissante, François de Sales a triomphé de l'hérésie. 2. Par l'onction de sa douceur (doctrine, gouvernement, exemples), il a rétabli la piété dans l'Église. Ce sermon a été prêché pour la cérémonie de la canonisation de saint François de Sales, par conséquent peu de temps après le panégyrique de Bossuet analysé plus haut.

3° A peine âgé de vingt-cinq ou vingt-six ans, Maurice d'Hulst prononçait, lui aussi, le panégyrique du même saint, *Mélanges oratoires*, t. III, p. 142 sq. Il y disait, en jeune orateur tout nourri de Bossuet à qui il paraît bien emprunter certaines expressions caractéristiques : « Un préjugé assez commun fait de la douceur le caractère principal de la dévotion, telle que l'a prêchée ce grand maître. Il semble que Dieu l'ait envoyé sur la terre, aux confins du Moyen Age et des temps modernes, pour ôter à la croix ses clous, à la vertu ses épines, pour substituer à la dure loi du renoncement et de la mort l'onction d'une suavité céleste, et pour accommoder le joug de l'Évangile à des mœurs moins capables d'en supporter le poids. » Eh bien! « non, le trait distinctif de la doctrine spirituelle de saint François de Sales n'est pas la douceur *quand même*, la douceur à tout prix; c'est la vérité. Saint François de Sales n'a pas cherché la loi la plus douce, mais la plus vraie. » Lorsqu'il parut, « les mœurs, les institutions, les pratiques extérieures gardaient encore partout l'empreinte de la croix, quand la vertu cachée s'en était déjà retirée.... Qu'a fait saint François de Sales? Ce qu'avaient fait avant lui un saint Ignace, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix [ces trois grands maîtres espagnols de la spiritualité chrétienne que Mgr d'Hulst avait en particulière estime] : il a protesté hautement contre l'hypocrisie, il a dissipé l'illusion, il a écarté les vains palliatifs, il a porté la hache à la racine, il a ramené la vérité dans la dévotion, et il a dit : Ce que Dieu vous demande, c'est votre cœur; la dévotion, c'est le dévouement... Dès lors, la dévotion n'est plus une vaine apparence, elle est une vivante réalité; elle n'est plus le privilège de certaines conditions, mais la haute inspiration de toute vie qui veut appartenir à Dieu. Elle a son siège au cœur; tout homme qui sait aimer peut aspirer à cette hauteur. »

On conçoit que de la piété, de la dévotion, ainsi comprise, saint Paul ait écrit qu'elle est « utile à tout »; Bossuet, qu'elle est « le tout de l'homme »; Mgr d'Hulst enfin, qu'il la mettait « au-dessus de tout ».

J. Bricout.

6. FRANÇOIS DE SALES (ŒUVRE DE SAINT). — 1° Cette Œuvre, dont le siège est 11 bis, passage de la Visitation (rue Saint-Simon), Paris-7e, date de 1857. Prévoyant, dès l'année 1855, la poussée d'impiété qui devait sévir sur la France, Pie IX avait dit : « Je voudrais, pour conjurer le mal, une sorte d'Œuvre de la Propagation de la Foi à l'intérieur. » C'est à Mgr de Ségur que le pape avait exprimé ce désir, ce fut ce pieux prélat qui le réalisa. Quatre années durant, Mgr de Ségur avait occupé à Rome la place d'auditeur de Rote. Soudain privé de la vue pendant qu'il remplissait cette fonction, il ne perdit rien de son zèle ni de son activité, et, revenu à Paris en 1856, il fondait, le 19 mars 1857, pour la défense de la foi en France, l'Œuvre de Saint-François de Sales. Les évêques de tous les diocèses français en approuvèrent les statuts. Mgr de Ségur, guidé par son fidèle serviteur, parcourut toute la France pour la faire connaître, et y obtint un tel succès de confiance que, vingt-quatre ans après, l'Œuvre avait déjà pu distribuer, au profit de la foi catholique, huit millions, provenant de la cotisation des associés.

Or cette Œuvre de défense de la foi, alors bien nécessaire, l'est plus encore aujourd'hui.

2° La base de l'Œuvre est le comité paroissial que constituent les zélateurs, réunis par le curé; chaque zélateur ou zélatrice est à la tête d'une dizaine d'associés. Dans chaque diocèse, un correspondant ou directeur diocésain, désigné par l'évêque, relie les comités paroissiaux au Conseil central. Le Conseil central, composé d'ecclésiastiques et de laïques, se réunit

chaque semaine sous la présidence de l'un de ses membres qui a le titre de Président général (le Président général est actuellement Mgr Henry) : il organise l'Œuvre, en surveille le fonctionnement, prend toutes les mesures qui lui sont suggérées par les circonstances, centralise les ressources et les répartit suivant les besoins qui lui ont été signalés par l'intermédiaire du directeur diocésain.

3° Pour entretenir ou défendre la foi en France, l'Œuvre de Saint-François de Sales recourt à quatre moyens : *a*) Voulant agir sur la société actuelle par la base, elle aide à établir, à maintenir et à développer les écoles catholiques; *b*) Elle continue son action en favorisant l'établissement et l'entretien des patronages; *c*) Elle agit par la lecture en contribuant à fonder et à alimenter des bibliothèques composées de bons livres, dans les paroisses, les cercles et les patronages; *d*) Elle enveloppe de son influence des paroisses entières en accordant des secours d'argent et des objets de piété pour les missions prêchées dans les paroisses.

4° Pour faire partie de l'Œuvre il suffit de donner, au moins, dix centimes par mois, et de réciter chaque jour, aux intentions de l'Œuvre, un *Ave Maria* avec l'invocation : « Saint François de Sales priez pour nous. » Les associés reçoivent, chaque mois, un *Bulletin* que le chef zélateur fait circuler régulièreement parmi les membres de sa dizaine et qui les tient au courant de tout ce qui concerne l'Œuvre. Les personnes qui désirent recevoir, en dehors de la dizaine, un bulletin personnel, l'obtiennent moyennant le versement annuel de dix cotisations, soit : 12 francs. De nombreuses indulgences et faveurs spirituelles sont accordées aux membres et aux directeurs.

Les associés sont au nombre de 800 000, et le budget annuel atteint un million de francs.

J. Bricout.

7. FRANÇOIS RÉGIS (*Franciscus Regis*). — Né à Foncouverte, alors du diocèse de Narbonne, le 31 janvier 1597, Jean-François Régis connut dans son enfance l'état déplorable où se trouvait l'église du Languedoc. En 1613, il était élève du collège de Béziers, tenu par les Jésuites, et en 1616 il entrait à Toulouse au noviciat de la Compagnie. Après ses vœux, on l'envoya en 1622 continuer ses études au collège de Tournon. Placé ainsi dans le voisinage du pays qu'il devait évangéliser, il fit ses premiers essais d'apostolat, demandant la faveur de soigner les pestiférés, faveur qui d'ailleurs ne lui fut pas accordée. Envoyé dans son village natal pour régler quelques affaires aussitôt après sa prêtrise (1631), il fit de cette visite une véritable mission, montrant dès ce moment la physionomie originale que devait prendre son apostolat dans le Vivarais. Son stage dans l'enseignement fut très court. En 1633 commencèrent ses courses infatigables qui, dans l'espace de sept ans, devaient renouveler les deux provinces du Vivarais et du Velay qui le vénèrent comme leur apôtre. Ses fatigues excédaient les forces humaines et néanmoins il y ajoutait des austérités capables de ruiner la santé la plus robuste. Souvent accablé d'outrages par les calvinistes, il fut parfois roué de coups. Mais Dieu lui donna de réaliser des résultats les plus surprenants de conversion. Il mourut au cours d'une mission qu'il donnait à La Louvesc (31 décembre 1640). C'est là que se trouve son tombeau, où les foules de la région se rendent chaque année en pèlerinage et où leur dévotion est souvent récompensée par des miracles. Vu les rigueurs de l'hiver en ces montagnes, les pèlerinages ont lieu durant l'été et la fête du saint se célèbre le 16 juin.

J. Vianey, *Saint François Régis*, Paris, 1914.

J. Baudot.

8. FRANÇOIS XAVIER (*Franciscus Xaverius*). — François naquit, le 7 avril 1506, au château de Xavier, dans la Navarre. Après ses humanités, il se rendit à l'Université de Paris pour y suivre le cours de philosophie, et devenu maître ès arts il enseigna lui-même au Collège de Beauvais. C'était l'époque où Ignace de Loyola, après sa conversion, s'était rendu lui-même à Paris pous s'y perfectionner dans les lettres humaines. Il ne tarda pas à remarquer François son compatriote, dont toute l'ambition à ce moment était de s'élever à quelque haute dignité et d'acquérir la gloire humaine. Il entreprit de le convertir en lui répétant souvent les paroles du Sauveur : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme! » Il finit par lui persuader qu'il devait plutôt se consacrer à évangéliser les pêcheurs. Docile à la leçon, François se convertit et son âme généreuse fit de rapides progrès dans les voies de la perfection : il termina ses leçons de philosophie, commença l'étude de la théologie. Avec Ignace et cinq autres compagnons, il fit vœu, le 15 août 1534, dans l'église de Montmartre, de passer en Terre Sainte pour y assister les chrétiens, et, dans le cas où ce voyage ne serait pas possible, d'aller à Rome se mettre à la disposition du souverain pontife pour le service de l'Église.

Les circonstances, ménagées par la divine Providence, voulurent qu'au dernier moment François Xavier fut substitué à l'un des deux missionnaires désignés par Ignace pour aller prêcher l'Évangile aux Indes. François en témoigna une grande joie et, après avoir reçu la bénédiction du souverain pontife, il quitta Rome le 15 mars 1540. Arrivé à Goa le 6 mai 1542, il se mit aussitôt à l'œuvre, s'appliqua tout d'abord à instruire, consoler et fortifier les malades, enseigna le catéchisme aux enfants, déclara aux chrétiens la nécessité de réformer leurs mœurs. Ses premiers succès lui valurent d'être désigné sous le nom d'*Apôtre*. Il s'adressa ensuite aux païens : par son dévouement admirable, par sa vie sainte et mortifiée, par les miracles sans nombre que Dieu lui donna de faire, il opéra des conversions par milliers. Des Indes, il conçut le dessein de passer en Chine et d'aller jusqu'au Japon. La maladie l'arrêta dans l'île de Sancian, et dans les sentiments d'une ardente piété qui lui tirait de fréquentes oraisons jaculatoires, il expira doucement en 1552 (le 27 novembre et non le 2 décembre, d'après l'opinion qui tend à prévaloir). Les travaux et les prodiges de ce saint missionnaire ont rappelé les temps apostoliques. Aussi Pie X l'a-t-il proclamé en ces derniers temps le patron de l'Œuvre de la Propagation de la foi.

Charles Cros, *Saint François Xavier, Sa vie et ses lettres*, 3 vol. in-8; L. Brou, *Saint François Xavier* (coll. *Les Saints*); André Bellessort, *L'apôtre des Indes et du Japon, saint François Xavier*.

J. Baudot.

1. FRANÇOISE D'AMBOISE (*Francisca*). — Fille de Louis d'Amboise, elle naquit en 1427, fut envoyée à la cour de Jean V, duc de Bretagne, n'ayant que quatre ans à peine. Elle était destinée à devenir l'épouse du fils aîné du duc, mais elle préféra le second. Affectionnée aux divers exercices de la piété, elle ne changea rien à ses habitudes, quand elle devint duchesse, et elle témoigna une grande compassion envers les pauvres. Le duc, son mari, sous l'influence d'une aveugle jalousie lui fit subir d'injustes traitements; elle les supporta avec douceur et finit par dissiper toutes les préventions. A la mort de son époux, elle fut traitée indignement par le nouveau duc, lequel vécut peu de temps; François II eut pour elle plus d'égards. Libre de suivre son attrait, elle prit le voile dans le couvent de Carmélites qu'elle avait fondé à Nantes; elle en devint supérieure en 1475. Françoise mourut sainte-

ment le 4 novembre 1485 et des instances ont été faites en vue de sa canonisation.

Cardinal Richard, *Vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise, duchesse de Bretagne et religieuse carmélite*, Nantes, 1865.

J. Baudot.

2. FRANÇOISE ROMAINE (*Francisca Romana*). — D'une noble famille romaine, Françoise naquit vers 1384. Elle manifesta dès son enfance une tendre piété et une dévotion toute particulière pour la visite des église stationnales. Son attrait la portait vers le cloître, mais ses parents la donnèrent en mariage à Lorenzo Ponzani. Épouse dévouée elle s'imposa secrètement de dures pénitences et s'appliqua à tourner vers Dieu les personnes de son entourage. En un temps de famine, elle alla jusqu'à se faire mendiante pour venir en aide aux indigents. Durant les quarante années de son mariage, elle donna l'exemple de toutes les vertus de l'épouse chrétienne. Elle fut favorisée de la présence de son ange gardien, avec lequel elle s'entretenait familièrement. Avec l'autorisation de son mari, elle fonda l'ordre des Oblates régulières de saint Benoît, et, devenue veuve, vécut de la vie de ces religieuses. jusqu'au moment de son saint trépas (9 mars 1440). Sainte-Marie-la-Neuve, où son corps fut inhumé, est devenue l'église de Sainte-Françoise-Romaine sur l'Aventin.

Comtesse de Rambuteau, *Sainte Françoise Romaine*, Paris, 1900.

J. Baudot.

FANCHETTE ou **FANCHON** n'est, comme chacun sait, qu'un diminutif familier de Françoise.

FRANZELIN Jean-Baptiste, jésuite autrichien, né en 1816 à Altino dans le diocèse de Trente, mort à Rome en 1886. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1834, il enseigne d'abord les belles-lettres, puis, à Vals-près-Le-Puy, l'Écriture Sainte, enfin à l'Université grégorienne la théologie dogmatique. Franzelin connaissait à fond l'histoire ecclésiastique, la philosophie et la théologie scolastiques, les controverses d'histoire dogmatique; il était très versé dans l'étude des langues anciennes et modernes, et il avait l'esprit large et pénétrant : il était vraiment fait pour restaurer la théologie positive au XIXe siècle, et il y réussit.

Les grands traités théologiques, édités à Rome, qui font sa gloire, ont été d'abord et plusieurs fois enseignés au Collège romain : *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, 1868; *Tractactus de sacramentis in genere*, 1868; *Tractatus de Deo trino secundum personas*, 1869; *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 1870, son chef-d'œuvre, dit-on communément; *Tractatus de Deo uno secundum naturam*, 1870; *Tractatus de Verbo incarnato*, 1870; *Tractatus de Ecclesia Christi*, œuvre posthume, 1887.

Franzelin fut le théologien du pape au concile du Vatican, et prit une part très active à la préparation et à la discussion des schémas de la constitution dogmatique. Pie IX le nomma cardinal en 1876 : c'était la juste récompense de ses éminents services et la consécration de son enseignement.

P. Bernard, art. *Franzelin*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 765-767.

J. Bricout.

FRATERNITÉ HUMAINE. — Avec les mots : Liberté, Égalité, celui de Fraternité figure dans la devise de notre République, et il n'est guère compris plus sainement, plus chrétiennement du moins.

Pour être frères, il ne suffit pas d'avoir la même nature, de se ressembler, il faut encore descendre du même père, être de même souche. Par conséquent, pour un polygéniste, un nègre et un blanc ne sont pas frères. Mais on peut être monogéniste, admettre que tous les hommes sont de la même espèce ou sortent de quelque Adam primitif, sans être nécessairement, pour cela, théiste et surtout chrétien. Un athée, un rationaliste, qui croirait à la descendance commune de tous les êtres humains, pourrait voir en eux tous des frères.

Il est évident, toutefois, que si l'on croit au Dieu créateur, et surtout au Dieu rédempteur et sanctificateur, au Dieu rémunérateur, on a bien plus de raisons, et de bien plus persuasives, de parler de fraternité humaine. Pour nous, non seulement tous les hommes se ressemblent foncièrement, non seulement tous les hommes proviennent du même couple originel, mais encore tous les hommes ont le même Dieu pour auteur et père, ont été sauvés par le même Homme-Dieu, sont appelés à posséder la même vie divine de la grâce, sont destinés à la même félicité surnaturelle après avoir été soumis aux mêmes prescriptions morales. Pour le croyant, donc, la fraternité humaine apparaît mieux fondée, plus intime et plus chaude que pour le simple déiste et surtout pour l'athée. Ce mot de « frères », par lequel nous nous désignons à l'église, n'est pas ou ne devrait pas être une vaine appellation : il exprime une vraie et douce réalité. Pourquoi, trop souvent, l'y remplace-t-on par des termes froids, cérémonieux, plus ou moins étrangers à la langue chrétienne?...

Les papes, entre autres Pie X dans la lettre où il condamne le Sillon, nous ont mis en garde contre la fausse fraternité, une fraternité mutiiée et qui n'a plus rien de spécifiquement chrétien, qui est purement laïque. Nous n'avons pas attendu les démocrates modernes pour connaître et pratiquer la véritable fraternité : qu'avons-nous donc besoin de paraître leur emprunter des conceptions qu'ils ont dénaturées et que nous possédons déjà dans leur pure intégrité ?

M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, carême de 1896, 1re conférence, *La fraternité humaine*. Dans la 2e partie, l'orateur montre que nous avons tout ensemble une doctrine qui justifie et impose la fraternité, avec le commandement de l'amour qui en découle; un modèle qui l'explique et la commente, Notre-Seigneur Jésus-Christ; enfin un secours qui donne la force de la réaliser pratiquement, la grâce divine.

J. Bricout.

FRAYSSINOUS, évêque d'Hermopolis, grand maître de l'Université de France, conférencier célèbre.

1° Né à Curières (Aveyron) le 9 mai 1765, admis en 1788 dans la Compagnie de Saint-Sulpice à laquelle il appartiendra jusqu'en 1806. Il en sort, à cette date, pour se donner tout entier aux conférences qu'il a inaugurées, en 1801, à l'église des Carmes et transportées, en 1803, à Saint-Sulpice, dans la chapelle des Allemands, puis dans l'église même. Mais il garde avec ses anciens confrères d'excellents rapports, et il leur léguera ses papiers. Irrité par l'excommunication (1809), Napoléon interrompt ses conférences, qu'il ne reprendra qu'en 1814. Il n'en est pas moins nommé par Fontanes inspecteur de l'académie de Paris. Après les Cent-Jours, il se lie aux missionnaires de France et donne, en 1816, des conférences à Bordeaux, En 1818, il publie *Les vrais principes de l'Église gallicane*, où il témoigne d'un gallicanisme mitigé. L'année suivante, il est vicaire général de Paris et premier aumônier du roi. En 1822, il devient évêque d'Hermopolis, grand-maître de l'Université, membre de l'Académie, pair de France. Le voici, deux ans après et jusqu'en 1828, ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique. « En 1830, il se souvient qu'il est premier aumônier et se rend aux Tuileries au premier bruit de l'insurrection; on put l'en faire sortir avant que l'émeute y pénétrât; il trouve un refuge à Saint-Lazare, puis chez les dames du Sacré-Cœur. Il se rendit à Rome, où il passa deux ans. Il est appelé, le 26 août 1823, à remplacer les PP. Druhlet et Deplace S. J., comme précepteur du duc de Bordeaux, à Prague puis à Goritz. C'est la que, suivant le mot du comte de

Marcellus, « d'un exil auguste il fut le Fénelon. » Quand l'éducation du jeune prince fut terminée, il rentra à Paris, le 12 octobre 1838, puis se retira dans son pays natal en 1839; il s'éteignit à Saint-Géniez, le 12 décembre 1841. » J. Dutilleul, *Frayssinous*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, 1re partie, col. 794-797.

2° Le P. Dutilleul, *ibid.*, écrit de Frayssinous grand maître de l'Université : « Il apportait à cette tâche malaisée un vrai zèle sacerdotal et aussi ce loyalisme intempérant, si caractéristique de la Restauration : « Celui « qui aurait le malheur de vivre sans religion, ou de ne « pas être dévoué à la famille régnante, devrait bien sentir « qu'il lui manque quelque chose pour être un digne insti- « tuteur de la jeunesse, » porte la première circulaire de Frayssinous aux fonctionnaires de l'Université (17 juin 1822). » Il sera obligé de suspendre les cours de Guizot et de Royer-Collard, et, malgré les retraites qu'il fait prêcher dans certains collèges et la désignation de quelques ecclésiastiques pour des charges de recteurs, il ne réussira pas à éliminer des écoles le sacrilège et l'immoralité.

Une de ses conférences est consaerée à l'éducation. « J'établirais, y dit-il, trois choses : la première, que la prospérité de la France dépend surtout de la bonne éducation des enfants; la seconde, que cette éducation, pour être bonne, doit être religieuse; la troisième, que, pour être religieuse, elle doit être confiée à des hommes religieux. » Frayssinous entendait parler tout ensemble avec modération et franchise. Il déplut beaucoup, principalement aux « libéraux » de l'époque. Ses trois propositions étaient pourtant bien fondées et seront éternellement vraies.

3° Les conférences de Frayssinous parurent en 1825, Paris, 4 vol. in-12, sous ce titre : *Défense du christianisme ou conférences sur la religion.* Elles étaient dédiées « au Roi ». On lisait pour tout « avertissement » : « Les discours que l'on donne ici au public ont été prononcés dans l'église de Saint-Sulpice, devant un auditoire composé d'hommes et de jeunes gens des classes éclairées de la société. Commencé en 1803, suspendu en 1809, repris en 1814, ce cours d'instructions a cessé en 1822. »

Dans le « discours d'ouverture », l'orateur fait connaître « le motif, le but et la forme » de ses instructions.

> Ce qui pouvait suffire, il y a cent ans, dit-il, n'est plus suffisant aujourd'hui; et celui qui se produit au milieu des dangers d'un monde impie et pervers, sans connaître la religion et les fondements inébranlables sur lesquels elle repose, est comme un soldat sans armes qui se jette avec une folle témérité au milieu des bataillons ennemis.
>
> Frappé de ces considérations, nous avons conçu le projet de faciliter à la jeunesse les moyens de connaître les vrais fondements de la religion et de la morale, et pour cela de faire un cours d'instructions suivies, où les matières fussent assez discutées pour porter la lumière dans les esprits raisonnables et les délivrer ou les garantir des pièges de l'erreur...
>
> Exposer les mystères de la foi, les préceptes de l'Évangile, les devoirs et les pratiques de la piété, voilà, ajoute-t-il, ce qu'on a coutume de faire dans la chaire chrétienne, et voilà bien les matières qu'ont traitées nos premiers orateurs... Ici, Messieurs, nous suivrons une voie différente; nous nous bornerons à considérer uniquement la religion dans ses principes fondamentaux, dans les preuves qui en établissent la vérité, dans les reproches généraux que lui font ses ennemis, et sous tous ces rapports nous chercherons à la venger des attaques de l'incrédulité. Plus d'une fois vous aurez l'occasion de vous apercevoir que nos discussions sont purement philosophiques; qu'on pourrait les faire dans une académie, comme dans cette chaire; et je l'avoue, en considérant la sainteté du lieu où nous sommes réunis, notre caractère de ministre de la religion, l'habit même dont nous sommes revêtu, nous aurions en quelque sorte à rougir de parler dans la chaire de l'Évangile un langage profane qui devrait en général y être étranger. Toutefois ce qui peut nous justifier, c'est que les temps où nous sommes semblent demander un nouveau genre d'instruction; il faut bien que le médecin approprie ses remèdes aux besoins, au tempérament du malade; or telle est la maladie actuelle des esprits, qu'on ne peut bien opérer leur guérison qu'en suivant une marche nouvelle. Que si nos conférences ne sont pas sans utilité, on voudra bien nous pardonner ce qu'elles ont de singulier, de trop éloigné du ton ordinaire de la chaire chrétienne, et je me persuade que leur utilité, si elle est réelle, doit nous absoudre devant Dieu et devant les hommes...
>
> Occupé du dessein d'instruire et d'éclairer, nous chercherons à vous convaincre et non à vous entraîner, ou plutôt nous chercherons à vous entraîner par la conviction même... Que si nous essayons de mettre quelque énergie dans notre langage, on voudra bien se souvenir alors que nos discours ne s'adressent point aux personnes, mais tombent sur des systèmes qu'il nous est permis de regarder comme le fléau des mœurs et de la société.

La conférence suivante traite « de la vérité, » et la dernière expose nos « devoirs envers Jésus-Christ. » Pour nous conduire de l'une à l'autre, Frayssinous suit, en somme, la voie commune de notre science apologétique : Dieu, l'âme humaine, la religion naturelle, la religion juive, la religion chrétienne, l'Église.

Naturellement, certaines pages ont vieilli, qu'il y soit question de philosophie, d'histoire ou d'exégèse. Mais la *Défense du christianisme* mérite toujours d'être lue. On ne risque pas de s'y gâter le goût littéraire, et le fond de l'argumentation reste solide. Lacordaire et ses successeurs à Notre-Dame de Paris feront autrement et mieux ; mais c'est Frayssinous, pouvons-nous dire, qui leur a ouvert la voie.

La Maison de la Bonne Presse a publié de la *Défense du christianisme* une édition en 2 vol., avec la biographie de Frayssinous, et un appendice sur l'infaillibilité du pape par Monsabré.

J. Bricout.

FRÉDÉRIC. — Parmi les bienheureux ou saints de ce nom, il faut tout au moins mentionner l'évêque d'Utrecht. Petit-fils du roi des Frisons, Radbod, il évangélisa le nord de la Frise. Judith, seconde femme de Louis le Débonnaire, dont il réprouvait la conduite. le fit poignarder tandis qu'il faisait son action de grâces après la messe. Le nom du saint évêque martyr figure, le 18 juillet, au martyrologe romain.

J. Baudot.

FRÉMONT Georges, né à Poitiers le 29 février 1852, mort dans la même ville le 31 juillet 1912. Envoyé au Séminaire de Saint-Sulpice par le cardinal Pie, son évêque, il resta à Paris pour s'y consacrer au service des âmes. Successivement vicaire à Saint-Antoine, aumônier de l'école normale primaire de la Seine, vicaire à Auteuil, à Saint-Philippe du Roule, partout il se distingua par le succès de ses conférences auprès des hommes et des jeunes gens, tant dans les milieux aristocratiques que dans les quartiers ouvriers. En 1889, hanté par la pensée du grand travail philosophico-religieux qui le poursuivait depuis le séminaire, l'abbé Frémont s'en fut à Rome pour y conquérir le grade de docteur en théologie et s'assurer aussi un bon renom de compétence et d'orthodoxie ès sciences sacrées. De retour en France, il réintégra son diocèse d'origine avec le titre de missionnaire apostolique et ne s'adonna plus désormais qu'à l'étude, à la composition de ses ouvrages et à la prédication. Beaucoup de nos grandes cathédrales l'entendirent prêcher carêmes, avents, panégyriques, discours de circonstance et de charité; et de même, plusieurs de nos églises parisiennes, surtout la Madeleine et Saint-Sulpice. Entre temps, il rédigeait *Les Principes*, dont onze volumes parurent avant sa mort.

Outre *Les Principes*, qui contituent son œuvre principale, le chanoine Frémont a publié : *Conférences sur le christianisme*, 2 vol.; *Les rapports de l'Église et de l'État*, 1 vol.; *Jésus-Christ attendu et prophétisé*, 2 vol; *La divinité de Jésus-Christ et la libre pensée*, 2 vol.; *Discours de circonstance*, 1 vol.; *La démonstration scientifique de l'exis-*

tence de Dieu, 1 vol.; *Les origines de l'univers et de l'homme*, 1 vol.; *Religion et patriotisme*, 1 vol.; *Plaidoyer de l'Église catholique*, 1 vol.; *L'orgueil de l'esprit et le grand écueil de la foi* et *La religion catholique peut-elle être une science?* (coll. *Science et Religion*); *Lettres à l'abbé Loisy*, 1 vol.; *Le conflit entre la République et l'Église*, lettre à un officier français sur la séparation de l'Église et de l'État, 1 vol.; *La grande erreur politique des catholiques français*, 1 vol. Tous ces ouvrages se lisent encore avec intérêt.

L'abbé Frémont, écrit le P. Lecanuet dans un tome de son *Église de France sous la troisième République* resté presque entièrement inédit, « semblait, par son éloquence vraiment exceptionnelle, l'élévation et la haute culture théologique de son esprit, destiné à remplacer Mgr d'Hulst à Notre-Dame de Paris; il fut écarté pour les mêmes raisons que le P. Didon » (voir ce mot).

L'*Histoire d'une conversion*, publication posthume, demeure pour la plupart d'entre nous son livre le plus intéressant. Sa direction haute et ferme s'exprime dans cette attachante correspondance en même temps que son intelligence des âmes contemporaines. Ce volume sera suivi, nous assure-t-on, de plusieurs autres, appelés à un égal succès et extraits, en partie, du volumineux cahier journal que l'abbé Frémont laissait à sa mort.

J. Bricout.

FREPPEL Charles-Émile, né, le 1er juin 1827, à Obernai (Bas-Rhin), où son cœur fut transporté en 1921; mort à Angers, le 22 décembre 1891. Ayant obtenu son *exeat*, il devenait chapelain de Sainte-Geneviève au Panthéon, à Paris, et se signalait par ses conférences religieuses à la jeunesse et par sa prédication dans les principales églises de la capitale.

Bientôt il passait brillamment en Sorbonne le doctorat en théologie, et était nommé professeur suppléant d'éloquence sacrée à la faculté de théologie. De son cours sur l'histoire de l'éloquence sacrée depuis les apôtres jusqu'à Bossuet, il nous reste : *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1893, et 11 vol. in-8° sur les Pères de l'Église, publiés à Paris, de 1859 à 1893 : *Les Pères apostoliques et leur époque*, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, *Saint Irénée*, *Tertullien*, *Clément d'Alexandrie*, *Saint Cyprien*, *Origène*, enfin *Commodien*, *Arnobe*, *Lactance*. « Ses envieux, car il en eut, ilt-on dans l'*Ami du Clergé*, 8 novembre 1923, p. 719, ont déprécié ses études sur les Pères de l'Église. Ils n'ont pas voulu voir que ce ne sont pas des traités *ex professo;* ce sont des conférences faites à un auditoire distingué, mais laïque, qui ne l'eût pas suivi dans de hautes considérations philosophiques, philologiques et théologiques. Certaines pages ont vieilli, certains points n'ont pas été abordés, parce qu'il était toujours préoccupé de se rendre intéressant, actuel; certains jugements peuvent être contestés; mais l'ensemble demeure imposant » et se lit toujours avec plaisir et profit.

En 1862, l'abbé Freppel prêchait le carême aux Tuileries sur la vie chrétienne; en 1863 et 1866, il publiait un examen critique de la *Vie de Jésus* et des *Apôtres* de Renan.

Il était nommé évêque d'Angers à la fin de 1869, et siégeait, au concile du Vatican, avec la majorité. A Angers, « l'Athènes de l'Ouest », comme on se plaît à dire, il créa l'université, en 1875, et multiplia les écoles d'instruction secondaire. Ses lettres pastorales, discours, panégyriques et sermons comprennent 14 vol. in-8°, Paris, 1880-1895.

Le 6 juin 1880, Mgr Freppel était élu député de Brest, et il le restait jusqu'à sa mort. Au parlement, lisons-nous encore dans l'*Ami du Clergé*, *ibid.*, p. 716, il prononça deux cents discours ou se révèlent ses connaissances à peu près universelles, la solidité et la souplesse de son esprit, et, par-dessus tout, son ardeur à défendre les droits de l'Église. Son indépendance, sa droiture, sa science, sa bonté patiente lui conquirent le respect même de ses adversaires. » Ces discours et diverses brochures ont été réunis dans ses *Œuvres polémiques*, dix séries, Paris, 1874-1888, 1894.

On peut penser que son éloquence manque de chaleur; mais nous devons ajouter qu'il s'exprime dans une langue précise, vigoureuse, et qu'il a tout pour convaincre.

Mgr Freppel demeurera une des plus pures gloires de l'Église de France au XIXe siècle.

Outre les volumes de Ricard, Cornut, Lesur et Bournand, Davin, Charpentier, Pavie, etc., il faut signaler ici les trente articles publiés dans l'*Ami du Clergé;* c'est au dernier de ces articles que sont empruntées les citations qu'on a lues.

J. Bricout.

FRÉQUENTATIONS. — « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es, » déclare le proverbe. Rien que cette parole indique l'importance du sujet, et pourquoi il intéresse le moraliste. L'on n'est pas libre de fréquenter qui l'on veut; il y a des règles à observer qu'on n'enfreint pas impunément. A ce propos se pose la question des amitiés, des compagnies, des relations enfin, que l'on entretient avec le prochain, et qui sont comme une nécessité de la vie. Exposons d'abord clairement ce qu'est une fréquentation.

I. Nature. — Ce n'est pas une rencontre fortuite, une communication passagère, mais un lien avec certaines personnes, pour lesquelles on éprouve de la sympathie ou de l'amitié. Ce lien naît, d'ordinaire, de relations fréquentes : entrevues, visites, sorties communes, d'où le nom de fréquentation. Les mêmes causes, qui l'ont produit, le conservent et le fortifient. Il implique une inclination mutuelle, qui fait que l'on se recherche, parce qu'on a besoin l'un de l'autre. La fréquentation engendre l'intimité des pensées et des sentiments. Si elle n'est pas encore une grande amitié, elle est du moins un commencement, et ses effets sont plus ou moins les mêmes, c'est-à-dire la communication des biens spirituels ou temporels et aussi, hélas! des maux et des vices. C'est un fait d'expérience, et l'on comprend aisément qu'il en soit ainsi. Tous les êtres, par leur contact intime et durable, exercent une action les uns sur les autres, comme des vases communicants. Par suite, il importe considérablement de bien choisir ses relations : c'est un devoir de conscience, car il n'est pas permis de s'exposer au mal sans des raisons proportionnées.

II. Division. — Il y a différentes sortes de fréquentations, et il ne sera pas inutile de les énumérer pour mieux apprécier la moralité de chacune. Il y a les fréquentations matrimoniales, c'est-à-dire de ceux qui se recherchent en mariage; il y a les amourettes; et enfin les amitiés.

1° Les *fréquentations matrimoniales* sont nécessaires, donc licites, bien que dangereuses. Elles sont nécessaires, car l'on ne peut se marier sans se connaître : le mariage est une chose trop grave pour ne pas requérir un certain apprentissage, de même que la vie religieuse ou sacerdotale demande un noviciat pour se préparer et essayer ses forces. Mais, si le noviciat clérical ou religieux n'offre aucun danger, celui des futurs époux en est rempli, et plus d'un y laisse sa vertu. Sans doute, l'on accorde aux fiancés des privautés interdites à d'autres; mais combien dépassent la limite et vont jusqu'à la faute grave! La malice ou la faiblesse des fiancés en sont en partie responsables, mais aussi leur imprudence et l'incurie des parents. Si les jeunes doivent éviter de se trouver seul à seul, loin de tout regard inspecteur, les parents ou leurs remplaçants sont tenus à faire respecter cette prescription. Comme ils doivent empêcher toute fréquentation matrimoniale, que leur sagesse prévoyante condamne, cela dès le début : quand les cœurs sont soudés, il est trop tard. Faute de remplir ces devoirs, que d'unions malheureuses, dont les responsables sont gravement

coupables, s'ils ont été conscients! Mais l'on voit aujourd'hui certains parents pousser aux relations licencieuses ou les favoriser, afin d'assurer le projet de mariage, même par une fécondité prématurée. Il y en a aussi qui autorisent des fréquentations trop jeunes, quand les adolescents ne savent pas encore ce qu'ils font. En vérité, ce ne sont pas ceux-ci qui sont toujours le plus à blâmer, mais les autres. Non seulement l'on est responsable des péchés commis, mais des imprudences, des périls que l'on court. Que de désordres à cet égard, dont la gravité est difficile à préciser, tant sont nombreuses les circonstances dont elle dépend! Nous dirons seulement que c'est un péché grave de s'exposer à un danger grave et prochain, c'est-à-dire auquel on sait, par expérience, que l'on succombera, du moins avec probabilité.

2° Les *amourettes*. Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, III^e p., ch. XVIII, les définit : « Des amitiés folâtres qui se pratiquent entre gens de divers sexe et sans prétention au mariage. » Il continue : « Ce sont des avortons, des fantômes d'amitié, par lesquels les cœurs des hommes et des femmes demeurent pris, engagés et entrelacés les uns avec les autres en vaines et folles affections, fondées sur de frivoles communications et chétifs agréments. Ces sottes amours vont ordinairement fondre et s'abîmer en des charnalités et lascivetés fort vilaines. » Aujourd'hui on les appelle souvent des *flirts*. Que ces amités soient en principe défendues, cela se comprend, tant leur danger est manifeste. Même lorqu'elles n'aboutissent pas à des chutes grossières, elles sont coupables pour leurs funestes conséquences et mille manières plus ou moins convenables. Que dire lorsqu'on y apporte des desseins pervers? « Ce sont des impudicités et paillardises manifestes, » dit saint François de Sales. Les amourettes sont des corruptions de l'amour, comme leur nom l'indique. Ce sont de mauvaises amitiés, gravement ou légèrement coupables suivant les cas.

3° Les *amitiés*. Nous avons parlé de l'amitié à l'article CHARITÉ, mais pas au point de vue actuel. Il s'agit ici d'apprécier les diverses amitiés, de discerner les bonnes des mauvaises, pour louer les unes et condamner les autres.

L'amitié est une affection mutuelle, connue des deux parties et qui implique une certaine communication de biens. En soi elle est chose excellente, bien qu'elle ne soit pas la charité. Celle-ci vient de Dieu, et l'autre vient de nous; la première est une vertu, la seconde est en soi indifférente, bonne ou mauvaise suivant que l'objet et les effets en sont mauvais ou bons. Un ami est infiniment précieux pour consoler, éclairer, fortifier, relever : c'est un des plus précieux biens de la vie présente. Aussi les plus belles âmes,les plus grands génies ont-ils cultivé et célébré l'amitié. Leurs fréquentations ont passé à l'histoire. L'Écriture dit : « Un ami fidèle est une forte protection, un remède de la vie, rien n'est comparable à l'ami fidèle, » Eccli., VI, 14-16; plus loin : « Bienheureux celui qui trouve un véritable ami, » *ibid.*, XXV, 12.

Mais c'est un devoir de ne choisir que de bons amis, puisque les mauvais nous communiquent leur malice, de même qu'un fruit pourri, placé à côté d'autres qui sont sains, a tôt fait de les gâter. Aussi le livre des Proverbes déclare : « L'ami des sots leur deviendra semblable, » XIII, 20; et encore : « Ne sois pas l'ami d'un homme colérique, » XXII, 24. Sans doute, l'on peut convertir un mauvais ami, mais c'est une exception qui ne détruit pas la règle et il est bien plus à craindre de se laisser « convertir » par lui. Pour réussir dans cet apostolat, il faut des qualités et des vertus spéciales. L'on sait ce qui est dit des mauvaises compagnies, qu'elles sont une grande pervertisseuse, surtout de la jeunesse.

Il ne suffit pas que l'ami soit bon, il faut l'aimer de la bonne manière. Une amitié vaut d'après celui qui en est l'objet, et les qualités qui la fondent. Il y a des amitiés frivoles qui ne communiquent que des frivolités : elles sont souvent aussi dangereuses qu'utiles, car elles dégénèrent en mauvaises. L'amitié tout à fait saine et louable est celle qui a un fondement noble, qui poursuit une fin élevée : elle naît surtout de qualités intellectuelles ou morales et cherche une entr'aide pour réaliser un progrès estimable. La meilleure amitié, cependant, peut dévier, si l'on n'est prudent, et de spirituelle devenir charnelle. Que d'exemples l'on pourrait citer !

Les auteurs ascétiques condamnent souvent ce que l'on appelle les amitiés particulières. En réalité, toute amitié est particulière, car il n'y a pas d'amitiés générales, à la différence de la charité qui seule est universelle. Leur langage vaut surtout pour les communautés religieuses, pensionnats, collèges, etc., tout groupement enfin de personnes vivant en commun, où l'on doit éviter tout ce qui divise, crée des partis ou des clans. Il est certain que des amitiés accusées et manifestes dans de tels milieux peuvent causer beaucoup de tort; mais dans le monde, de bonnes amitiés sont choses excellentes et à conseiller, comme était celle de David et Jonathas. L'antiquité païenne a célébré avec raison l'amitié de Nisus et Euryale, Oreste et Pylade. Celle de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile est restée un modèle. Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, III^e p., ch. XIX, se fait le défenseur de l'amitié et cite avec complaisance celle de Notre-Seigneur pour saint Jean, Lazare, Marthe et Marie, celle de saint Pierre pour saint Marc et sainte Pétronille, celle de saint Paul pour Timothée et sainte Thècle, celle de saint Ambroise pour sainte Monique. On peut ajouter celle de saint François lui-même pour sainte Jeanne de Chantal.

Fr. GIRERD.

1. FRÈRES ET SŒURS. — Il n'est pas inutile d'envisager les relations des frères et sœurs, car elles comportent maint problème pratique et le moraliste constate qu'elles sont loin d'être toujours ce qu'elles doivent être.

I. LES FAITS. — Frères et sœurs sont unis par des liens divers et très étroits : même sang, même communauté, même éducation, donc intérêts communs. Il semble qu'ils ne devraient avoir qu'un cœur et qu'une âme, et réaliser la parole de nos saints Livres : « Qu'il est bon et agréable à des frères d'habiter ensemble, » Ps., CXXXII, 1; et le psalmiste continue en louant le bonheur de l'union fraternelle avec les images les plus pittoresques. Hélas! ce n'est d'ordinaire qu'un souhait, car trop souvent frères et sœurs ne sont pas unis, mais au contraire divisés et même hostiles. L'égoïsme naturel, parce qu'il n'est pas combattu, étouffe la voix du sang et celle de la charité, aveugle l'esprit, égare la volonté et l'on voit frères et sœurs se faire la guerre et ne pas comprendre que leur bonheur est commun, sous peine de ne pas être.

Quelquefois, les divisions et les séparations viennent par la faute des parents qui avantagent certains de leurs enfants, suscitent les jalousies ou les envies des autres. Quand ces préférences ne sont pas légitimées par de graves raisons, elles sont évidemment condamnables, puisqu'elles sont sources de tels maux.

Les questions de partage ou d'héritage sont aussi très souvent causes de brouilles profondes et durables, tant il est vrai, comme le dit saint Paul, « que la cupidité est la racine de tous les maux, » I Tim., VI, 10. De sorte que la fraternité du sang, au lieu d'être une amitié, devient inimitié.

Les frottements de la vie commune contribuent à diminuer l'affection réciproque, laquelle gagne fréquemment à une séparation relative. L'amitié, comme la fleur, perd son parfum à être maniée trop durement. Ennemis auprès, amis au loin, telles sont beaucoup d'unions,

Jacob et Ésaü étaient ennemis : la séparation les réconcilia.

La haine fraternelle a une histoire très chargée de crimes. Le premier crime commis est un fratricide : Caïn tua Abel. Pauvre humanité qui offre un tel spectacle!

II. Devoirs. — Les frères et sœurs, cependant, doivent s'aimer d'un *amour de préférence*, à cause des liens intimes et naturels qui les unissent. Ils passent avant les étrangers, avant les amis et relations, avant les membres de la parenté : ils ne sont précédés que des parents, c'est-à-dire père et mère, grand-père et grand'mère.

Cet amour de préférence n'est pas forcément sensible, car la sensibilité ne se commande guère : elle ne peut donc tomber sous le précepte. C'est un amour de volonté qui consiste, comme tout véritable amour, à vouloir le bien de ceux que l'on aime et à le leur procurer dans la mesure de ses moyens et de leur nécessité. Nous devons mettre les intérêts de nos frères et sœurs au-dessus de la plupart des autres, suivant l'ordre de la charité que nous venons d'indiquer. Il y en a qui font passer d'abord ceux de leurs amis : régulièrement c'est une faute, car c'est un désordre. Il faut peut-être vaincre des répugnances ou des antipathies, et l'on peut se sentir attiré davantage vers un ami, mais le devoir n'en reste pas moins de donner la préférence à son frère ou à sa sœur : il n'épouse pas les susceptibilités ou les caprices de la sensibilité. L'amour fraternel est une vertu qui peut coûter, comme la plupart des vertus : il n'est pas seulement un instinct. Il est assez manifeste que l'instinct ne suffit pas, qu'avec lui seul on aurait plus souvent encore des frères ennemis. Si les relations entre frères et sœurs ne sont pas meilleures, c'est que l'on manque de vertu, en particulier de charité.

En dehors et après la charité, la vertu la plus nécessaire est le *support mutue l*ou la patience. Il est presque inévitable que frères et sœurs se heurtent fréquemment, car personne n'est sans défaut. La patience est une vertu chrétienne universelle, mais particulièrement importante à ceux qui vivent ensemble. Pour s'aider à cette vertu, l'on doit se rappeler les exemples du Christ et aussi ces vérités de sens commun : que nous devons traiter les autres comme nous voulons qu'on nous traite; qu'il faut savoir pardonner beaucoup, puisque nous avons tous beaucoup à nous faire pardonner; que nous voyons souvent la paille qui est dans l'œil de notre frère, et pas la poutre qui est dans le nôtre; que Dieu, suivant La Fontaine, nous créa tous besaciers :

> **Il fit pour nos défauts la poche de derrière,**
> **Et celle de devant pour les défauts d'autrui.**

La fraternité universelle dans la famille ne peut se réaliser que par la religion et les vertus qu'elle prêche. Elle règne ou tend à disparaître suivant que le christianisme triomphe ou est renié. Le Christ est non seulement le modèle, mais la vraie source de l'amour fraternel. S'il était le roi et le maître absolu de tous, l'on s'aimerait comme doivent s'aimer des frères. Ainsi en sera-t-il dans le royaume éternel, où tous ne font qu'un cœur et qu'une âme, parce que Dieu règne absolument sur les cœurs. Voilà l'idéal qu'on est si loin de constater sur terre, mais qui n'en est pas moins un but que l'on doit approcher le plus possible.

Fr. Girerd.

2. FRÈRES ET SŒURS DE JÉSUS. — A maintes reprises, dans le Nouveau Testament, il est question des « frères » et des « sœurs » de Jésus : Matth, XII, 46-47; XIII, 55-56; Marc., III, 31-32; VI, 3; Luc., VIII, 19-20; Joa., II, 12; VII, 3, 5, 10; Act., I, 14; I Cor., IX, 5; Gal,, I, 19. Les critiques rationalistes ont essayé de tirer parti de ces textes pour nier la virginité perpétuelle de Marie. Leur interprétation sommaire est combattue victorieusement par l'exégèse catholique dont voici, dans les grandes lignes, l'argumentation.

I. Sens général de l'expression « frères » de Jésus. — Ce titre n'est pas à prendre au sens strict : Marie n'a pas eu d'autre enfant que Jésus. C'est là un article de foi, défini en particulier par Paul IV (1555).

1° *L'expression « frères » de Jésus peut très bien s'entendre au sens large.* — En hébreu ou en araméen, le mot employé pour désigner les frères proprement dits s'applique encore parfois aux demi-frères, aux neveux, aux cousins germains, aux cousins plus éloignés et même aux parents en général. De plus, ni l'hébreu ni l'araméen n'ont de terme spécial correspondant à « cousin ». Pour exprimer sans longue périphrase cette parenté, le mot « frère » s'imposait donc, surtout quand il s'agissait d'un groupe de cousins d'origine différente. Mais si les cousins de Jésus ne pouvaient, en araméen, être appelés autrement que ses « frères » , il est tout naturel que cette formule toute faite ait passé dans le grec du Nouveau Testament, puisqu'on la trouve déjà dans la Bible des Septante.

2° *L'expression « frères » de Jésus doit s'entendre au sens large.* — 1. Jusqu'à Helvidius (fin du IVe siècle), aucun auteur ecclésiastique, sauf l'hérétique Tertullien, n'a pris les « frères » de Jésus pour des fils de Marie. En outre, vers 160, Hégésippe, le premier écrivain qui ait laissé un avis sur la question, voit dans « les frères du Seigneur » simplement des cousins, et cela sans aucune préoccupation de polémique. Il doit donc refléter la pensée des premiers chrétiens et il peut être considéré comme un fidèle écho de la tradition qui, de bonne heure, appelle Marie *la vierge, la toujours vierge.* — 2. Précisément, dans le récit de l'Annonciation, saint Luc, I, 34, représente Marie comme ayant formé le dessein de garder sa virginité. Plus tard, dans la vie de famille de Nazareth, aucune allusion à un enfant autre que Jésus. C'est seulement dans la vie publique du Sauveur qu'apparaissent ses quatre « frères » : Jacques, José, Simon et Jude. Mais, nulle part, ils ne sont appelés les fils de Marie, ni même les fils de Joseph. Jésus seul, Marc., VI, 3, est nommé « le fils de Marie », avec l'article, comme si on désignait un fils unique de veuve. Bien plus, en rapprochant certains passages des évangiles : Matth., XIII, 55 et XXVII, 56; Marc., VI, 3 et XV, 40, il est manifeste que Jacques et José ne sont pas les vrais frères de Jésus, mais seulement ses proches, étant fils d'une autre Marie. Quant à Jude et Simon, mentionnés à la suite, ils ne peuvent être davantage les propres frères de Jésus et il semble même qu'ils ne sont pas les frères de Jacques et de José. Dans ces conditions, on comprend que le Sauveur sur la croix ait confié sa mère non à ses « frères, » mais à l'apôtre saint Jean.

II. Degré de parenté de Jésus avec ses « frères ». — Il n'existe à ce sujet aucune donnée dogmatique proprement dite. Toutefois :

1° *Les « frères » de Jésus ne doivent pas avoir été des demi-frères.* — Le Nouveau Testament ne fait jamais allusion à des enfants que saint Joseph aurait eu d'un premier mariage, avant son union avec la sainte Vierge. C'est là une légende imaginée par certains auteurs d'évangiles apocryphes, tels que le *Protévangile de Jacques*, et adoptée par quelques Pères de l'Église, comme saint Hilaire ou saint Épiphane, dans le seul dessein de sauvegarder plus facilement la virginité perpétuelle de Marie. En revanche diverses indications scripturaires, la tradition universelle depuis saint Jérôme, sans compter des raisons de haute convenance, peuvent être invoquées en faveur de la croyance en la virginité de saint Joseph qu'il serait téméraire de révoquer en doute.

2° *Les « frères » de Jésus peuvent avoir été ses cousins soit maternels, soit paternels.* — Voici les principales conjectures des exégètes sur ce point — 1. Les quatre « frères » de Jésus sont les fils de Marie, sœur de la sainte Vierge et femme de Clopas, le même personnage qu'Alphée. —

2. Les quatre « frères » de Jésus ont pour père Clopas (toujours synonyme d'Alphée), frère de saint Joseph, et pour mère Marie, belle-sœur seulement de la sainte Vierge. — 3. Simon et Jude sont les fils de Clopas, frère de saint Joseph, tandis que Jacques et José sont les fils de Marie, sœur de Clopas, belle-sœur de la sainte Vierge et femme d'Alphée. — Aucune de ces hypothèses ne s'impose. Comme elles ne peuvent être discutées ici dans le détail, nous formulerons seulement un principe général. La meilleure solution est celle qui concilie le plus parfaitement possible les données traditionnelles fournies par Hégésippe (Eusèbe, *H. E.*, II, 23, 3-7; III, 11, 1; III, 20, 1; III, 32, 3 et 6; IV, 22, 4), les textes du Nouveau Testament sur les « frères du Seigneur » (références au début de cet article) et les passages scripturaires relatifs aux personnages évangéliques, aux apôtres en particulier, qui portent le même nom que ces « frères », Matth., X, 3; XXVII, 56; Marc., III, 18; XV, 40, 47; XVI, 1; Luc., VI, 14-16; XXIV, 10; Joa., XIX, 25; Act., I, 13; XII, 17; XV, 13; XXI, 18; Gal., II, 9-12; Jac., I, 1; Jud., 1.

III. Conclusion. — Il y a donc trois points principaux dans la thèse catholique, chacun avec une note spéciale : virginité perpétuelle de Marie, vérité de foi fermement attestée par l'Écriture et par la tradition; virginité absolue de saint Joseph, croyance pieuse des fidèles en harmonie avec l'enseignement des pasteurs et des théologiens; état civil des cousins de Jésus, objet de libre discussion entre les exégètes.

En dehors de nombreux articles de revues ou de dictionnaires, cf. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ, suivie d'une étude sur les Frères du Seigneur*, Paris, 1908.

L. Vaganay.

FREUD. — Le Dr autrichien Sigmund Freud, né en 1856 d'une famille juive, est professeur à la Faculté de médecine de Vienne. Il fut, à Paris et à Nancy, élève de Charcot, surtout de Bernheim, et il a traduit en allemand l'ouvrage de ce dernier sur la suggestion. Comme il est très connu, lui et sa théorie (plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en français), et que le théâtre lui-même s'en occupe, nous indiquerons brièvement ce qu'est la psychanalyse et ce qu'il faut en penser.

La psychanalyse entend décomposer en ses derniers éléments la vie psychologique de l'homme et pénétrer ainsi jusqu'à ces désirs profonds qui tendent sans cesse à s'exprimer et à se satisfaire. D'après Freud, la tendance profonde entre toutes, qu'on discerne dans la première enfance elle-même, est l'instinct sexuel et tout ce qui s'y rapporte. Or l'orientation initiale que prennent ces tendances exerce son influence sur toute la vie. Comme « certaines tendances primitives sont incompatibles avec les exigences sociales des temps présents, les unes sont *sublimées*, transformées en des penchants de plus grande valeur sociale; les autres sont *refoulées* dans le subconscient, sans perdre pour cela leur puissance pour le bien ou pour le mal. » J. de la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 32-34. En faisant passer du subconscient dans le conscient les tendances refoulées, on en neutralise l'influence. Quant à la sublimation des tendances, on devine le rôle important qu'elle peut jouer. Bref, la psychanalyse serait appelée à transformer l'œuvre éducatrice et aussi à guérir la plupart des personnes atteintes de maladies nerveuses.

Comment fait-il apprécier le freudisme?

Distinguons, avec le P. de la Vaissière, *ibid.*, entre la spéculation et l'application pratique de la théorie.

Spéculativement on peut admettre que toutes les tendances de la vie sensitive, considérée en elle-même, sont groupées sous une même finalité dynamique, la conservation de l'espèce, et que dès lors les inclinations de la vie sensitive, en tant que telles, ne sont plus ou moins que les sublimations des composantes primitives de ce groupe que Pierre Janet pose à la base de sa classification des tendances, la nutrition et la reproduction. Ces points sont solidement établis par une induction portant sur toute l'échelle animale. Mais *l'homme n'est pas seulement un animal* : au-dessus de l'ensemble des tendances sensitives il possède les tendances intellectuelles qui manifestent des caractères différents et même opposés. Ces tendances supérieures s'exercent en vertu de jugements, par le moyen des actes volontaires; par rapport à elles les tendances sensitives ne sont pas des composantes, des éléments, mais plutôt des mécanismes au service de l'activité supérieure... Il est donc faux de dire que les tendances artistiques et les tendances religieuses ne sont qu'un épanouissement biologique des composantes de l'instinct sexuel...

Pratiquement la psychanalyse est peu utilisable pour l'enfant et l'adolescent, si on excepte certains cas exceptionnels et rares... Ce qui est moyen de salut pour l'adulte peut être poison pour le jeune homme. *Dans l'adolescent normal* ce qui est inconscient doit le rester jusqu'à l'heure voulue... Ces analyses pressantes sur les rêves, sur les images et les impressions que la pudeur refoule menacent d'infection l'âme entière de l'enfant : les ériger en moyens d'éducation est un péché pédagogique. Oui, l'adolescent trouve souvent le salut dans la manifestation des pensées et des images qui le troublent; il a besoin de confidents éclairés en cette matière. Mais manifester ce qu'on éprouve n'est pas mettre au jour ce qui pour des raisons profondes se dissimule et se tait.

Si la psychanalyse, continue notre auteur, est débarrassée des préoccupations sexuelles, elle peut au contraire être une méthode utile entre les mains d'observateurs habiles et pleins de tact...

Ajoutons que, même en dehors du terrain pédagogique, les théories de Freud ont rencontré de nombreux contradicteurs parmi les psychologues.

Voici, par exemple, ce qu'on lisait dans le *Larousse mensuel*, avril 1923, p. 95 : « La psychanalyse de Freud a été l'objet de nombreuses critiques. On a reproché en effet à cette conception d'exagérer abusivement certaines observations exactes faites sur des cas morbides. On a contesté le caractère sexuel du goût pour le plaisir qu'on trouve chez le tout petit enfant. On s'est demandé si, au point de vue thérapeutique, il y a toujours avantage à faire prendre conscience au malade de ses désirs inavoués. »

Le freudisme est, en définitive, une vaste exagération de quelques vérités connues ou pressenties depuis longtemps. Exagération, entre bien d'autres, que la transformation, en plaisir sexuel, du plaisir que le petit enfant éprouve à sucer son doigt. Exagération que la prétention, émise par Freud et consorts, de ne voir dans « l'âge critique » qu'un effet de la puberté : les troubles psychologiques qui signalent cet âge s'expliquent aussi par plusieurs autres causes, qui ne coïncident pas toujours chronologiquement avec la puberté.

Le P. Roure qui, dans son ouvrage *Au pays de l'occultisme*, Paris, 1925, consacre un chapitre au « Panfreudianisme », montre bien que Freud s'est « laissé griser par son propre système. » « Au total, conclut-il, p. 279, la psychanalyse, comme moyen de dépister et de mettre au jour l'inconscient en vue d'expliquer le conscient, est un procédé dont Freud a déduit ingénieusement les lois et qui peut fournir la clef de quelques problèmes psychologiques comme le remède à certains troubles mentaux. Elle n'est pas la clef à tout ouvrir, le traitement à tout guérir. Elle aurait besoin d'être dégagée de l'esprit systématique dans lequel ele a été conçue, surtout de la tare grossière qui la compromet et la disqualifie. »

Freud et ses disciples en sont venus à prétendre interpréter par la psychanalyse la vie religieuse des peuples primitifs et même, comme dit le P. Roure, p. 300, à faire du freudisme un « suprachristianisme ». C'est proprement du délire.

Et ce délire peut être pernicieux. « Le freudisme, écrit le Dr J. Laumônier dans *L'Opinion* du 4 juillet 1925, p. 20, devient une religion et, par conséquent, une morale. Et c'est là le danger. La vieille morale enseigne les règles qu'il convient d'observer pour faire le bien et

éviter le mal et son but est le perfectionnement de l'homme par rapport à ses fins sociales. Avec la nouvelle morale, celle du freudisme, il s'agit de tout autre chose, car la sexualité en devient l'inspiratrice, il faut par tous les moyens la satisfaire, afin d'éviter les conflits intérieurs et les névroses; il faut, non réprimander l'enfant vicieux, mais le guider dans son évolution sexuelle précoce; il faut élargir le mariage ou même le supprimer, et permettre, le cas échéant, une promiscuité presque canine. N'insistons pas, car un tel système ne peut qu'éveiller la curiosité malsaine du public et que fournir aux libertins et aux pervers des motifs d'excuse et de justification. »

J. Bricout.

FRIBOURG (Union de). — Elle mérite bien d'avoir sa place, bien modeste d'ailleurs, dans ce *Dictionnaire pratique*. Nous dirons brièvement : 1° son origine, ses caractères et son but; 2° ses travaux et ses résultats. Sur quelques-uns de ses membres éminents, on trouvera de plus amples détails aux mots La Tour du Pin, Lorin, Mermillod, Mun (Albert de); nous pourrons donc être plus bref ici sur ces personnalités mêmes.

1° *Son origine.* — C'est en 1884 que fut fondée l'Union de Fribourg par le prince de Lœwenstein, le comte Kuefstein, le marquis de la Tour du Pin Chambly, M. Milcent et Mgr Mermillod. Elle était comme la fusion de trois autres groupes qui existaient déjà, à Rome, à Francfort et à Paris, dans l'œuvre des Cercles.

Son but était de réunir les esprits les plus remarquables des différents pays d'Europe pour élaborer une doctrine sociale et économique en harmonie avec l'esprit de l'Église et son enseignement traditionnel. Il ne s'agissait pas de critiquer et de combattre négativement le libéralisme économique et le socialisme, mais bien de fournir un programme positif, des principes, une orientation et les grandes lignes de l'action sociale constructive.

On devait s'assembler chaque année, sous la direction de Mgr Mermillod et dans son palais, ne réunir que des personnes ayant les mêmes préoccupations et les mêmes idées directrices, étudier et non agir, mais étudier d'abord pour mieux agir ensuite, travailler dans le silence et la discrétion, enfin rester en rapports avec le Saint-Siège qu'occupait alors l'homme de génie qu'était Léon XIII.

Il est impossible de donner ici les noms des soixante membres de cette extraordinaire assemblée; nous ne pouvons citer que les plus grands et les plus assidus : le comte Blome, le P. de Pascal, le baron de Vogelsang, le comte Medolago, le P. Lehmkuhl, Decurtins, de Mun, Henri Lorin, etc. L'âme de l'assemblée fut Mgr Mermillod. « Nous avons en face de nous, disait-il dès le début, les socialistes, qui sont plutôt des exilés de l'ordre chrétien que de véritables adversaires, et cette école de 1789 et de 1830, qui a semé dans le monde tant de préjugés et de fausses doctrines libérales. Beaucoup de bons esprits, dans la bourgeoisie surtout, s'y sont laissés séduire : il faut faire un grand effort sur soi pour y renoncer. Ayons vis-à-vis de ces égarés la fermeté inflexible de saint Hilaire, mais aussi la suavité de saint François de Sales. » On voit quel était l'esprit de l'assemblée.

2. *Ses travaux*, qui consistaient surtout en rapports approfondis, furent remarquables, sans toutefois être indiscutables en toutes leurs parties, et ils reconstituèrent les meilleurs et les plus solides éléments de la sociologie chrétienne et du catholicisme social. Régime de la propriété, régime corporatif, régime du travail, régime du crédit, salaire, intervention de l'État, réglementation internationale de la production industrielle, telles furent, pendant sept années d'infatigable labeur, les principales questions traitées. La discussion des rapports aboutissait généralement à des résumés en forme de thèses; nous avons eu déjà l'occasion d'en citer quelques-unes. Voir Capital et capitalisme.

Les résultats furent immenses. Retrouver les trésors oubliés de l'enseignement social de l'Église, attirer l'attention distraite des catholiques sur ces trésors, promouvoir la législation protectrice du travail par des interventions des membres de l'Union dans les divers parlements d'Europe, jeter les bases de l'entente internationale pour la protection des travailleurs, répandre dans les congrès catholiques, alors trop souvent novices en ces matières, les idées nécessaires et urgentes d'organisation professionnelle et d'intervention de l'État pour la protection des faibles : une assemblée qui a de tels résultats à son actif peut se rendre le témoignage d'avoir bien travaillé; et le cardinal Mermillod avait bien raison de dire à la réunion de 1890 : « Quelle marche rapide de nos idées! Le monde entier se préoccupe de questions sociales. Quand on songe qu'en 1868, lorsque j'ai jeté le premier cri d'alarme à Sainte-Clotilde (Paris), je n'étais pas bon, le soir, à jeter par les fenêtres! On m'accusait de socialisme. Je n'avais dit pourtant que des choses bien vulgaires, bien ordinaires, quelques échos de l'Évangile et des grands orateurs chrétiens. » Mieux encore, Léon XIII avait voulu être tenu chaque année au courant de ces nobles efforts, et en 1888 il avait reçu un long mémoire signé de Mgr Mermillod, du comte Kuefstein et de Henri Lorin. L'heure n'allait pas tarder à sonner où, couronnant ses magnifiques encycliques sur la famille, l'origine du pouvoir civil, la constitution chrétienne des États, la liberté et les libertés modernes, les devoirs civiques des chrétiens, Léon XIII donnerait au monde la célèbre lettre sur la Condition des ouvriers. Voir au mot Ouvriers.

Il répondait ainsi au désir que l'Union de Fribourg, dès 1885, lui avait exprimé respectueusement, de prendre en mains la grande cause de la protection des travailleurs : « Quelle voix, disaient les membres de l'Union, pourrait faire entendre aux gouvernements de ce monde un appel autorisé et attirer sur ce grave sujet leur sollicitude, sinon la voix auguste de celui qui, étant le vicaire de Jésus-Christ, est d'office l'avocat des pauvres, le tuteur des malheureux, le gardien de la justice, du chef de cette sainte Église qui, à l'heure de la formation de la grande République chrétienne, créait par ses conciles la Trêve de Dieu, et protégeait toutes les faiblesses contre les entreprises de la force?... » Le 5 octobre 1890, le cardinal Mermillod pouvait annoncer confidentiellement à l'assemblée que l'encyclique pontificale était prête. Elle parut le 15 mai 1891. Le 7 octobre suivant, eut lieu la réunion, la dernière. Le cardinal était gravement malade; *Rerum Novarum* était sa suprême récompense ici-bas, en attendant l'autre là-haut.

Le comte de Blome prit la parole. « Depuis notre dernière réunion, dit-il, s'est produit un événement de grande importance, d'une immense importance à notre point de vue. Celui qui entreprendrait de relater le mouvement social de notre époque, diviserait son ouvrage en deux parties distinctes. Il intitulerait le premier chapitre : *Avant l'Encyclique Rerum Novarum*, et le second *Après l'Encyclique*. Nous avons l'insigne bonheur de trouver dans l'encyclique la sanction des thèses que nous avons adoptées depuis la fondation de notre œuvre. *Roma locuta*. Ce que nous avons cru juste, ce que nous avions proposé est désormais défini par l'autorité suprême. *Causa finita*. » L'assemblée envoya au pape l'hommage de sa profonde reconnaissance, et au cardinal une adresse émouvante. En terminant, le comte de Blome, dont le regard sondait l'avenir, ajouta que si un grand travail avait été fait, une autre tâche restait à accompiir. Tout le champ des désordres économiques et des réformes indispensables n'a pas été embrassé. L'encyclique n'a fait que signaler l'usure, qui a changé de forme comme pour échapper aux condamnations de

l'Église. Ce sont ces formes nouvelles qu'il faudrait étudier, et qui pourront peut-être un jour fournir, avec les remèdes à y apporter, matière à une nouvelle encyclique. Le 23 février 1892, le cardinal Mermillod mourait, et l'Union de Fribourg avec lui. Ce n'est pas être indiscret de dire que, depuis quatre ans, elle est ressuscitée à Malines, sous la haute direction d'un autre Mermillod que la Belgique vénère et que le monde entier a acclamé comme le plus grand défenseur du droit opprimé et de la civilisation en péril.

Les travaux de l'Union de Fribourg n'ont pas été publiés. On en trouvera l'essentiel dans une étude remarquable : *L'œuvre sociale du cardinal Mermillod, L'Union de Fribourg, d'après des documents inédits*, par Cyrille Massard, Prieur de Martigny (Valais, Suisse), Louvain, 1914.

P. Six.

FRŒBEL, célèbre pédagogue allemand, né en Thuringe en 1782. A vingt-trois ans, il entre dans l'enseignement et se rend alors, avec trois de ses élèves, à l'institut d'Yverdun (Suisse française) que dirigeait Pestalozzi. En 1812, il s'engage comme volontaire et fait les campagnes de 1812-1813. Ce n'est qu'en 1816 qu'il prend définitivement la résolution de se consacrer à l'éducation de la jeunesse. Son institut de Keilhau, près de Rudolstadt, est fermé faute d'élèves. En 1837, il fonde sa première école enfantine (il s'était décidé à ne s'occuper que des petits enfants) à Blankenburg, près de Rudolstadt, encore : le nouvel institut, faute de ressources, doit être fermé, lui aussi, en 1844. Frœbel ouvre alors à Keilhau un cours normal à l'usage des jeunes filles qui se destinent à l'éducation de la première enfance. L'établissement est transporté, en 1850, au château de Marienthal, dont il a obtenu la concession grâce à une de ses plus ardentes admiratrices, la baronne de Marenholtz. Il meurt en 1852. Son œuvre pratique lui a survécu.

« Frœbel, écrit Gabriel Compayré, *Histoire de la pédagogie*, se regarde presque comme infaillible : jamais il n'attribue l'insuccès à sa propre insuffisance, il s'en prend à la destinée ou au mauvais vouloir d'autrui... Il affectait une tenue élégante et théâtrale; il visait à l'effet : à certaines époques il porta des bottes à l'écuyère, raconte-t-on, et un chapeau tyrolien à grandes plumes. » En lisant tel de ses traités, ajoute le même écrivain, « on est tenté de se demander parfois si l'on a affaire à un esprit bien équilibré et si une imagination exubérante n'a pas fait perdre à l'auteur le sens de la réalité. » Son principal ouvrage, qui a été traduit en français, *L'éducation de l'homme*, n'est guère lu que de quelques gens du métier; c'est de lui que Compayré notait avec raison que « d'un ensemble de vagues et prétentieuses spéculations sur la nature universelle se dégagent avec peine quelques idées justes. » Ajoutons, à son éloge, que Frœbel, dont l'orthodoxie luthérienne a paru suspecte, a constamment pensé que « toute éducation qui ne se fonde pas sur la religion chrétienne est défectueuse et incomplète » : il l'écrivait, et il mettait sa conduite en accord avec sa théorie, puisqu'un temps considérable était consacré, dans ses instituts, aux exercices religieux.

« Sur beaucoup de points, Frœbel est resté jusqu'à la fin le disciple fidèle de Pestalozzi [voir ce mot]. L'intuition est le principe fondamental de sa méthode, et l'on pourrait dire que son effort pédagogique consiste surtout à organiser en système les intuitions sensibles que Pestalozzi proposait à l'enfant un peu à l'aventure et sans plan. » *Ibid.* Dans ses *jardins d'enfants*, c'est-à-dire dans les écoles où, tel un jardinier, l'instituteur ou l'institutrice cultive ces jeunes plantes que sont les enfants, (l'expression *jardin* doit être prise au sens allégorique; Frœbel n'a pas songé à établir un jardin à côté de chaque école), dans la salle d'asile qu'il a organisée et où l'enfant doit s'épanouir librement dans le jeu, on présente à celui-ci, au fur et à mesure qu'il est capable d'en tirer parti, différents objets concrets, qu'on lui apprend discrètement à voir ou à combiner. Tout n'est pas bien nouveau dans cette méthode, et elle deviendrait aisément compliquée et artificielle. Mais elle referme des éléments dont toute école enfantine peut faire son profit.

J. Bricout.

FROMENTIN Eugène naquit à La Rochelle en 1820. Sa famille le destinait au barreau : il vint étudier le droit à Paris, s'intéressa fort aux lettres et finalement s'adonna à la peinture. Sa production artistique est abondante et estimée. Mais tout en composant des tableaux, il n'oubliait pas son premier amour pour les belles-lettres. En 1857, il publiait : *Un été dans le Sahara;* en 1858, *Une année dans le Sahel*, deux récits de voyages très vivants, très colorés. En 1863, il donnait son unique roman : *Dominique*, qui est un des chefs-d'œuvre du roman psychologique. C'est aussi un roman personnel, une confession romancée, s'il est vrai que Fromentin a simplement transposé l'amour qu'il éprouva à dix-sept ans pour une jeune fille de son entourage morte peu après. Peut-être aussi voulut-il symboliser son renoncement littéraire. Très intelligent, en effet, et très sévère pour lui-même, il désespéra vite d'atteindre à la beauté parfaite. Il se jugea « distingué et médiocre » alors que tout le public lettré lui faisait un accueil enthousiaste, et se tut. En tout cas, *Dominique* est l'histoire très simple, mais finement détaillée, d'un jeune homme qui aime une jeune fille, n'ose l'aborder, s'éloigne, la retrouve mariée, se reprend à l'aimer, apprend qu'il est payé de retour et s'en va définitivement. Cette analyse d'un caractère à la fois passionné, timide et sans idéal religieux a quelque chose de morbide. On comprend qu'elle plaise aux lecteurs d'une sensibilité très délicate, mais il est à redouter qu'elle les séduise en même temps et les jette dans un vague pessimisme assaisonné de rêveries passionnées. En 1875, Fromentin fit un dernier voyage en Belgique et en Hollande. De ce voyage, il rapporta *Les maîtres d'autrefois* (1876), forte étude de critique d'art. Quelques mois après l'apparition de ce volume, Fromentin mourait près de La Rochelle (27 août 1876).

Léon Jules.

FRONT (*Fronto*). — D'après la tradition du Périgord, Front, né en Lycaonie, fut baptisé par saint Pierre, puis envoyé dans les Gaules, où il fonda et gouverna l'église de Périgueux. Accompagné par un prêtre, nommé Georges, il convertit par ses prédications un grand nombre d'infidèles. Il mourut en paix, illustré par ses travaux apostoliques et ses miracles. Sa fête principale se célèbre le 25 octobre, date où le nom de Front est inscrit au martyrologe romain. La cathédrale de Périgueux, qui lui est dédiée, est un de nos chefs-d'œuvre d'architecture.

J. Baudot.

FRUCTUEUX (*Fructuosus*). — Fructueux était, au IIIe siècle, évêque de Taragone, alors la capitale de l'Espagne. Durant la persécution de Valérien, vers 250, il fut arrêté avec deux de ses diacres, Augure et Euloge. On voulut les forcer d'adorer les dieux; ils répondirent qu'ils adoraient le seul vrai Dieu unique. Le juge ordonna de les attacher au-dessus d'un bûcher où on mit le feu : les liens s'étant rompus au contact des flammes, les confesseurs de la foi étendirent les bras en croix et moururent dans cette attitude. On a de saint Augustin un panégyrique pour le jour de leur fête. Ils sont spécialement honorés au diocèse de Perpignan.

J. Baudot.

FUGUE ; FUGUÉ (Style). — I. Du mot latin *fuga* signifiant « fuite » ou « poursuite », ce terme, usité musicalement depuis le Moyen Age, a été appliqué aux formes de composition à deux ou plusieurs voix ou parties instrumentales, dans lesquelles une d'elles expose un

sujet, qui se poursuit tandis qu'il est en même temps repris, *réponse*, par une autre. Jusqu'au moment où la « fugue d'école » est fixée, le genre a connu diverses évolutions au cours des âges; les termes mêmes ont varié pour le désigner : *fuga*, *fugando*, *fugue*, *chasse* ou *caccia*, *ricercar*, ont successivement et à peu près indifféremment été appliqués, du XIV^e^ siècle au XVIII^e^, aux pièces qui répondent à la définition élémentaire plus haut donnée. Durant cette longue époque, où le mot *fugue* n'avait pas encore pris son acception définitive, on l'appliquait donc à diverses formes qui sont connues, depuis la fixation de la langue musicale classique, sous les vocables de :

imitation, et style d'imitation;

canon, et style canonique;

enfin *fugue* proprement dite, avec ses diverses variétés, et style fugué ou *fugato*.

II. — L'*imitation* du chant d'une partie par une autre partie, vocale ou instrumentale, est donc la base primordiale de la fugue ou du style fugué. Dès que la musique à plusieurs voix eut été créée, à Paris même, sous la géniale inspiration de Pérotin (vers 1180-1236), l'*imitation* est employée. Ce compositeur et ses imitateurs ne se bornent plus aux simples procédés de l'*organum* (voy. HARMONISATION), simple ou fleuri, mais cherchent, dans leurs combinaisons d'intervalles simultanés, à faire employer, par une partie, l'ensemble ou un fragment d'un passage mélodique déjà employé par une autre. On reconnut rapidement, toutefois, que l'imitation était plus aisément accessible à l'oreille après un silence : un certain nombre de pièces musicales du XIII^e^ siècle ménagent habilement les silences à une voix tandis que les autres continuent, la font « rentrer » sur une imitation, mélodique ou rythmique, qui marque la reprise de la phrase chantée; ce genre d'imitation, qui a, depuis, été de tout temps en faveur, n'est pas soumis à des règles strictes. Son emploi suffit à créer le *style d'imitation*.

III. — Mais on s'aperçut que l'imitation pouvait être poussée plus loin. Vers la fin du XIII^e^ siècle, apparaît l'imitation régulière de toute une phrase précédemment exposée, et qui forme ainsi le type ou *canon* qui servira à toute la pièce. C'est surtout à ce genre que s'appliquèrent pendant longtemps, et indifféremment, les différents termes plus haut mentionnés. Les plus anciens canons français, à troix voix, se trouvent dans les additions lyriques au *Roman de Renart*, telles que *Hé! Dieux! cele m'a trahi;* mais ces pièces, très courtes et très simples, sont dépassées de beaucoup par le célèbre canon anglais *Sumer is icumen in*, à quatre voix, égales ou inégales, tandis que deux autres parties font entendre une double basse « contrainte ». Ce sont là les plus anciens spécimens du genre, qui en produisit de fameux au cours des siècles. De notre temps, il est encore un canon traditionnel bien connu : *Frère Jacques, dormez-vous*, type très net de ce genre. Lorsque le canon ne se poursuit pas intégralement, ou qu'une composition d'une certaine longueur emploie seulement par places des canons, on a simplement le *style canonique*, qui fut grandement en usage dans les motets et les chansons polyphoniques de l'école *a cappella*, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Une grande partie des œuvres de Josquin des Prés, Palestrina, Victoria, Orlande de Lassus, sont ainsi écrites en style canonique.

IV. — Le développement du genre auquel on était ainsi parvenu détermina la *fugue* proprement dite, dont la base est l'*imitation* et le *canon*, mais soumis à des règles de plus en plus précises, au fur et à mesure que le genre s'agrandit. Dans la fugue classique à trois ou plusieurs voix, la règle est que la *réponse* du *sujet* se fasse alternativement en passant par les deux degrés principaux du mode : tonique et dominante. Ainsi, par exemple, la première partie ayant exposé le sujet en *ut*, la seconde le répète sur *sol*, la troisième le reprend en *ut*, et la basse sur *sol*, tandis que les autres voix continuent. Dans la suite de la composition, le même sujet, et les contrepoints qui en accompagnent la réponse, ou contresujets, peuvent passer successivement dans les divers tons et modes en rapport avec celui qui a été choisi pour l'exposition. Afin que ni l'oreille ni l'esprit ne se fatiguent des répétitions du sujet, celles-ci sont séparées par des *divertissements* plus ou moins imités soit du sujet, soit de la réponse ou des contresujets, ou même entièrement nouveaux, mais toujours traités en style d'imitation. Dans les fugues très étendues, la conclusion est amenée en resserrant les entrées successives de ces divers éléments aux différentes parties, ce qui constitue la *strette*; enfin, une note tenue à la basse, alternativement sur la dominante et la tonique, sous le nom de *pédale* (emprunté au style d'orgue), permet de fixer définitivement le retour au ton principal. Il n'entre pas dans le plan de cet article de traiter des détails techniques et des divers genres de la fugue, pour lesquels il faut se reporter aux traités spéciaux.

Le développement de la fugue convient plus particulièrement au style instrumental, et surtout pour les instruments à sons soutenus tels que l'orgue. L'ensemble des fugues écrites par J.-S. Bach pour l'orgue et pour le clavecin restent les plus fameuses et constituent le répertoire le plus varié et le modèle le plus admirable du genre.

A. GASTOUÉ.

FULGENCE. — Saint Fulgence, né en 468 à Thélepte dans la Byzacène, reçut, par les soins de sa mère surtout, une forte instruction grecque et latine, et était déjà devenu procureur fiscal quand une vocation décidée l'entraîna vers la vie parfaite et l'austérité monastique. L'Afrique était alors au pouvoir des Vandales ariens, et les persécutions que leurs rois Géisérich, Hunérich, Thrasamund, exerçaient contre les catholiques et leurs évêques ne le cédaient guère à celles de Dèce et de Dioclétien. Cette considération n'arrêta pas Fulgence. Après avoir vécu dans plusieurs monastères ignorés des persécuteurs, il essaie de passer en Égypte, se trouve arrêté à Syracuse, revient en Afrique, et finalement est ordonné prêtre et fixé au monastère de Thélepte par l'évêque Fauste, vers l'an 496. En 508, l'Église de Ruspe le demande pour son évêque. Mais à peine est-il installé que le roi Thrasamund le bannit, avec d'autres de ses collègues, en Sardaigne. Bien que plus jeune, il ne tarde pas à devenir l'oracle de cette assemblée de confesseurs. Thrasamund imagine alors de le rappeler à Carthage pour discuter avec lui de la foi catholique; puis, gêné par cet indomptable lutteur, il le renvoie à Cagliari. Fulgence ne put revenir à son siège que sous le règne de Hildéric, en 523. Son retour fut un triomphe, et sa charité aussi bien que sa vertu lui valurent aussitôt une influence immense. Il mourut en janvier 533. Le martyrologe le porte le 1^er^ du mois.

Deux mots peuvent caractériser saint Fulgence : il a été, dit Bossuet, « le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps », remarquable par l'austérité de sa vie et la fermeté, l'ampleur de sa doctrine. Disciple fervent de saint Augustin, il a mérité le surnom de « saint Augustin abrégé ». Ses nombreux ouvrages traitent presque tous exclusivement des questions de la Trinité et de l'Incarnation contre les ariens, de la grâce contre les pélagiens et semipélagiens. On trouvera dans mon *Précis de Patrologie* et mon *Histoire des dogmes*, t. III, une liste de ces ouvrages et un abrégé de son enseignement. Je ne signalerai ici qu'un de ses traités d'un intérêt plus pratique; c'est le *Livre à Pierre ou De la règle de la vraie foi*, sorte de catéchisme précis des vérités dont l'Église nous impose la croyance.

Les œuvres de saint Fulgence sont dans Migne, *P. L.*, t. LXV. On peut voir sur lui, en français, l'article de P. Godet, dans le *Dict. de théol. cath.*; en anglais, celui de

l'anglican Robert Reynolds, dans le *Dictionary of christian biography*, t. II.

J. TIXERONT.

FURSY (*Furseus*). — Irlandais de royale extraction, Fursy se fit moine et gouverna pendant quelque temps un monastère dans son île natale. De là il passa en Angleterre et fonda une abbaye dans le Suffolk. Avec lui vivaient deux de ses frères, saints comme lui, Foilan et Ulstan : tout en menant la vie monastique ils faisaient œuvre d'apôtres. Troublés dans leur solitude par les guerres de l'Est-Anglie, ils allèrent en France chercher une retraite plus paisible. Favorablement accueilli par Clovis II, Fursy fonda le monastère de Lagny; il s'occupait d'établir une nouvelle fondation à Péronne, quand il mourut dans la région qui avoisine Doullens, vers 650. Son corps fut inhumé à Péronne, où il est vénéré.

J. BAUDOT.

FUSTEL DE COULANGES Numa-Denys, né à Paris en 1830, mort en 1889. Il professa l'histoire dans plusieurs de nos facultés, à la Sorbonne notamment, et à l'École normale supérieure. Parmi ses publications, il faut citer : le *Mémoire sur l'île de Chio; Polybe ou la Grèce conquise par les Romains; La cité antique*, son ouvrage le plus répandu, Paris, 1864 (la 7e édition, 1879, a été revue et augmentée); l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. L'histoire scientifique, telle que Fustel la concevait, a quelque chose d'impassible et de sec qui n'est pas du goût de tous les lecteurs; mais la probité et la pénétration de l'auteur sont grandement appréciées.

Son testament contenait cette « clause singulière » : « Je désire un service conforme à l'usage des Français, c'est-à-dire un service à l'église. Je ne suis, à la vérité, ni pratiquant, ni croyant; mais je dois me souvenir que je suis né dans la religion catholique, et que ceux qui m'ont précédé dans la vie étaient aussi catholiques. Le patriotisme exige que si l'on ne pense pas comme les ancêtres, on respecte au moins ce qu'ils ont pensé. »

H. Leclercq, *Fustel de Coulanges*, dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. V, col. 2717-2732.

J. BRICOUT.

GABORIAU Émile naquit à Saujon dans la Charente-Inférieure en 1835. Secrétaire de Paul Féval, il s'essaya dans le roman sentimental et n'y réussir guère. En 1866, il inaugura un genre nouveau avec *L'affaire Lerouge* qui eut un grand succès. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, en 1873, Gaboriau publia toute une série de romans du même genre qui lui assurent, sinon une place de choix dans le Panthéon littéraire, du moins une mention dans l'histoire de l'évolution du roman. Il introduisit et acclimata chez nous le roman judiciaire et policier dont Edgar Poë avait donné la formule et fourni quelques modèles de génie. Gaboriau n'a pas de génie : il écrit facilement, mais sans art; il bâcle son canevas plus qu'il ne l'ordonne; la psychologie lui demeure lettre morte; en revanche, il a une imagination très vive, un tour de main prodigieusement habile, surtout il excelle à piquer la curiosité du lecteur, moyennant quoi, les pires invraisemblances passent inaperçues. Son mérite — si c'en est un — est d'avoir frayé la voie aux Conan Doyle, G. Leroux, M. Leblanc et autres fabricants de romans policiers. On cite parmi ses romans les plus lus, même de nos jours, *Le crime d'Orcival* (1867); *Le dossier n° 113* (1867); *Les esclaves de Paris* (1869); *Monsieur Lecoq* (1869); *La vie infernale* (1870); *La Clique dorée* (1871), etc. Il n'y a rien là qui ne soit un appât pour la curiosité malsaine du vulgaire.

L. JULES.

GABRIEL, archange. — Le nom, qui signifie *Homme* ou *force de Dieu*, a été donné dans l'Ancien et le Nouveau Testament au messager divin du mystère de l'Incarnation. Quand il s'agit d'expliquer au prophète Daniel la vision des soixante-dix semaines (Dan., IX, 21-22), quand un messager du ciel vient dire au prêtre Zacharie dans le temple qu'Élisabeth son épouse lui donnera un fils destiné à devenir le Précurseur (Luc., I, 11-20), quand enfin Dieu veut faire savoir à Marie que, demeurant vierge, elle donnera naissance au Fils de Dieu fait homme (Luc., I, 26-38), c'est l'archange Gabriel qui est choisi pour cette triple mission. On conçoit dès lors que l'Église ait songé à lui assigner dans l'année une fête et un office où ces circonstances mémorables sont rappelées aux fidèles. Cependant cette fête n'apparaît dans le cycle qu'au Xe siècle et dans des documents isolés. Et la date varie beaucoup : dans un calendrier copte, c'est le 18 décembre, parce qu'en ce jour il est question dans la liturgie du mystère de l'Incarnation; quelques églises d'Égypte nomment Gabriel, aux 7, 11 ou 20 juin, cette dernière date pourrait s'expliquer par une dédicace d'église. D'une façon à peu près uniforme, dans les Églises d'Occident, on fixa la fête de saint Gabriel en mars : ainsi beaucoup d'Églises d'Espagne et les ordres religieux adoptèrent le 18 mars; le Collège grégorien bénédictin de Rome déroge à cette pratique quand il choisit les dates du 6 et 7 mai, et ce choix peut s'expliquer par un rapprochement avec le 8 mai où l'on fêtait une apparition de saint Michel. Le rapprochement est plus sensible dans le rit syriaque où les trois archanges Michel, Gabriel et Raphael ont une fête commune le 8 novembre. D'autres Églises enfin, se basant sans doute sur un lectionnaire syrien, ont adopté la date du 26 ou du 24 mars, suivant une pratique qui consiste à grouper autour d'un mystère les noms des personnages qui y sont mentionnés. C'est sur cette dernière pratique que s'est appuyé Benoît XV lorsque, étendant la fête de saint Gabriel à l'Église universelle, il a voulu que cette fête fût célébrée le 24 mars, veille de l'Annonciation.

J. BAUDOT.

GABRIELLE. — Quand on a voulu donner à des filles pour patron l'archange Gabriel, on a assigné au nom une forme féminine, comme cela s'est pratiqué aussi pour le nom de Michel (où l'on a Michelle, et de préférence Micheline). Pour trouver ce nom de Gabrielle parmi les saintes canonisées ou béatifiées, il faut arriver jusqu'à nos jours. Parmi les ursulines de Valenciennes, victimes de la Révolution, que Benoît XV a béatifiées le 13 juin 1920, on trouve Gabrielle Bourla, en religion, sœur Marie Ursule, née à Condé (Nord), en 1746, et professe ursuline depuis 1779 : elle fut décapitée en haine de la foi le 17 octobre 1794. Bien que l'Église dans le décret de béatification retienne de préférence le nom de religion, on peut néanmoins, dans la dévotion particulière, placer une enfant sous la protection d'une bienheureuse en se servant du nom de baptême.

J. BAUDOT.

GAÉTAN (*Caietanus*). — Né à Vicence en Lombardie l'an 1480, Gaétan parut comme un initiateur dans l'œuvre de réforme du clergé qui s'épanouit au siècle suivant. Ame sensible et bonne, d'un caractère impressionnable auquel manquait une volonté ferme, il offrait un frappant contraste avec son principal associé dans la fondation des Théatins. Son rêve, après de fortes études et la réception des saints ordres, fut de « manifester l'amour divin par des œuvres de miséricorde. » Avant tout donner l'exemple au clergé qu'il s'agissait de réformer. C'est ce qu'il fit d'abord à Rome comme membre de la confrérie de l'Amour divin, puis à Vicence, à Vérone, à Venise, où on le vit se dévouer au service des pauvres malades dans les hôpitaux. Rentré à Rome, il s'associa avec trois anciens confrères pour fonder les Théatins, clercs

réguliers qui prirent ce nom parce que l'un d'eux, Caraffa, le futur Paul IV était évêque de Chieti (en latin, *Theatinus*). A Venise et à Naples où il mourut le 7 août 1547, Gaétan mena une vie cachée dans la pratique des austérités. Son œuvre posthume se résume dans les miracles qu'il opéra et l'influence qu'il eut sur les saints de l'époque, un Jérôme Émilien, un Ignace de Loyola, par exemple.

Maulde de la Clavière, *Saint Gaétan*, Paris, 1902.

J. BAUDOT.

GALATES (ÉPITRE AUX). — Saint Paul avait lui-même évangélisé à deux reprises les Églises de Galatie, I, 8, 9; IV, 11, 13-14, 19. La première fois, il avait été reçu avec enthousiasme, IV, 14-15, et son ministère produisit les fruits les plus abondants, III, 5; V, 7. Lors de sa seconde visite, il avait eu soin de mettre les fidèles en garde contre certains prédicateurs annonçant un Évangile différent du sien, I, 9. De fait, peu après son départ, les plus graves nouvelles lui parvinrent. Ces docteurs étrangers, Juifs convertis, avaient semé le trouble parmi les chrétiens, en dénaturant l'Évangile du Christ, I, 7; V, 15. Judaïsants exaltés, ils soutenaient que la circoncision était pour les gentils une condition essentielle du salut, V, 1-6, et sans doute ils ne craignaient pas d'en appeler à la foi de l'Église de Jérusalem, II, 12. Les Galates étaient ébranlés, III, 1. L'Apôtre comprit toute la gravité des circonstances, et, sans plus tarder, il dicta d'un seul trait la lettre que nous possédons. — I. Analyse. II. Authenticité. III. Destinataires. IV. Date et lieu de composition. V. Conclusions.

I. ANALYSE. — Entre un prologue qui renferme, en dehors de l'adresse, I, 1-5, l'exposé de la situation, I, 6-10, et un épilogue, VI, 11-18, sorte de rappel énergique du thème général, on peut distinguer trois parties, apologétique, dogmatique, morale, qui, toutes, concourent au même but : montrer qu'il n'y a qu'un Évangile, l'Évangile du Christ, celui que saint Paul lui-même a prêché.

1° *Apologie personnelle.* — L'Évangile de Paul est le véritable Évangile au point de vue de l'histoire, I, 11-II, 21. — 1. *Cet Évangile a une origine divine*, I, 11-24. Ce ne sont pas des hommes qui l'ont enseigné à saint Paul; il le tient de Jésus-Christ par révélation spéciale, I, 11-16. En outre, il a commencé son apostolat sans avoir été instruit par les anciens apôtres. Il n'a vu Pierre et Jacques que plus tard et en passant. Aussi c'est en toute indépendance qu'il a poursuivi son ministère, I, 17-24. — 2. *Cet Évangile a été approuvé par l'assemblée de Jérusalem*, II, 1-10. Saint Paul est en communion de doctrine avec l'Église-mère. Venu à Jérusalem de son propre mouvement, en vertu d'une révélation, il a exposé « aux notables » l'Évangile qu'il prêchait. On lui a donné gain de cause, puisque Tite n'a pas été obligé à la circoncision. Bien plus, les « colonnes » de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, ont reconnu expressément sa mission et ont partagé avec lui le champ de l'apostolat. — 3. *Cet Évangile a encore triomphé à Antioche*, II, 11-21. Saint Paul l'a maintenu en face de saint Pierre qui, d'accord avec lui sur les principes, avait cru bon de faire aux judaïsants des concessions d'ordre pratique, II, 11-14. Et après avoir rappelé précisément ces principes: la justification obtenue par la foi au Christ Jésus, l'efficacité réelle de la mort du Christ incompatible avec la justification par les œuvres de la Loi, l'Apôtre peut s'écrier : « Je suis mort à la Loi, par une (autre) loi, afin de vivre à Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi, » II, 15-21.

2° *Exposition doctrinale.* — L'Évangile de Paul est le véritable Évangile au point de vue de la doctrine, III, 1-IV, 31. En faveur de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi, saint Paul présente les arguments suivants : 1. *Preuve d'expérience*, III, 1-5. Les Galates ont reçu les dons de l'Esprit-Saint pour avoir cru « à la prédication de la foi », sans se préoccuper des observances légales. — 2. *Preuve scripturaire*, III, 6-14. — *a*) En faveur de la justification par la foi, III, 6-9. Exemple d'Abraham qui, d'après l'Écriture, fut justifié pour avoir cru à la parole de Dieu. C'est aussi par la foi que les chrétiens deviennent les vrais fils d'Abraham et participent aux promesses que Dieu lui a faites. — *b*) Contre la justification par la Loi, III, 10-14. Toujours d'après l'Écriture, la Loi, source de malédiction, ne peut justifier personne. Cela est si vrai que seule la rédemption du Christ nous fait participer à la bénédiction d'Abraham. — 3. *Preuve rationnelle*, tirée de la nature de la promesse et du rôle de la Loi, III, 15-IV, 20. — *a*) La promesse, III, 15-18, est un testament irrévocable qui, en échange de la foi, constitue Abraham et sa postérité spirituelle héritiers des biens messianiques. Elle n'a donc pu être invalidée par la Loi survenue cent trente ans plus tard. — *b*) La Loi, elle, n'est qu'une contrainte temporaire, en attendant l'accomplissement de la promesse, III, 19-23. Elle n'est qu'un pédagogue chargé de nous conduire à Jésus et son rôle doit prendre fin, dès que nous avons « revêtu le Christ » par le baptême, III, 24-29. Elle n'est qu'une tutelle qui s'exerce sur l'héritier en bas âge en attendant sa majorité. Mais, par la rédemption du Christ Jésus, Juifs et gentils sont devenus vraiment fils de Dieu et héritiers du royaume, IV, 1-7. Quelle chute que de se soumettre encore à la Loi! N'est-ce pas retomber en esclavage ? IV, 8-11. L'Apôtre exhorte alors tendrement les Galates, ses petits enfants, pour lesquels « il souffre une seconde fois les douleurs de l'enfantement », IV, 12-20. — 4. *Confirmation de toute cette doctrine* par l'allégorie scripturaire d'Agar et de Sara, IV, 21-31.

3° *Instruction morale.* — L'Évangile de Paul est le véritable Évangile au point de vue pratique, V, 1-VI, 10. — 1. *Règle fondamentale :* garder la liberté conquise par le Christ, V, 1-12. Puisque la justification ne dépend que de « la foi agissant par la charité », il faut se tenir en garde contre les séducteurs judaïsants. — 2. *Devoirs généraux* de cette vie de liberté, V, 13-25. Ils se résument dans le précepte de la charité et dans la lutte de l'esprit contre la chair. « Ceux qui sont du Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. » — 3. *Conseils appropriés aux Églises de Galatie*, V, 26-VI, 10. Mansuétude et support mutuel. Fuite de la vaine gloire. Pratique des bonnes œuvres qui sont une semence pour la vie éternelle.

II. AUTHENTICITÉ. — Saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Galates. Presque tous les critiques, même rationalistes, admettent cette thèse, dont voici, en bref, les principaux arguments.

1° *Le témoignage de la tradition.* — 1. *Dès la fin du IIe siècle*, cette Épître est regardée partout comme l'œuvre de saint Paul : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 15; S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, VII, 2; Tertullien, *De præscript.*, VI; Canon de Muratori (lignes 52-53). — 2. Déjà, *au milieu du IIe siècle*, les hérétiques la reconnaissent comme authentique : Marcion (Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 3), les Valentiniens (S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, III, 5). — 3. Enfin, de nombreux passages des *Pères apostoliques et apologistes* supposent la lecture de cette Épître et établissent indirectement la croyance de l'Église primitive : S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, XCV, 1, et Gal., III, 10; *id.*, XCVI, 1 et Gal., III, 13; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, III, 3 et Gal., IV, 26; saint Ignace, *Ad Philad.*, I, 1 et Gal., I, 1; *Ad Rom.*, II, 1 et Gal., I, 10, etc.

2° *Les données de la critique interne.* — 1. *Le style et la doctrine.* — Nous retrouvons dans cette Épître les termes courants de la prédication de saint Paul (justi-

fication par la foi sans les œuvres mosaïques, adoption du chrétien en qualité de fils par le baptême, opposition entre les œuvres de la chair et les fruits de l'esprit) ainsi que les traits caractéristiques de son style : I, 20; III, 27; IV, 30; V, 9. Mais c'est surtout la personnalité même de l'Apôtre, son caractère ardent, son indignation véhémente, sa tendre sollicitude, qui se révèlent à nous sans conteste. Les grandes ressemblances entre l'épître aux Galates et l'épître aux Romains (mêmes expressions, mêmes idées, mêmes arguments), loin de manifester le travail d'un faussaire, prouvent seulement que ces deux lettres appartiennent au même auteur et à la même période de la crise judaïsante. Si la seconde est plus calme, plus régulière et traite le même sujet avec plus d'ampleur, il est permis de voir dans la première une esquisse spontanée, comme une magistrale ébauche. — 2. *Les circonstances historiques.* Le contenu de l'Épître aux Galates correspond de tout point à certains événements de la vie de l'Apôtre : méconnaissance de son autorité apostolique, II Cor., XI, 21 sq.; controverse sur les observances légales, Act., XV, 1-35, etc. D'autre part, on ne retrouve jamais dans la suite, même au temps de Marcion, une situation historique qui réponde aussi bien à la position prise par l'auteur de la lettre vis-à-vis du péril judaïsant.

III. Destinataires. — Cette Épître est adressée vraisemblablement aux Églises de la Galatie proprement dite.

Au temps de saint Paul le terme de Galatie avait deux sens. Il s'appliquait tout d'abord au pays galate, à la région de l'Asie Mineure occupée au IIIe siècle avant notre ère par des envahisseurs gaulois qui se taillèrent un empire aux dépens de la Phrygie, de la Cappadoce et du Pont. Mais il désignait encore la province romaine de Galatie, formée en l'an 25 avant Jésus-Christ et comprenant, outre le pays galate proprement dit, certaines contrées plus au sud : la Lycaonie, l'Isaurie, la Pisidie et la Phrygie montagneuse. Or il paraît à peu près certain que saint Paul a évangélisé non seulement cette partie méridionale de la province de Galatie, Act., XIII, 13-XIV, 23; XVI, 1-5, mais aussi le pays galate lui-même, Act., XVI, 6; XVIII, 23. La question se pose donc : A qui l'Apôtre a-t-il adressé son Épître aux Galates ? Nous ne pouvons ici que résumer les deux principaux arguments en faveur de l'hypothèse que nous soutenons.

1° *Les noms de Galates et de Galatie.* — Les témoignages des historiens et l'étude des inscriptions nous révèlent que dans le langage courant, même officiel, on persistait à nommer Galatie le pays des tribus gauloises. C'est ce langage commun qu'a dû suivre saint Paul. Sans doute, à propos de la Macédoine, de l'Asie et de l'Achaïe, il adopte les dénominations administratives, mais, dans tous ces cas, il n'y avait pas conflit entre la nomenclature officielle et l'usage populaire. Quant à l'appellation de Galates, elle est encore plus décisive, car elle ne pouvait s'appliquer qu'à un groupement ethnique bien déterminé.

2° *Les détails historiques de l'Épître.* — Elle est écrite à des Églises qui ont accueilli avec faveur la première prédication de l'Apôtre accablé par une maladie le rendant un objet de dégoût, IV, 13-15. Aucune trace alors de controverses judaïsantes : saint Paul parle de ses auditeurs comme d'une population composée uniquement de païens, III, 2-3; IV, 8. Plus tard seulement arrivent quelques émissaires étrangers, de faux frères, des perturbateurs, I, 7, 9; IV, 17, qui ont vite fait de compromettre une situation au premier abord si brillante, I, 6. Autant de traits qui s'appliquent beaucoup moins bien aux communautés de Pisidie ou de Lycaonie qu'à celles de la Galatie proprement dite, fondées en passant et sans difficultés par l'Apôtre, situées en dehors des grandes routes de l'Asie, d'où relativement à l'abri des menées judaïsantes, mais facilement inconstantes au premier contact de l'erreur.

IV. Date et lieu de composition. — L'Épître aux Galates semble avoir été écrite à Éphèse vers 54.

1° *Elle a été composée après l'assemblée de Jérusalem (49).* — Le voyage à Jérusalem raconté par saint Paul, Gal., II, 1-10, a trop de ressemblances avec celui qu'il fit à l'époque du concile, Act., XV, pour qu'il soit possible de les distinguer. Si, dans sa lettre aux Galates, l'Apôtre n'oppose pas aux judaïsants le texte officiel de la décision prise à Jérusalem, c'est sans doute parce qu'elle était adressée aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, Act., XV, 23. Il préfère insister sur son caractère général et sur l'approbation complète donnée à son Évangile de la part des anciens apôtres. — 2° *L'Épître aux Galates a été composée après la seconde visite de saint Paul aux Églises de Galatie*, I, 8-9; IV, 13. Or, comme cette visite se place au commencement du troisième voyage missionnaire (53-57), Act., XVIII, 23, l'Épître n'a pu être écrite avant le séjour de l'Apôtre à Éphèse (53-56). — 3° *Le début de ce séjour (54) serait peut-être la date préférable.* On justifierait par là le reproche fait aux Galates d'avoir changé si promptement, I, 6. De plus, en séparant ainsi, par un certain intervalle de temps et de lieu, l'épître aux Galates de l'épître aux Romains, écrite à Corinthe vers 56-57, on expliquerait mieux leurs différences de ton et de point de vue. Dans tous les cas, le lecteur aura remarqué le lien étroit qui rattache cette question de date à celle des destinataires ainsi que le caractère simplement probable des conclusions présentées à ce sujet.

V. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique* aura soin de souligner l'accord fondamental qui existe entre l'Épître aux Galates et les Actes des Apôtres. Quant aux divergences, relevées par la critique rationaliste, il en donnera la meilleure interprétation en notant le caractère et le point de vue particulier de ces deux écrits : « Le Paul des Actes, sans doute dessiné d'après nature, mais pour être placé dans une galerie de personnages historiques, avec les traits que le public a retenus d'une action variée et prolongée; le Paul de l'Épître se révélant lui-même sous l'impression profonde et même poignante qu'il éprouva au jour d'une douloureuse déception. » (Lagrange.) — 2° *Le théologien* montrera contre les protestants en quel sens saint Paul a défendu la liberté chrétienne. Pour l'Apôtre, liberté n'est pas libre examen individuel. Il soumet les questions doctrinales à l'autorité des « notables » et des « colonnes » de l'Église, avec obligation pour tous d'obéir. Sa liberté n'est qu'absence de formalisme sous le contrôle de la hiérarchie. — 3° *Tous les chrétiens* pourront puiser de précieux enseignements dans l'Épître aux Galates, « l'aliment solide des parfaits » : intelligence véritable des valeurs spirituelles et de leur importance respective, principe essentiel de l'union au Christ, Fils de Dieu, par la charité, désir généreux de la perfection sous l'impulsion de l'Esprit.

Parmi les principaux commentaires récents d'auteurs catholiques, on pourra consulter : Ceulemans, *Commentarius in Epist. Pauli*, Malines, 1901, t. I; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, t. I; Cornely, *Epistolæ ad Corinthios altera et ad Galatas*, 2e édit., Paris, 1907; et surtout, Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1918.

L. Vaganay.

GALILÉE. — I. Ses débuts. II. Procès de 1616. III. Procès de 1633. IV. Fin de Galilée.

I. Ses débuts. — Galilée naquit à Pise le 18 février 1564. Son père, Vincent Galilée, était commerçant. Il lui donna le prénom de Galilée; d'où son nom de Galileo Galilei. Ses études primaires terminées, il

entra, semble-t-il, chez les moines de Vallombreuse et y étudia la philosophie. Dès le 5 septembre 1581, on le voit inscrit parmi les étudiants de l'université de Pise. Les mathématiques avaient pour lui un attrait tout particulier. Il s'y livra avec passion. Ses observations sur la loi du pendule et sa nouvelle démonstration de la loi d'Archimède sur la pesanteur des corps dans l'eau, le firent remarquer, dès 1583 et 1586. Après avoir enseigné quelque temps, sans titre officiel, à Florence, à Sienne et à Pise, il put enfin obtenir en 1592 une chaire à l'université de Padoue. Le professeur qu'il remplaçait, Moletti, avait suivi dans son enseignement le système de Ptolémée, qui faisait de la terre le centre du monde; Galilée enseigna le même système. On a encore le programme de ses cours de 1592 à 1604. Dans ses lettres à Mazzoni (30 mai 1597) et à Képler (4 août 1597) il semble qu'il fasse allusion à la théorie de Copernic, qui veut que la terre tourne et que toutes les planètes tournent comme la terre autour du soleil. Mais jusqu'en 1610, on ne voit pas qu'il y ait prêté grande attention. La découverte qu'il accomplit, à l'aide du télescope, des satellites de Jupiter, lui fit alors abandonner le système de Ptolémée. Son *Sidereus nuntius*, qui parut le 12 mars 1610, témoigne de ce nouvel état d'esprit. De tous les éloges qu'il reçut en cette circonstance, nul sans doute ne lui fut plus sensible que celui de Képler. En mars 1611, le Collège romain lui accorda les honneurs académiques. Le P. Clavius, jésuite, et ses collègues l'applaudirent publiquement comme « l'un des plus célèbres et des plus heureux astronomes du temps ». Nombre de cardinaux, notamment le cardinal del Monte, et le pape Paul V lui-même partageaient l'admiration commune.

Mais la première rencontre de Galilée avec les théologiens allait tout changer. On s'avisa que la théorie copernicienne, préconisée par le nouveau savant, était contraire à la lettre de l'Écriture Sainte. Un dominicain, le P. Thomas Caccini, déclarait, du haut de la chaire (avent 1614) à Florence, que Galilée soutenait une opinion incompatible avec le mot de Josué : « Soleil, arrête-toi, » et par conséquent « quasi hérétique ». Déjà la grande-duchesse de Toscane s'était émue, et le P. Castelli, bénédictin, disciple de Galilée, avait fait part à son maître de cette émotion. « Le cardinal Baronius, riposta Galilée, avait coutume de dire que Dieu n'avait pas voulu nous enseigner comment le ciel va, mais comment on va au ciel. » Il lui fallut néanmoins reconnaître la gravité de l'accusation. Il se tourna vers Rome, notamment vers le P. Griemberger, un de ses admirateurs et successeurs du P. Clavius au Collège romain; vers Mgr Dini, éminent théologien, dont il s'était fait un disciple convaincu; et vers Bellarmin. Il s'étonne qu'on puisse songer à condamner la théorie copernicienne. Mgr Dini lui répond, au nom de Bellarmin, que la condamnation de Copernic n'est pas probable et, au nom du P. Griemberger, que toute « plausible » qu'elle soit, la théorie copernicienne n'est pas démontrée. Vers le même temps le carme Foscarini soutenait la même opinion que Galilée. Persuadé que le système de Ptolémée était scientifiquement insoutenable, il en concluait qu'il fallait se rallier à la théorie copernicienne et mettre désormais de côté les vains scrupules qui pouvaient provenir d'une conception erronée de la sainte Écriture.

Bellarmin prit peur. Il écrit à Foscarini pour le prier de ne pas engager l'Écriture sainte dans une question d'ordre scientifique, Aussi bien il estime qu'on ne prouvera jamais que « le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil. » Et il en appelle à Salomon, tout ensemble « écrivain inspiré et savant de premier ordre », pour prouver que le soleil tourne réellement autour de la terre : *oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur.* Eccles., I, 5. « D'ailleurs, ajoute-t-il, le témoignage de nos yeux n'est-il pas une garantie suffisante de la vérité ? Chacun sait par expérience que la terre est immobile et que l'œil ne trompe pas quand il juge que le soleil se meut, pas plus qu'il ne se trompe quand il juge que la lune et les étoiles se meuvent, et cela suffit pour le moment. »

L'argumentation du cardinal est faible, on l'avouera. Il n'en reste pas moins que Galilée pouvait échapper au Saint-Office, pourvu qu'il n'essayât pas de concilier sa théorie avec l'Écriture. « Un point est éclairci, disait à ce propos, le 2 mai 1615, Mgr Dini; on peut écrire comme mathématicien et sous forme d'hypothèse, comme a fait, dit-on, Copernic; on peut écrire librement, pourvu qu'on n'entre pas dans la sacristie. » Mais il était trop tard; Galilée était « entré dans la sacristie », et il n'allait plus pouvoir en sortir.

II. Le procès de 1616. — Dès le 15 février 1615, un théologien, le P. Lorini, dominicain, avait dénoncé au préfet de l'Index la lettre de Galilée à Castelli, du 21 décembre 1613. Galilée soutenait que, « dans les questions de sciences naturelles, l'Écriture sainte devrait occuper la dernière place... Le Saint-Esprit n'a point voulu nous apprendre... qui, de la terre ou du soleil, se meut ou reste en repos, » etc. Le consulteur de l'Index voulut bien reconnaître que, si Galilée « abusait de termes impropres (dans sa lettre), il ne s'écartait pas des limites du langage catholique. » On chercha un autre thème. L'étude de Galilée sur les *Taches solaires* avait ému également l'opinion publique. Comme le cardinal Orsini parlait un jour en faveur du savant devant Paul V, celui-ci lui répondit qu'il ferait bien de conseiller à son ami d'abandonner l'opinion de Copernic. Orsini insistant, le souverain pontife coupa court à l'entretien en disant que l'affaire était remise entre les mains des cardinaux du Saint-Office. Dès que le cardinal Orsini se fut retiré, le pape fit appeler le cardinal Bellarmin. Tous deux s'accordèrent à reconnaître que l'opinion soutenue par Galilée était « erronée et hérétique ». La bonne foi du savant astronome ne fut d'ailleurs pas mise en cause. Aussi, bien qu'il fût présent à Rome, Galilée ne fut pas invité à comparaître devant le tribunal de l'Inquisition. Il s'ensuit que la procédure en cours ne peut s'appeler qu'improprement le « procès de Galilée ». Ce procès ne fut pas, en effet, vraiment personnel; ce fut un procès de doctrine, et la doctrine incriminée était aussi bien celle de Copernic que celle de Galilée.

Le 19 février 1616, tous les théologiens du Saint-Office avaient reçu une copie des propositions suivantes à censurer : « 1° que le soleil est le centre du monde et, par conséquent, immobile de mouvement local; 2° que la terre n'est pas le centre du monde ni immobile, mais se meut elle-même tout entière par un mouvement diurne. » Les qualificateurs se réunirent le 23 février et, le lendemain 24, la censure fut portée dans le Saint-Office, en présence des théologiens consulteurs : « Tous déclarèrent que la première proposition était absurde en philosophie et formellement hérétique, en tant qu'elle contredisait expressément de nombreux passages de la Sainte Écriture, selon la propriété des mots et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens. » Quant à la seconde, ils déclarèrent, pareillement à l'unanimité, qu'elle « méritait la même censure en philosophie et que, par rapport à la vérité théologique, elle était au moins erronée dans la foi. »

Le 25 février, le cardinal Millin fit savoir à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure prononcée par les théologiens sur les propositions de Galilée, le Saint-Père avait ordonné au cardinal Bellarmin de convoquer Galilée afin de l'avertir qu'il eût à abandonner son opinion. Le vendredi 26,

Galilée comparaissait donc devant Bellarmin et le commissaire général du Saint-Office. Au nom du souverain pontife et de la Sainte Congrégation, le commissaire lui-même lui intima « l'ordre d'abandonner entièrement l'opinion qui prétend que *le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre se meut;* défense de la soutenir désormais en aucune manière, de l'enseigner ou de la défendre par parole et par écrit, sous peine de se voir intenter un procès devant le Saint-Office. » Qu'allait faire Galilée devant une pareille sommation ? Ce serait le mal connaître que de lui prêter un sentiment de révolte. Dans sa lettre du 16 février 1615, à Mgr Dini, il écrivait : « Je suis dans l'intime disposition de m'arracher l'œil pour n'être pas scandalisé, plutôt que de résister à mes supérieurs et de faire tort à mon âme en soutenant contre eux ce qui présentement me paraît évident et que je crois toucher de la main. » Fidèle à ce sentiment, « Galilée, dit le procès-verbal, acquiesça à l'ordre qui lui était donné et promit d'obéir. »

III. Procès de 1633. — Galilée était sûrement sincère. Mais il avait promis plus qu'il ne pouvait tenir. Lorsqu'il consultait sa conscience, il était prêt à se soumettre à l'autorité de l'Église; mais s'il consultait son intelligence pure, il retombait presque inévitablement dans la théorie copernicienne. Toutefois il chercha un biais. Dans son *Saggiatore* « l'Essayeur », il conclut que le système de Copernic et de Képler est en parfait accord avec les observations du télescope, tandis que le système de Ptolémée et des péripatéticiens est insoutenable. Le premier système étant condamné par l'autorité ecclésiastique et le second par la raison, il reste qu'il faut en chercher un autre. Au fond, le *Saggiatore* était une défense habilement conduite de la doctrine copernicienne. Le maître du sacré palais et ses théologiens ne s'en aperçurent pas. L'autorisation d'imprimer fut donc accordée à Galilée, le 2 février 1623. L'ouvrage fut offert au nouveau pape, Urbain VIII, qui « le lut, dit-on, avec grand plaisir. » Flatté d'un tel hommage rendu à son livre, Galilée se prit à caresser de hardis projets pour l'avenir. Il eut avec le pape jusqu'à six entretiens assez longs, d'où il conclut que la doctrine copernicienne ne serait jamais condamnée comme hérétique. Son ardeur scientifique s'en accrut d'autant. Il conçut dès lors un grand ouvrage dans lequel il développait ses idées déjà insinuées dans le *Saggiatore* sur les deux systèmes du monde qui se partageaient les esprits. L'ouvrage parut en 1632, sous ce titre : *Dialogo di Galileo Galilei... dove nei congressi di quattro giornate si discorze sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico et Copernicano, proponendo indeterminatamente ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte.* Malgré la promesse du titre, l'auteur se montrait trop nettement partisan du système copernicien. Urbain VIII, vivement contrarié, déféra (août 1632) le *Dialogo* à l'examen d'une commission extraordinaire, qui n'eut d'ailleurs qu'un caractère officieux. Le rapport de la commission ne se fit pas attendre; en voici les conclusions : « 1° Galilée a transgressé les ordres qu'on lui avait donnés, en abandonnant l'hypothèse pour affirmer absolument la mobilité de la terre et la stabilité du soleil; 2° il a mal rattaché l'existence du flux et du reflux de la mer à la stabilité du soleil et à la mobilité de la terre, qui n'existent pas; 3° il a frauduleusement passé sous silence l'ordre que le Saint-Office lui avait intimé en 1616, d'abandonner entièrement, de ne plus enseigner ni défendre, de quelque manière que ce fût, par la parole et par les écrits, l'opinion d'après laquelle le soleil est le centre du monde, et la terre se meut. » Le rapport de la commission concluait qu'il y avait lieu de délibérer sur la procédure à suivre « tant contre Galilée que contre son ouvrage. »

Le 23 septembre 1632, l'inquisiteur de Florence reçut l'ordre de signifier à Galilée qu'il eût à se présenter devant la commission du Saint-Office dans le courant d'octobre, afin d'expliquer sa conduite. Cet ordre émanait du pape. Galilée comprit alors dans quels périls il s'était engagé. Il fit d'abord la sourde oreille et chercha à gagner du temps. Il offrit même de s'expliquer devant l'inquisiteur de Florence, prétextant son grand âge (près de soixante-dix ans), son état maladif et la fatigue du voyage. Finalement il fallut obéir. Il arriva à Rome en un état de santé satisfaisant, le 13 février 1633.

Comme tous les accusés, fussent-ils prélats ou évêques, il devait s'attendre à être interné dans une des cellules du Saint-Office. Par une gracieuse exception faite en sa faveur, la résidence de l'ambassadeur Niccolini, « le palais de Florence » (sur la place de ce nom, et non la villa Médicis, comme on l'a cru), lui fut assignée pour domicile. Il y trouva non seulement le logement et la table, mais des agréments de toute sorte, au sein d'une famille riche et dévouée. Plus tard, pour éviter les interruptions dans la procédure, on lui fit quitter cette retraite; mais alors encore il eut pour demeure, au lieu d'une prison, l'appartement du fiscal de l'Inquisition, appartement qui se composait de trois belles pièces. Il passa en tout dans ce logement, entre le 12 avril et le 22 juin, vingt-deux jours. Sa santé n'eut pas à en souffrir; là-dessus nous avons son témoignage.

Il lui fallut subir quatre interrogatoires : le premier eut lieu le 12 avril; le dernier, le 21 juin. Nous ne pouvons que les résumer ici; ils roulent sur trois points : 1° Galilée a trahi l'engagement qu'il avait pris d'abandonner complètement la doctrine de Copernic et de ne plus l'enseigner en aucune manière; 2° non seulement il a repris cette théorie, mais encore, au lieu de la traiter d'une manière hypothétique, il en affirme la valeur scientifique; c'est la question du *dictum* ou *factum hæreticale;* 3° comme cette théorie était condamnée par le Saint-Office, l'auteur du *Dialogo* l'avait-il, malgré tout, tenue pour vraie et y avait-il adhéré dans son for intérieur ? C'est la question de l'*intentio.*

Sur le premier et le second points, le fait paraissait acquis. Sur l'*intentio* le Saint-Père décida de lui faire « subir un interrogatoire, même avec menace de la torture; s'il persistait (à nier son adhésion à la doctrine copernicienne), on le ferait abjurer en pleine séance de la Congrégation, et on le condamnerait à la prison, au gré du Saint-Office. » Le 21 juin, on lui demanda donc « s'il tenait et depuis combien de temps il tenait pour vrai que le soleil était le centre du monde et que la terre n'était pas le centre du monde, ou même se mouvait d'un mouvement diurne. » « Avant la décision de la S. Congrégation de l'Index, répondit-il, et avant qu'on m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une ou l'autre pouvait être dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » Les juges doutèrent de la vérité de cette affirmation : « Dites la vérité, sinon on en viendra à la torture. » — « Je suis ici pour obéir; après la décision de l'Index, je n'ai pas tenu cette opinion (pour vraie), je l'ai déjà dit. » Comme on ne pouvait rien obtenir de plus, on le renvoya à sa place, après lui avoir fait signer sa déposition. De l'application de la torture, il ne fut plus question. On conduisit l'accusé le lendemain dans la

grande salle du couvent des dominicains de *Santa Maria sopra Minerva*. C'est là que fut prononcée, au nom du Saint-Office, la sentence de condamnation. Galilée en écouta la lecture, debout et la tête découverte. Ce jugement, rédigé en italien, débutait par les noms et les titres des dix cardinaux qui composaient le tribunal du Saint-Office, puis résumait, assez longuement d'ailleurs, l'historique du procès, en remontant jusqu'à l'année 1615. Nous ne donnerons ici que la sentence proprement dite :

Nous prononçons, jugeons et déclarons que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie, à ce Saint-Office, comme ayant cru et tenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir : que le soleil est le centre de l'univers, qu'il ne se meut pas d'orient en occident, que la terre se meut et n'est pas le centre du monde; et qu'on peut tenir et défendre une opinion, comme probable, après qu'elle a été déclarée et définie contraire à l'Écriture sainte : en conséquence tu as encouru toutes les censures et peines établies et promulguées par les sacrés canons et les autres constitutions générales et particulières contre les fautes de ce genre. Il nous plaît de t'en absoudre, pourvu qu'auparavant, d'un cœur sincère et avec une foi non simulée, tu abjures en notre présence, tu maudisses et tu détestes les erreurs et hérésies susdites et toute autre erreur et hérésie contraire à l'Église catholique et apostolique romaine, selon la formule que nous te présentons. Mais afin que ta grave et pernicieuse erreur et ta désobéissance ne restent pas absolument impunies, afin que tu sois à l'avenir plus réservé et que tu serves d'exemple aux autres pour qu'ils évitent ces sortes de fautes, nous ordonnons que le livre des *Dialogues de Galileo Galilei* soit prohibé par un décret public; nous te condamnons à la prison ordinaire de ce Saint-Office pour un temps que nous déterminerons à notre discrétion, et à titre de pénitence salutaire nous t'imposons de dire pendant trois ans, une fois par semaine, les sept psaumes de la pénitence, nous réservant la faculté de modérer, de changer, de remettre tout ou partie des peines et pénitences ci-dessus.

Le texte de la condamnation porte les signatures de sept cardinaux : les trois autres membres du Saint-Office dont les noms manquent n'assistaient vraisemblablement pas à la séance; mais nous savons par une déclaration du pape que l'unanimité *(nemine disculpante)* était complète parmi les membres du tribunal. La sentence n'était d'ailleurs que l'exécution de l'ordre donné par Urbain VIII dans la séance du 16 juin.

La lecture du jugement achevée, Galilée reçut une formule d'abjuration écrite en italien; et, à genoux, la main sur les saints Évangiles, il lut :

Je, Galileo Galilei, fils de feu Vincent Galilei de Florence, âgé de soixante-dix ans..., je jure que j'ai toujours cru, que je crois maintenant, et qu'avec l'aide de Dieu je croirai à l'avenir tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique et apostolique romaine. Mais parce que, après que ce Saint-Office m'avait juridiquement intimé l'ordre d'abandonner absolument la fausse opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, que la terre n'est pas le centre et se meut, et la défense de tenir, de défendre et d'enseigner cette fausse doctrine d'aucune manière, de vive voix ou par écrit; et comme, après qu'il m'avait été notifié que cette doctrine est contraire à l'Écriture sainte, j'ai écrit et fait imprimer un livre dans lequel je traite cette doctrine déjà condamnée et j'apporte des arguments très efficaces en sa faveur, sans donner aucune solution, j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie par ce Saint-Office, à savoir : d'avoir tenu et cru que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre n'est pas le centre et se meut.

Voulant donc faire disparaître de l'esprit de vos Éminences et de tout chrétien ce véhément soupçon qui a été justement formé contre moi, j'abjure, je maudis et je déteste les susdites erreurs et hérésies, et généralement toute autre erreur quelconque et secte contraire à la sainte Église. Et je jure qu'à l'avenir je ne dirai plus et n'assurerai plus, de vive voix ni par écrit, aucune chose qui puisse donner de moi un tel soupçon; si je connais quelque hérétique ou quelqu'un qui soit suspect d'hérésie, je le dénoncerai à ce Saint-Office ou à l'Inquisiteur et à l'Ordinaire du lieu où je me trouverai. Je jure encore et je promets d'accomplir et d'observer entièrement toutes les pénitences qui m'ont été ou me seront imposées par ce Saint-Office.

Il signa ensuite de sa propre main : « Je, Galileo Galilei, ai abjuré comme ci-dessus. » Voir la formule en italien dans Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, t. I, Appendice, à partir de la 4e édition. On peut en lire aussi un texte latin dans Riccioli, *Almagestum novum*, Bologne, 1653, t. II, p. 497 sq.

IV. Fin de Galilée. — Galilée fut condamné à la prison. La peine fut commuée par le pape, le jour même de la condamnation. Au lieu de la prison du Saint-Office, on lui assigna pour demeure le palais du grand-duc de Toscane, ou plutôt la villa Médicis. Sur la demande de ses amis, il put même, quelques jours plus tard (la permission du pape est du 30 juin), prendre, le 6 juillet, le chemin de Sienne, où l'archevêque Piccolomini lui offrit une somptueuse hospitalité. C'était toujours l'exil. Le condamné avait la nostalgie des bords de l'Arno. Urbain VIII, averti de son désir, lui accorda (1er décembre 1633) l'autorisation de se retirer à sa villa d'Arcetri, près Florence, à la condition de n'y recevoir personne. Ses amis n'étaient pourtant pas exclus par cette défense. Et finalement on lui permit de se retirer à Florence. Il continua, tout aveugle qu'il était devenu, de s'occuper de questions mathématiques avec ses amis, le P. Castelli, Buonamici, Viviani, Torricelli, etc. En 1638, il publia son livre : *Dialoghi delle nuove scienze*, dédié au comte de Noailles. Mais ses jours étaient comptés. Le 8 janvier 1642, il s'éteignit, âgé de 77 ans, 10 mois et 20 jours, après avoir reçu, sur son lit de mort, la bénédiction du souverain pontife.

Son corps fut inhumé dans une chapelle attenant à la basilique de Santa-Croce. Ses amis auraient voulu lui dresser un monument dans l'église même. Urbain VIII s'y opposa, en disant : « Il ne serait pas d'un bon exemple que le grand-duc élevât un monument à un homme condamné par le Saint-Office pour une opinion si fausse et si erronée, qui a séduit tant d'intelligences et causé à la chrétienté un grand scandale. » Quatre vingt-douze ans plus tard, Rome finit par se relâcher de ses rigueurs. En 1734 (la déclaration du Saint-Office est du 16 juin), les cendres de Galilée furent transportées dans l'église Santa-Croce et déposées dans un tombeau élevé en son honneur avec cette inscription :

Galileus Galileis
Geometriae Astronomiae Philosophiae
Maximus restitutor
Nulli aetatis suae comparandus

On voudra lire les chapitres que nous avons publiés dans le *Dict. de théol. cath.* au mot *Galilée*, sur la *Portée dogmatique de la condamnation de Galilée*, sur la *Portée morale de la condamnation de Galilée*, sur les *Conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée*. Disons seulement ici que l'infaillibilité du pape n'est nullement engagée dans la condamnation du savant florentin par la Congrégation du Saint-Office. La sentence qui le frappait ne fut pourtant rapportée qu'en 1820. A cette date, Anfossi, maître du sacré palais, s'en autorisait encore pour refuser au chanoine Settele, professeur à la Sapience, l'*imprimatur* nécessaire à la publication de ses *Éléments d'optique et d'astronomie*. Celui-ci eut la bonne idée d'en appeler au pape, qui donna tort à Mgr Anfossi. Enfin, le 11 septembre 1822, la S. Congrégation de l'Inquisition décida que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre selon le système communément admis par les astronomes modernes, serait

permise à Rome. Pie VII approuva ce décret, le 25 septembre de la même année.

Vacandard, *La condamnation de Galilée*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, t. I, 4e édit.; art. *Galilée*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. VI, col. 1058-1094, avec documentation et références extrêmement riches.

E. VACANDARD.

GALL (*Gallus*). — Né en Irlande, au VIe siècle, Gall fut élevé au monastère de Bangor sous la direction de Colomban. Devenu moine, il suivit ce dernier jusqu'en Bourgogne et prit part à la fondation de Luxeuil. Lorsque arriva l'expulsion par le roi Thierry, à l'instigation de Brunehaut, Colomban, avec ses moines, dut aller à la recherche d'un autre asile. On s'arrêta quelque temps près du lac de Constance au bourg d'Arbon, et Gall retenu par la maladie ne put suivre ses frères qui gagnaient l'Italie pour fonder Bobbio. Après sa guérison, il alla dans un lieu écarté, où, des disciples étant venus se joindre à lui, il fonda un monastère qui plus tard devait recevoir son nom. Telle fut l'origine de la célèbre abbaye de Saint-Gall. Le saint homme y mourut dans un âge avancé le 16 octobre, vers 646. Les religieux, qui suivirent d'abord la règle de saint Colomban, adoptèrent ensuite la règle bénédictine.

J. BAUDOT.

GALLICAN (CHANT). — On désigne ainsi le chant qui fut en usage, à diverses époques, dans la liturgie des églises de France ou de pays avoisinants. Mais, ce terme ayant parfois été pris en des sens différents, il convient de préciser ici les grandes divisions qu'il a pu avoir, quant au temps.

I. — Le chant gallican antique fut celui qui a été en usage, avant l'époque carolingienne, dans les églises des Gaules et de la Germanie. Autant que nous en connaissons les coutumes lorsque la liturgie de ces églises se condensa, vers les Ve-VIe siècles, trois principales disciplines s'en partagèrent le répertoire. Au Midi, les églises de la Narbonnaise et sans doute de l'Aquitaine suivaient les usages de l'Espagne (voy. MOZARABE); au Sud-Est, la Provence et la Lyonnaise se rattachaient au répertoire lyonnais; les églises situées plus au Nord se réglaient sur le fameux sanctuaire de Saint-Martin de Tours.

Mais là, comme ailleurs, les barrières n'étaient pas étanches. Des infiltrations wisigothiques se font sentir jusqu'à Autun, et le célèbre psautier de l'évêque de Paris, saint Germain (VIe siècle), superbe manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, a d'étroits rapports avec le psautier mozarabe; les parties primitives de l'office de saint Denys furent empruntées à la liturgie d'Agaune en Valais; dans les églises avoisinant la Méditerranée, on chanta longtemps psaumes et antiennes alternativement en latin et en grec, et les manuscrits plus récents provenant de Narbonne, d'Arles, etc., offrent des textes spéciaux traduits des liturgies orientales, et dont sans doute le chant a été de même emprunté aux sources levantines.

Il semble toutefois que le fonds du répertoire gallican, à part ces particularités, ait suivi d'assez près celui de Milan et de Rome. Au moins, lorsqu'à la fin du VIIIe siècle et au IXe, le chant grégorien obtient force de loi dans le royaume de Pépin et de Charlemagne, presque rien de l'ancien répertoire gallican ne subsista, que des pièces très caractéristiques, qui, ou bien passèrent dans l'usage universel des églises latines, ou bien furent conservées par certaines particularités régionales ou locales (tels certains « propres ». Voy. GRÉGORIEN.

Ainsi, parmi les pièces de la première catégorie, le livre grégorien s'adjoignit alors les belles hymnes du vendredi saint en l'honneur de la sainte Croix, le *Vexilla regis* autrefois composé à Poitiers par saint Fortunat pour la reine sainte Radegonde, le *Pange lingua gloriosi lauream certaminis*, qui est sans doute de Mamert Claudien, évêque de Vienne en Dauphiné, et dont le chant simple a été adopté plus tard pour l'autre *Pange lingua*.

Parmi les secondes pièces, gardées ou reprises par des usages locaux, citons les très intéressantes et curieuses antiennes en l'honneur de saint Maurice et ses compagnons, qui furent bientôt adoptées pour célébrer d'autres groupes de martyrs des Gaules. Par exemple, la pièce suivante, qui était une antienne « avant l'Évangile » de la messe dans les rits gallicans primitifs, et qui l'est restée dans la liturgie ambrosienne de Milan, est devenue, lors de l'adoption du rit romain dans les pays francs, l'antienne à *Magnificat* — qui constitue le passage évangélique des vêpres — pour les premières vêpres de saint Savinien au propre de Sens, dans sa seconde partie pour la fête de saint Denys au propre de Paris, etc.; voici l'original de ce texte, où seuls les noms des saints changeaient suivant la destination et qui donne la plus juste idée de ce style gallican : A. *Insignes præconiis almæ tuæ nobilitati consonant voces collaudantes; verbo supplici prosequamur :* B. *Ave, inclyte Martyr, Angelorum consors, Apostolorum socius, Prophetarum concivis, et Martyrum cohæres : sancte N... cum sociis tuis, intercede pro nostra omniumque salute.* (On pourra en lire le chant, malgré quelques différences de texte, et quelques annotations qui ne figurent pas dans les originaux, dans les nouveaux propres grégoriens de Sens ou de Paris.)

De même origine encore est l'admirable chant d'invitation à la communion de Pâques, *Venite, populi, ad sacrum et immortale mysterium ...*, que le propre de Lyon a conservé et restauré, et que l'on pourra également lire dans les *Variæ Preces* de Solesmes. Ajoutons que ce chant a eu les honneurs, assez récents, d'une participation à l'office pontifical romain, lorsque Pie XI a voulu, à l'occasion du Congrès eucharistique de Rome (1922), réunir les diverses particularités des différentes liturgies anciennes des églises d'Occident.

Enfin, comme chant vocalisé, signalons la mélodie du cantique des Trois Jeunes Gens, dont les liturgies de ces époques lointaines faisaient un si grand usage, et après chaque verset ou chaque groupe de versets duquel, on reprenait en chœur l'*Hymnum dicite*. On trouvera aussi, dans le nouveau propre grégorien de Paris, pour diverses messes, l'un de ces versets, *Benedicite, sacerdotes*, avec le texte restitué et le chant restauré de ce bel exemple de la mélodie gallicane antique.

II. — On continua, au cours des âges, de désigner sous le nom de gallican tel ou tel usage, tel genre de chant particulièrement goûté dans nos églises, adopté en addition à la liturgie romaine et à son chant grégorien, que Pépin le Bref avait imposés par tous ses États. Ce fut le cas, principalement, des « proses » cadencées, imitées des chansons en dialectes romans, et qui prévalurent à partir du XIIe siècle environ, soumises à ce que l'on nommait alors les « manieries » ou « modes rythmiques ». La très fameuse prose *Lætabundus* de Noël (dont le texte original figure dans la nouvelle édition du propre de Paris), qui fut tant de fois imitée au cours du Moyen Age, appartient déjà à ce genre. Celui-ci fut bientôt et surtout caractérisé par le rythme ternaire, obtenu en allongeant la syllabe correspondant à l'accent métrique, à l'instar des hymnes ambrosiennes (voy. AMBROSIEN); ainsi en est-il de la célèbre prose écrite par Adam de Saint-Victor pour la fête de saint Denys :

1	2	3	1	2	3		1	2	3	1	2	3
Gau	de		pro	le,			Græ	ci	a,			
Dum	tri		um	phat			Gal	li	a			
Pa	tre		Di	o		ny		si	o.			

Ainsi encore du non moins célèbre *Mittit ad Virginem*, attribué à Abailard, et du *Veni sancte Spiritus* qui est d'Étienne Langton, longtemps chanoine de Paris avant de devenir archevêque de Cantorbéry. C'est le succès de ces additions « gallicanes » qui valut à cette dernière prose l'entrée des livres romains, lorsque le pape Innocent III, eut, au concile de Latran de 1215, approuvé cet ensemble de pièces.

Ces diverses proses, avec des mélodies très pures, et ce rythme populaire, restèrent des modèles goûtés. Malheureusement, à partir de la seconde moitié, environ, du XVII^e siècle, on composa à leur imitation une multitude de proses nouvelles, dont la plupart sont bien au-dessous des types qui leur avaient donné naissance. Quelques-unes, cependant, valent la peine d'être conservées : mais, à cause du mélange de tonalités ou de rythmes plus modernes qu'elles ont adopté, elles ne sont point toujours aptes à figurer dans le propre du Graduel; aussi, plusieurs diocèses, à juste raison, ont-ils placé ces proses en appendice, en les notant en notation de musique moderne, comme dans le manuel liturgique du diocèse de Metz. Ainsi, leur mélodie et leur rythme propres sont conservés, lorsqu'il n'y a pas possibilité de les écrire en notes grégoriennes. On pourra lire entre autres, dans le livre que je viens de citer, le chant ainsi noté de *Votis Pater annuit;* d'*Induant justitiam*; de *O filii* (quoique plus ancien de mélodie), etc.

III. — Enfin, le même vocable de gallican, ou, plus justement, de « néo-gallican », a été donné à ces liturgies particulières, et, par conséquent, aux chants qui les revêtent, que vit naître la fin du XVII^e siècle, que l'âge suivant développa, et dont l'ensemble est heureusement aboli. Ce fut l'origine de beaucoup de mélodies des propres diocésains, où, parfois, le genre grégorien fut conservé, qui donnèrent lieu aussi à quelques trouvailles heureuses, mais dont la plus grande partie sont franchement mauvaises. Quelques hymnes de ce nouveau fonds gallican ont de la beauté, et sont passées en de nombreux diocèses, comme *Cælo quos eadem* ou *Stupete gentes*, sur des paroles du génovéfain J.-B. Santeul, comme le très connu *Quam pulchre graditur*, un peu plus récent, etc.

Les ordinaires de la messe virent aussi éclore de nombreuses mélodies de style nouveau. Mais, à part les célèbres messes de Du Mont, composées dans le genre appelé alors « plain-chant musical », et qui ne sont nullement du chant grégorien (voy. Du Mont), on peut dire que les autres ne valent rien, sans en excepter la trop fameuse messe de l'abbé de Lully, fils du célèbre compositeur.

A. Gastoué.

GALLICANISME. — Le gallicanisme est un ensemble de pratiques et de doctrines touchant l'étendue du pouvoir spirituel du pape, spécialement répandues dans l'ancienne France et finalement abolies par le concile du Vatican. Ces pratiques et doctrines sont opposées, en des mesures diverses, à certaines prérogatives du pape vis-à-vis de l'Église universelle et de l'Église vis-à-vis de l'État : *Oppressio juridictionis ecclesiasticæ a laica et depressio auctoritatis romani Pontificis a clero gallicano*, comme a dit un théologien, le toulousain Antoine Charlas. Les doctrines sur la constitution du pouvoir spirituel (droit public interne de l'Église) portent ordinairement le nom de *gallicanisme ecclésiastique;* les théories sur les rapports des deux pouvoirs (droit public externe), celui de *gallicanisme politique*. D'un autre point de vue on distingue généralement, après Bossuet, le gallicanisme des évêques et celui des légistes ou parlementaires, auquel il faut rattacher le gallicanisme des rois de France.

I. Le gallicanisme doctrinal ou ecclésiastique. — Le pape Gélase rend à l'Église de France ce témoignage qu'elle n'est jamais tombée dans l'hérésie. De son temps les doctrines gallicanes ne s'étaient pas encore fait jour. On a vu en Hincmar de Reims, à l'occasion de ses démêlés avec le pape Nicolas I^er, le père du gallicanisme. On ne trouve pourtant pas chez lui une négation nette des prérogatives pontificales. Sa doctrine sur l'Église, sur son unité mystique dans l'administration des sacrements, et son unité extérieure assurée par la primauté de Pierre, est correcte. Il a toujours professé en théorie sa soumission au pape (concile de Douzy). Il paraît avoir admis la supériorité du pontife romain sur les conciles généraux *(De divortio Lotharii II)*; il écrivit même cette phrase que les gallicans eussent sûrement censurée : *(Sedes apostolica) a qua rivus religionis et ecclesiasticæ ordinationis, atque canonicæ judicationis profluxit.* Nous sommes donc loin de la *Déclaration* de 1682. Il a pourtant préludé à certaines mesures et thèses gallicanes, en ne permettant aux évêques les appels à Rome qu'avec licence du roi et du métropolitain, en propageant la formule d'obéissance au pape *secundum canones* (conciles de Troyes, de Douzy, de Ponthion). Quand on aura placé les canons au-dessus du pape, le gallicanisme doctrinal sera né. Hincmar dit au contraire : *Quatinus et apostolica Sedes proprium vigorem retineat et* A SE *concessa aliis jura non minuat (P. L.*, t. CXXVI, col. 638). Il n'est pas gallican.

Les siècles s'écoulent. Au XII^e et au XIII^e siècles, la France n'est pas encore un milieu favorable à l'éclosion d'une ecclésiologie gallicane. Saint Bernard et saint Thomas d'Aquin qui donnent le ton aux théologiens de leur temps, mettent l'Église entière aux pieds du pape. « Chaque évêque, écrit l'abbé de Clairvaux à son ancien disciple Eugène III, a un troupeau qui lui est particulièrement assigné *(De Consideratione*, c. VIII); pour vous, tous les troupeaux ensemble n'en font qu'un seul, qui vous est confié. » Ailleurs saint Bernard *(De erroribus Abælardi)* va jusqu'à professer l'infaillibilité pontificale : *Ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum.* Toute l'école lui fait écho : saint Thomas dans la *Somme*, saint Bonaventure dans son *Breviloquium*, Guillaume Durand dans son *Rationale divinorum officiorum.* L'Église de France, enfin, assemblée au concile œcuménique de Lyon (1274), adopte la profession de foi de l'empereur grec, Michel Paléologue, à savoir que « la sainte Église romaine a sur l'Église universelle une primauté *(principatum)* suprême et pleine... Si, au sujet de la foi, quelque problème est agité, il doit être défini par son jugement. Tout fidèle peut recourir à son tribunal. Elle a la plénitude du pouvoir, et appelle les autres églises au partage de sa sollicitude. » *De cujus plenitudine omnes accipiunt*, comme parle Guillaume Durand, *quos ipse (Summus Pontifex) vocat in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.*

Ce fut le grand schisme d'Occident qui détermina proprement l'éclosion du gallicanisme. Sans doute Marsile de Padoue (né en 1270) et Guillaume Ockam (mort en 1347), tous deux professeurs à l'Université de Paris, en mettant leur plume au service de Louis de Bavière, révolté contre le pape, jetèrent le trouble dans l'enseignement reçu touchant l'autorité pontificale. Et lorsque, en 1406, l'Université de Toulouse eut affirmé qu'il n'est jamais permis d'en appeler d'une sentence du pontife romain, les docteurs parisiens écrivirent, par manière de protestation : « Il s'en suivrait que dans aucun cas l'Église universelle ne serait supérieure au pape. Or il est néanmoins constant par les saintes Écritures que l'Église universelle ne peut pécher, ni errer dans la foi, que le pape a été institué pour l'Église et non l'Église pour le pape, et qu'enfin le pape, considéré comme tel, est membre de l'Église.

Par quelle raison donc la partie ne serait-elle pas soumise au tout ? » etc. Mais ces théories ne furent bien précisées que dans les fameux décrets des IVe et Ve sessions du concile de Constance (30 mars, 6 avril 1415) : « Le saint synode de Constance, formant un concile général légitimement établi dans le Saint-Esprit pour l'extirpation du schisme, l'union et la réforme de l'Église de Dieu en son chef et ses membres, pour la gloire de Dieu tout-puissant, afin de procurer plus facilement, plus sûrement et plus librement cette union et cette réforme de l'Église de Dieu, ordonne, définit et déclare ce qui suit : Il est lui-même légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, concile général représentant l'Église catholique et tenant immédiatement du Christ un pouvoir auquel tous, de quelque état ou dignité qu'ils soient, même papale, sont tenus en ce qui concerne la foi *(alias*, la fin) et l'extirpation du dit schisme et la réforme de l'Église en son chef et en ses membres. En outre, quiconque, de quelque condition, état, dignité qu'il soit, même papale, refusera avec obstination d'obéir aux mandats, statuts, ordres et préceptes de ce saint synode ou de tout autre concile général légitimement assemblé, fait ou à faire sur les matières susdites ou connexes, sera soumis, s'il ne se repent, à la pénitence qu'il mérite et puni comme il le faut, même en recourant au besoin aux autres moyens de droit. » A ne considérer ce décret que comme un expédient pour mettre fin au schisme, il faudrait encore en critiquer la formule; à plus forte raison si on la considère dans son sens absolu. Il paraît, du reste, que Pierre d'Ailly lui-même, dans l'automne de 1417, proposait la doctrine parisienne sur la supériorité du synode œcuménique comme une matière encore libre et soumise à une définition ultérieure de l'assemblée. Mais Gerson, au contraire, dès le 17 janvier 1417, la considérait comme définitivement réglée. Et dans les milieux ecclésiastiques français, ce fut l'opinion dominante.

La question fut reprise au concile de Trente. Mais, sur le désir du pape, on s'en tint à la profession de foi acceptée par les grecs au concile de Florence, sans plus de précision.

A l'occasion des démêlés de Louis XIV avec le pape Innocent XI, au sujet de la Régale, l'Assemblée du clergé de 1682, stimulée par Colbert, fut en quelque sorte forcée de proclamer la doctrine gallicane sur l'autorité du pontife romain. Bossuet, après son beau *Discours sur l'unité de l'Église*, dut prendre la plume pour essayer de maintenir l'unité doctrinale entre l'Église romaine et l'Église de France. S'il sut éviter un schisme, il ne put répudier le gallicanisme doctrinal. Des quatre articles de la *Déclaration du clergé de France* (19 mars 1682), le second et le quatrième sont nettement gallicans : « II. Que la plénitude de puissance que le Saint-Siège apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle que néanmoins les décrets du saint concile œcuménique de Constance, contenus dans les sessions IVe et Ve, approuvés (?) par le Saint-Siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Église et des pontifes romains et observés religieusement dans tous les temps (?) par l'Église gallicane, demeurent dans leur force et vertu; et que l'Église de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés ou qu'ils ne regardent que le temps du schisme. » « IV. Que, quoique le pape ait la part principale dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Églises et chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne... » Bossuet, personnellement, admettait que le siège pontifical ne pouvait faillir, mais non le pape lui-même : *Sedes, non sedens.* On sait qu'il défendit la *Déclaration* de 1682 par sa *Defensio Declarationis cleri gallicani*, mais que, harcelé par l'opposition, qu'il rencontra, il finit par déclarer : « Que les quatre articles aillent où ils voudront! » *Abeat quo libuerit Defensio Declarationis.*

Le gallicanisme doctrinal se transmit à travers les âges suivants. Et on en retrouve un écho, à la veille du concile du Vatican, dans l'ouvrage de Mgr Maret, évêque titulaire de Sura : *Du concile général et de la paix religieuse.* « Le pape, dit-il, est de droit divin le chef suprême de l'Église; les évêques, de droit divin, participent sous son autorité au gouvernement général de la société religieuse. *La souveraineté spirituelle est donc composée de deux éléments essentiels*, l'un *principal*, la papauté, l'autre subordonné, l'épiscopat. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est *nécessairement* aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. *Elle ne se trouve d'une manière absolument certaine que dans le concours et le concert du pape avec les évêques, des évêques avec le pape*, et la règle absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert de deux éléments de la souveraineté. » Voir au mot Conciles (concile du Vatican) comment cette doctrine fut condamnée; cf. art. *Gallicanisme*, dans *Diction. de théol. cathol.*, col. 1116-1117.

II. Gallicanisme politique. — Le gallicanisme des politiques est beaucoup plus ancien en France que celui des théologiens.

La personne et l'œuvre de Charlemagne ont engagé pour de longs siècles l'avenir de l'Église et de l'État. L'onction sainte, désormais facteur important de la transmission du pouvoir — *sacramentum*, dira-t-on parfois — fait du roi une personne sacrée et lui donne des droits indéterminés sur l'Église. Ce fait, encore mal étudié, a eu une influence profonde sur l'institution royale. La papauté a voulu par là donner à l'Église romaine un défenseur attitré. Elle n'a peut-être pas assez redouté de se donner un maître. Charlemagne était convaincu d'avoir reçu l'héritage des Césars. Dans ses actes officiels, il s'intitule : *Karolus, serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator, romanum gubernans imperium, et per misericordiam Dei rex Francorum.* Dans les lettres qu'on lui adresse il est, comparé à Titus « le très noble prince. » Il n'a pas l'air de s'apercevoir qu'il agit comme un héritier de la conception païenne de la souveraineté. Il se croit le continuateur des Constantin et des Théodose. Bref, il est « l'évêque du dehors ». Il veut « gouverner *en tout* les églises de Dieu et les protéger contre les méchants. » Il prétend « défendre par les armes partout *à l'extérieur* la sainte Église du Christ et fortifier *à l'intérieur* la connaissance de la foi catholique. » *Ep. Carol.*, x. La profondeur de son sens religieux lui fit éviter les empiétements scandaleux sur le domaine spirituel du pontife romain. Mais il a été en quelque sorte porté, par les idées courantes et par les services rendus, à identifier en sa personne l'idée de l'Église aussi bien que celle de l'Empire. C'est par là qu'il a réalisé un des caractères païens de la souveraineté, que nous retrouverons identique dans le « droit divin » des rois, c'est-à-dire dans la prétention du prince à être, en son territoire, le chef de la société politique et religieuse et à ne relever, dans l'exercice de ses fonctions, que de Dieu seul.

Les successeurs de Charlemagne suivirent plus ou moins régulièrement cette politique. A l'époque capétienne, la monarchie acquiert une conscience plus nette de ce qu'elle considère comme une de ses prérogatives,

Philippe-Auguste est le premier des Capétiens qui déclare nettement au souverain pontife qu'il entend être le maître unique dans les affaires de son royaume. Il réalise la théorie chère aux légistes, qui offre une adaptation nouvelle de l'idée impériale, et d'après laquelle « le roi de France est empereur dans son royaume. » Dans la question du schisme impérial, Philippe-Auguste garda toute son indépendance. A cette occasion, le roi et le pape firent des déclarations doctrinales qui marquent dans l'histoire du gallicanisme. Comme Innocent III intervenait, Philippe répliqua nettement qu' « en matière féodale, il n'a pas d'ordre à recevoir du Saint-Siège. Le pape n'a pas à se mêler des affaires qui s'agitent entre les rois. » Innocent rectifie aussitôt : « Si le pape n'a pas le droit d'intervenir en matière féodale, au moins sa juridiction s'impose-t-elle *ratione peccati.* » Distinction célèbre sur laquelle s'appuie toute la théorie du pouvoir indirect.

Sous Philippe le Bel, le gallicanisme politique franchit une étape décisive : la lutte avec Boniface VIII fait fleurir les principes depuis longtemps en germe; les légistes formulent la doctrine et la vulgarisent. Voir au mot Boniface VIII le conflit entre le pape et le roi de France. Le roi affirma solennellement en cette occasion son indépendance à l'égard de la papauté. En 1297, lorsque Boniface tenta de réconcilier les rois de France et d'Angleterre, Philippe fit répondre aux mandataires de la papauté : « que le gouvernement temporel de son royaume appartenait à lui seul, qu'il ne reconnaissait en cette matière aucun supérieur. » Et le roi de France est soutenu par ses légistes, les Jean de Paris, les Nogaret, les Pierre Flote, les Pierre Dubois dont les factums travaillent à l'envi à dégager la royauté capétienne de toute subordination théorique à l'égard de l'autorité romaine. Et ce n'est pas seulement à l'encontre du pape que la doctrine gallicane s'affirme : les pamphlets nés à cette époque s'en prennent à toute immunité, à toute juridiction temporelle ecclésiastique. Le plus célèbre commence par ces mots : *Antequam clerici essent, Rex Franciæ habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere.* Le *Dialogue entre un clerc et un chevalier*, auquel le *Songe du Vergier* empruntera beaucoup, bat en brèche l'immunité fiscale des ecclésiastiques, au nom des droits régaliens. Auprès de chaque officialité, le roi a son avocat, prêt à intervenir pour faire prévaloir l'exclusive compétence royale en matière temporelle et dans toutes les causes *réelles* de ses sujets : *Item certum est, notorium et indubitatum*, disent Nogaret et du Plaisians à Clément V, *quod de hereditatibus et juribus et rebus immobilibus ad jus temporale spectantibus... sive pertineant ad Ecclesias et ecclesiasticas personas, sive ad dominos temporales... cognitio pertinet ad curiam temporalem*, etc. Le prince ne laisse à l'Église que la connaissance des causes personnelles et criminelles de ses clercs, quitte à employer la saisie du temporel pour obtenir, même en ces matières, l'exécution de ses volontés.

Le recours de l'Église à la puissance séculière pour mettre fin au grand schisme détermina un développement du gallicanisme politique. En 1406, le procureur du roi, Jean Jouvenel, réclama pour son souverain, successeur de Charlemagne, le droit de convoquer un concile. En fait ce seront les princes séculiers qui feront aboutir le concile de Constance où le gallicanisme ecclésiastique triompha et dissiperont plus tard le conciliabule de Bâle. Le même Jean Jouvenel disait aussi : « L'Église a été mauvaisement gouvernée; nous sommes ci pour y remédier. » Quand les prélats français réunis à Bourges eurent adopté, en les modifiant, les remèdes proposés par le concile de Bâle et que le roi eut fait de leurs décisions une *Pragmatique sanction* (1438), les magistrats royaux assumèrent la charge de faire appliquer le traitement.

Le *Concordat de* 1516 (voir ce mot), entre François Ier et Léon X, eut la prétention d'abolir la *Pragmatique*, mais il assura au roi d'énormes prérogatives à l'égard de l'Église de France. Le roi, devenu « le plus riche dispensateur des rentes viagères qu'il y eût dans la chrétienté, » avait de quoi récompenser magnifiquement les serviteurs de la monarchie. Beaucoup, à commencer par le chancelier Antoine du Prat, négociateur du Concordat, mourront sous une mitre et pourvus *en commende* de plusieurs abbayes. C'est le temps où triomphe le gallicanisme royal, aidé du gallicanisme des légistes.

Le concile de Trente essaya bien de remettre de l'ordre dans les rapports légitimes entre l'Église et l'État, par la réforme qu'il voulut opérer *in capite et in membris*. Mais la réforme disciplinaire qu'il décréta ne devint jamais loi d'État en France. Les parlementaires s'y opposèrent obstinément.

Toute la substance du gallicanisme parlementaire a été condensée en 1594 dans un opuscule de Pierre Pithou, dédié au roi Henri IV : *Les libertés de l'Église gallicane*, commenté et appuyé de preuves aux XVIe et XVIIe siècles par Pierre Dupuy et Durand de Maillane. Pithou ne s'est pas contenté de ramasser en quatre-vingt-trois courtes propositions tout ce qui était qualifié chez nous de liberté, il l'a rattaché à deux principes : « Les particularitez de ces libertez pourront sembler infinies et néanmoins estant bien considérées se trouveront dépendre de deux maximes fort connexes que la France a toujours tenues pour certaines. La première est que les papes ne peuvent rien commander, ny ordonner, soit en général ou en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles es pays et terres de l'obéissance et souveraineté du Roy très chrétien; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les subjets du Roy, encore qu'ils fussent clercs, ne sont tenus de leur obéir pour ce regard. La seconde, qu'encore que le pape soit recogneu pour souverain es choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et règles des anciens conciles de l'Église receus en ce Royaume. *Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiæ gallicanæ.* »

On trouve un cas typique du gallicanisme royal dans une lettre de Louis XIII à son ambassadeur près le Saint-Siège (mars 1637) au sujet du P. Joseph, que le roi proposait pour la pourpre... « Et si après cela le pape continue à vous apporter les difficultés qu'il a faites, vous lui direz que je suis absolument résolu à ne point changer pour cela; et que c'est à moi à lui nommer les personnes et non pas à lui, qui les doit accepter lorsque leurs mœurs sont approuvées de tout le monde, et qu'ils ont le zèle et les sentiments qu'ils doivent avoir pour la religion catholique, apostolique et romaine; qu'on ne saurait accuser ledit Père de manquer de ces deux points, et par conséquent qu'il ne saurait avec justice me le dénier... Je prétends qu'ayant l'honneur d'être fils aîné de l'Église, je dois servir de règle au roi d'Espagne (qui proposait aussi un candidat) et non lui à moi. » Le projet n'aboutit pas; mais on voit que Louis XIII a vis-à-vis du pape le ton que prendra plus tard Louis XIV.

Vint l'affaire de la Régale. Et l'assemblée de 1682 posa des règles qui portaient la marque du gallicanisme politique aussi bien que celle du gallicanisme ecclésiastique : « Art. I. Que saint Pierre et ses successeurs vicaires de Jésus-Christ et que toute l'Église même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut — et non point sur les choses temporelles et civiles, Jésus-Christ nous apprenant lui-même que *son royaume n'est point*

de ce monde et en un autre endroit qu'*il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* .. Nous déclarons en conséquence que les Rois et Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement ni indirectement par l'autorité des chefs de l'Église; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou absous du serment de fidélité... Art. III. Qu'il faut régler l'usage de la puissance apostolique en suivant les canons faits par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect général de tout le monde; que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Église gallicane doivent avoir leur force et leur vertu, et que les usages de nos pères doivent demeurer inébranlables, » etc. Les successeurs de Louis XIV et leurs légistes maintinrent ces théories. Voir notamment Pierre Dupuy, *Traitez des droits et libertez de l'Église gallicane. Preuves des libertez*, 4 vol., in-fol., Paris, 1731.

Après la Révolution, le Concordat conclu entre Pie VII et Napoléon Bonaparte porta un coup mortel au gallicanisme tant politique qu'ecclésiastique. Mais quelques-uns des *Articles organiques*, par le moyen desquels Bonaparte fit accepter aux Chambres françaises son œuvre concordataire, donnèrent un regain aux théories gallicanes. On en vit l'application partielle jusque sous le règne de Napoléon III. Pie IX les condamna par l'encyclique *Quanta Cura* et le *Syllabus*; cf. notamment les propositions 19, 20, 24-27, du *Syllabus*. Deux pratiques très usitées en France ont été spécialement réprouvées par les papes : l'appel comme d'abus, et le *placet* requis pour donner aux actes apostoliques et aux décrets des Congrégations romaines, non seulement valeur légale (au for civil), mais valeur obligatoire (au for de la conscience et au for externe de l'Église gallicane). Le *Syllabus* rattache l'appel comme d'abus et l'*exsequatur (placet)* à une doctrine sur la prérogative du pouvoir séculier en tant que tel (abstraction faite de la qualité de protecteur de l'Église que peut revendiquer un prince chrétien), et il frappe à la fois (n° 41) la doctrine et la pratique. La condamnation spéciale du droit de *placet* a une portée beaucoup plus générale. Elle avait été déjà mentionnée dans la bulle *In cœna Domini* (art. 10) de Jules II (1510); le concile du Vatican l'a renouvelée en des termes qui ne laisseraient aux gallicans, s'il en était encore, aucune échappatoire (*Constitut. de Ecclesia Christi*, cap. III) : « Nous condamnons et réprouvons la théorie de quiconque affirme pouvoir licitement interrompre la communication entre le chef suprême de l'Église, les pasteurs et les troupeaux, ou la fait dépendre du pouvoir civil, prétendant enlever aux Actes du Siège apostolique ou (de ceux qui agissent) par son autorité pour le gouvernement de l'Église toute force ou toute valeur s'ils n'ont pas été confirmés par le *placet* de la puissance séculière. »

Pierre Dupuy, *ouv. cité* dans le texte. En 1771, Durand de Maillane a complété l'œuvre de Dupuy : *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, 5 vol., in-4°, Lyon; Charles Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée du clergé de France de 1682*, Paris, 1869. Cf. art. *Gallicanisme* par Dubruel et Arquillière, dans *Dict. apolog. de la foi cath.*, et par Dubruel, dans *Dict. de théol. cath.*

E. Vacandard.

GALMIER (*Baldomerus*). — Appelé parfois Baldomer, à cause du latin, mais plus communément Galmier, il était natif du Forez et vint séjourner à Lyon où il vécut de son travail de serrurier. Animé du désir de plaire à Dieu, prompt à soulager les pauvres jusqu'à sacrifier pour eux ses propres outils, il attira l'attention de l'évêque Vivence, qui l'ordonna sous-diacre. Ce fut une épreuve pour l'humilité de Galmier, qui ne voulut jamais monter plus haut dans les ordres. Il mourut saintement et le diocèse de Lyon célèbre sa fête le 27 février. Une ville du Forez porte son nom.

J. Baudot.

GAMBETTA Léon, avocat et homme d'État, né à Cahors en 1838, mort (tragiquement?) à Ville-d'Avray en 1882. Il était fils d'un épicier d'origine gênoise. Élu, en 1869, député à Paris et à Marseille sur un programme radical, il fait partie, après le 4 septembre 1870, du gouvernement de la Défense nationale, et se montre ardent patriote. Il fonde, en 1871, le journal *La République française*, contribue à faire voter la constitution de 1875, et, au 16 mai 1877, après la dissolution de la Chambre, il s'écrie à Lille : « Quand la France aura fait entendre sa voix souveraine, il faudra se soumettre ou se démettre. » Le maréchal de Mac-Mahon commence par se soumettre, en formant le cabinet Dufaure (1877); puis il se démet (1879). Gambetta, qui depuis plusieurs années se vante de sa « politique des résultats », est alors le chef du parti « opportuniste ». Plusieurs fois président de la Chambre ou du Conseil, il est renversé du pouvoir, en 1882, pour avoir voulu établir un gouvernement assez fort pour ne pas être asservi aux influences parlementaires. La même année, on lui fait des funérailles nationales.

C'est le 3 mai 1877, devant la Chambre, que, dénonçant les « menées ultramontaines », Gambetta s'écriait : « Je ne fais que traduire le sentiment intime du peuple de France en disant du cléricalisme ce qu'en disait un jour mon ami Peyrat : *Le cléricalisme, voilà l'ennemi !* » C'était le signal de la guerre religieuse qu'on préparait depuis 1871. Le sénateur Peyrat avait dit et écrit : *Le catholicisme, c'est là l'ennemi !* Mais, en bon « opportuniste », Gambetta éprouvait le besoin de ne pas s'en prendre trop ouvertement à la religion catholique elle-même : tartuffe, lui aussi!

Avant 1877, Gambetta avait fait des avances à Bismarck, « avances, écrit Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique*, Paris, 1925, p. 226, qui furent si courageusement réprouvées et, plus tard, divulguées par Mme Juliette Adam; avances que M. Léon Daudet a eu le grand mérite de flétrir devant la Chambre. » Gambetta avait « *joué* de son irréligion près de Bismarck, quand celui-ci entreprit la lutte contre l'Église catholique. » C'est que Bismarck inspirait certaines feuilles radicales de chez nous et recommandait à ses agents qu'on leur fît exploiter « l'épouvantail radical ». Cf. Dudon, *Les Études*, 5 octobre 1924.

J. Bricout.

GARCIA MORENO Gabriel, né à Guayaquil le 24 décembre 1821 (le centenaire de sa naissance vient d'être célébré solennellement. Voir Équateur), exerça la profession d'avocat. Il prit une part très active aux luttes engagées contre les sectaires qui tyrannisaient et ruinaient son pays. Exilé, il choisit Paris pour le lieu de sa retraite et y passa deux années entières. Seul le Paris des études et de la prière l'intéressait. « Il consacrait, écrit François Veuillot, seize heures par jour au travail. Il dévorait les sciences et toutes les connaissances utiles à l'homme d'État, surtout à l'homme d'État chrétien. Parmi ces connaissances, il mettait au premier rang l'histoire de l'Église. Il lut, trois fois de suite, en prenant des notes, les 29 volumes in-folio de Rohrbacher, dont la publication venait de s'achever. » Une amnistie générale ayant été décrétée, Garcia Moreno rentre à Quito. Nommé recteur de l'Université de cette ville, il redevient le chef de l'opposition et triomphe de Franco et de ses alliés péruviens. Plusieurs fois il est élu président de la république. Il favorise la religion de tout son pouvoir, mais aussi il développe l'instruction, la science, le

commerce, l'industrie et assure le bon ordre civil, la paix fière et honorée.

« Au mois de mai 1875, écrit encore François Veuillot, il était réélu sans concurrent. C'était la consécration de sa politique. Hélas ! en même temps c'était son arrêt de mort. Ses ennemis n'avaient pu le vaincre, ils résolurent de le tuer. » Le 6 août, fête de la Transfiguration de Notre-Seigneur et premier vendredi du mois, il avait communié à la messe de six heures. A une heure, tandis qu'il était entré dans la cathédrale pour adorer le Saint-Sacrement, « un inconnu vint le prévenir qu'on l'attendait pour une affaire urgente. C'était un des conjurés. A peine hors de l'église, un coup de couteau dans l'épaule abattit le chef de l'État... « Meurs, bourreau de la liberté, hurlait Rayo, le chef des bandits. — Dieu ne meurt pas, » répondit la voix presque éteinte de Garcia Moreno. Ce fut son dernier mot. Un quart d'heure après, transporté dans l'église et sanctifié d'une suprême absolution, le martyr expirait, en répondant du regard à la question d'un prêtre, qu'il pardonnait à ses meurtriers. » On lui fit des funérailles nationales...

Garcia Moreno, comme le rappelait Benoît XV à l'occasion de son centenaire, est le premier chef d'État qui consacra publiquement (1873) sa nation au Cœur de Jésus.

Berthe, *Garcia Moreno*, 2 vol., Paris, 1888; Mgr Baudrillart, *Éloge de Garcia Moreno*, Paris, 1922; François Veuillot, *Garcia Moreno*, Paris, 1922.

J. Bricout.

GARIBALDI Giuseppe naquit à Nice en 1807. Affilié aux sociétés secrètes et compromis dans divers complots, ou encore poussé par son ardente ambition, il se réfugiait en France, se mettait successivement au service du bey de Tunis, de la république de l'Uruguay, du gouvernement provisoire de Milan, de la république romaine, du Pérou, etc. En 1848 et en 1859, il guerroie contre l'Autriche. En 1860, il proteste violemment contre l'annexion de Nice et de la Savoie à la France. La même année, il se fait proclamer dictateur de la Sicile, qu'il a enlevée au roi de Naples; mais les Deux-Siciles sont bientôt réunies au royaume d'Italie sous le sceptre de Victor-Emmanuel II. En 1865, il était délu député de Naples et grand maître de la franc-maçonnerie italienne. Puis, il se fait battre par les Autrichiens, et, à Mentana (3 novembre 1867), par les troupes pontificales que renforce le corps expéditionnaire français. A l'époque du plébiscite, en mai 1870, il attaque violemment le gouvernement français. L'insurrection du 4 septembre le décide à offrir ses services à Gambetta, qui lui fait octroyer le titre de général. « Sur 12 000 garibaldiens, a écrit le général Cremer, un ami des hommes du 4 septembre, 2 000 étaient des soldats. Le reste était un ramassis de misérables qui disparurent au premier coup de feu. » Nommé illégalement député à l'Assemblée nationale, il y reçoit l'accueil qu'il méritait et démissionne. Retiré à Caprera (île de la Méditerranée, au nord-est de la Sardaigne), il allait bientôt se rallier à Victor-Emmanuel : celui-ci, en prenant Rome au pape, était, disait Garibaldi, « rentré dans la voie de la moralité, de la liberté et du bien public. » Aussi le révolutionnaire acceptait-il du roi une pension viagère de 50 000 francs et un million de capital. Il mourut à Caprera en 1882. Cf. J. Mantenay, art. *Garibaldi*, dans le *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. II, col. 273-276.

J. Bricout.

GARICOITS Michel. — Né à Ibarre, dans la Basse-Navarre, le 15 avril 1797, il eut plus d'un trait de ressemblance avec saint Vincent de Paul, pour lequel il avait une tendre dévotion. Pauvre berger, désireux d'être prêtre, les ressources matérielles lui manquaient. « Dieu y pourvoira ! » dit la bonne grand'mère. Et Michel, successivement au service du curé de Saint-Palais, puis de l'évêque de Bayonne, surveillant au petit séminaire de Laressore, reçut enfin la prêtrise des mains de Mgr d'Astros, le 20 décembre 1823. D'abord vicaire, il remplit ensuite les fonctions de professeur, d'économe, de supérieur au grand séminaire, alors à Bétharram; son activité suffit à tout, il acquiert la réputation de prédicateur, d'excellent directeur des consciences. Lorsque le séminaire se trouve transféré à Bayonne, M. Garicoïts, resté seul dans sa maison, conçoit le projet de fonder des « missionnaires diocésains » sous le titre de Prêtres du Sacré-Cœur : lui-même rédige des constitutions, qui serviront de modèle à la Société des Pères de Notre-Dame de Garaison, et dans le même temps, de 1832 à 1841, il restaure l'ancien sanctuaire de Notre-Dame de Bétharram, y érige un chemin de croix artistique, organise un pèlerinage qui eut sa célébrité avant les apparitions de Lourdes. Il ouvre une école et un orphelinat industriel, il groupe des frères instituteurs dont l'institut n'a pu se développer dans la suite. Vers 1850, l'archevêque de Buenos-Ayres lui demande de ses prêtres pour évangéliser les émigrés basques et béarnais de son diocèse, et ainsi le P. Garicoïts est amené à fonder un collège à Buenos-Ayres, une mission et une école à Montevideo. Le saint homme se donne tout entier à sa triple besogne de fondateur : il gouverne, il instruit, il forme les nouvelles recrues; entre temps, il dirige les Filles de la Croix d'Igon, et au milieu de tous ces travaux, c'est le prêtre le plus austère, le plus humble, le plus tendre devant les épreuves et les difficultés. Avec cela, il est d'une soumission absolue vis-à-vis de son évêque, dont il se dit le « simple commis », prêt à tout sacrifier au moindre signe. Au retour d'une visite aux religieuses d'Igon, il avait donné des ordres pour la réception de l'évêque à Bétharram quand, durant la nuit, il fut pris d'une horrible crise de toux : le lendemain matin (14 mai 1863) il expirait après avoir reçu les derniers sacrements. C'était le jour de l'Ascension. En cette même fête et presque au centenaire de son ordination sacerdotale, il a été béatifié par Pie XI, le 15 mai 1923.

J. Baudot.

GASTON. — Voir Vaast.

GARRIGOU-LAGRANGE, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, né en 1877, à Auch. Professeur de théologie au scolasticat de Kain (Belgique), puis au Collège international Angélique, Rome, couvent des dominicains. Parmi ses principaux ouvrages, il faut citer : *Le sens commun*; *La Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*; *De revelatione*; et surtout *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1919, comme aussi *Perfection chrétienne et Contemplation selon saint Thomas et saint Jean de la Croix*, 2 vol. in-8°, Saint-Maximin (Var), 1923.

J. Bricout.

GARRIGUET Louis, né en 1859, au Nayrac (Aveyron), professeur de théologie aux grands séminaires de Nantes et de Lyon, supérieur des grands séminaires d'Avignon et de La Rochelle, aumônier du lycée Rollin à Paris. Ses ouvrages sur les principales dévotions catholiques (le Sacré-Cœur, la Vierge Marie, Saint Joseph, les âmes du purgatoire) et sur les questions sociales sont justement appréciés pour leur richesse de doctrine et leur précision. Trois surtout d'entre eux sont à mentionner : *Le Sacré-Cœur de Jésus*, exposé historique et dogmatique de la dévotion au Sacré-Cœur, Paris, 1920; *Question sociale et écoles sociales*, 13e édit., Paris, 1922; *Manuel de sociologie et d'économie sociale*, Paris, 1924.

J. Bricout.

GASPARRI Pierre est né à Visso, diocèse de Norcia, en Italie, le 5 mai 1852. Il fit de brillantes

études au séminaire de Népi et au Séminaire Romain, fut reçu docteur en philosophie, en théologie et en droit canonique, et devint secrétaire du cardinal Martel. Après avoir enseigné pendant plusieurs années la théologie sacramentaire au Séminaire Romain, et le droit canonique au collège de la Propagande, il fut désigné en 1880 pour venir à Paris occuper la chaire de droit canonique de l'Institut catholique. Travailleur acharné, il publia pendant son séjour en France (de 1880 à 1898) plusieurs traités fort appréciés sur le droit canonique, *De sanctissima Eucharistia*, 2 vol., *De sacra Ordinatione*, 2 vol., *De Matrimonio*, 2 vol. Dans ses moments libres, il s'intéressait au sort des Italiens et fut le promoteur de l'Œuvre catholique des Italiens à Paris. Prélat de Sa Sainteté, le 13 avril 1894, il fut nommé, en 1898, archevêque titulaire de Césarée de Palestine, et délégué apostolique pour le Pérou, l'Équateur et la Bolivie. Il reçut la consécration épiscopale, le 6 mars 1898, dans la chapelle des Carmes, des mains du cardinal Richard. Après trois années passées dans l'Amérique latine, il revint à Rome en 1901, comme secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Lorsque, en 1904, Pie X eut décidé la codification du droit canonique, il fut choisi comme secrétaire de la Commission cardinalice instituée à cet effet, et président de la *Consulta* des consulteurs. Il en fut vraiment l'âme, et comme la cheville ouvrière de cette grande œuvre. Créé cardinal-prêtre le 16 décembre 1907, il continua d'y travailler avec une ardeur inlassable jusqu'à son achèvement en 1917. Voir notre article DROIT CANONIQUE, t. II, col. 943. Dans l'intervalle, le 13 octobre 1914, il avait été nommé secrétaire d'État par Benoît XV; à la mort de Benoît XV, Pie XI lui manifesta la même confiance, et le maintint à son poste (6 février 1922).

F. CIMETIER.

GASTOUÉ (Amédée), né à Paris en 1873. S'est fait connaître principalement comme spécialiste du chant grégorien et de la musique ancienne et populaire, ainsi que comme compositeur de musique religieuse.

M. A. Gastoué est professeur de chant grégorien à la « Schola Cantorum », à Paris, depuis la fondation de cette école (voy. ÉCOLES) où il est, de plus, inspecteur des études, et professa longtemps la même matière à l'Institut Catholique. En 1905, Pie X le nomma à la Commission Pontificale chargée de la publication des livres liturgiques grégoriens de l'Édition Vaticane, où il resta longtemps collaborateur de dom J. Pothier (voy. ce nom et GRÉGORIEN). En plus des nombreuses rééditions de pièces grégoriennes ou du Moyen Age qu'il a données, M. A. Gastoué est encore l'auteur ou le correcteur du chant de plusieurs Propres, tels que ceux des diocèses de Paris, Saint-Brieuc, Carcassonne, Rodez, Agen, Aix, Amiens, Évreux, des PP. Capucins, Eudistes, etc. Parmi ses principaux ouvrages, on peut citer : le *Cours théorique et pratique de chant grégorien;* les *Origines du chant romain*, couronné en 1907 par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; l'histoire et description du Graduel et de l'Antiphonaire romains, et celle du chant liturgique à Paris; le *Cantique populaire en France*, couronné en 1925, par l'Académie Française; les *Primitifs de la musique française*, etc. M. A. Gastoué collabore aussi au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, au *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* de Mgr Baudrillart, et au présent *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. Enfin, comme compositions, les œuvres de M. A Gastoué les plus appréciées sont ses divers fascicules de *Cantiques* populaires, la petite messe *Ave verum* à 3 voix, la *Missa Paschalis* à 4 et 5 voix, et celle à deux chœurs en l'honneur de sainte Jeanne d'Arc; diverses pièces d'orgue; une *Jeanne d'Arc* pour récitant, soli, chœurs et orchestre, et une suite d'orchestre pour *Clotilde* (légende historique de L. Bérenger), etc.

J. BRICOUT.

GATIEN (*Gatianus*). — Un des missionnaires envoyés de Rome en Gaule avec saint Denis, il prêcha à Tours où il établit son siège épiscopal après avoir converti un bon nombre d'idolâtres. Pour les soustraire au danger de la persécution, il les réunissait dans des lieux souterrains. Son ministère dura environ cinquante ans et il mourut à la fin du IIIe siècle. Sur son tombeau, où furent opérés des miracles, saint Martin, son illustre successeur, venait souvent prier. Après diverses translations, notamment lors des invasions normandes, ses reliques furent ramenées à Tours, mais les calvinistes les brûlèrent en 1562. Patron de la cathédrale de Tours, saint Gatien a sa fête principale le 18 décembre.

J. BAUDOT.

GAUDEAU Marie-Bernard, né à Bourges en 1854, mort à Paris en 1925; professeur d'histoire de la philosophie à l'Institut catholique de Toulouse (1892-1894), puis de théologie dogmatique à l'Université grégorienne (1894-1895) et à l'Institut catholique de Paris (1896-1899); chargé d'un cours d'apologétique à ce dernier institut, tous les deux ans, de 1905 à 1919; prédicateur et conférencier; fondateur, en 1908, et directeur de la revue *La foi catholique*, où il a publié d'innombrables études. Parmi ses publications, il faut mentionner *Les prêcheurs burlesques en Espagne* (1891), *Libellus fidei* (1898), *Le besoin de croire et le besoin de savoir* (1899), *L'Église et l'État laïque* (1905), *Commentaire de la lettre* (de Pie X) *sur le Sillon* (1911), *Le péril intérieur de l'Église* (1914), la collection *Guerre et doctrine* (1914-1920), *Laïcité c'est la guerre à Dieu* (1920). A supposer même que l'on ait parfois contesté avec raison l'opportunité de ses revendications pratiques, on n'a jamais, du moins, pu mettre en doute la fermeté ou la sûreté de sa doctrine : il compta parmi les plus vigoureux adversaires du kantisme, du démocratisme et du laïcisme Le chanoine Gaudeau fit partie pendant plusieurs années de la Compagnie de Jésus.

J. BRICOUT

GAUDENS (*Gaudens*, ou *Gaudentius*). — Une tradition du pays de Toulouse fait de ce saint personnage un jeune berger qui fut mis à mort avec quelques compagnons. La difficulté qui porte sur l'époque et les circonstances est loin d'être éclaircie. Il en est qui placent ce martyr au Ve siècle et en font une victime des Visigoths dans le pays de Comminges : instruit par sa mère et prémuni contre l'hérésie arienne, il aurait confessé hautement la divinité de Jésus-Christ devant les tribunaux. D'autres auteurs disent qu'il fut mis à mort avec des compagnons dans les Pyrénées par les Sarrasins et cela seulement au VIIIe siècle. Les Bollandistes, au 30 août et au 30 septembre, demandent quelque chose de plus précis que les indications de Du Saussay et de Chatelain dans leurs martyrologes. En tout cas, ce martyr a donné son nom à la ville de Saint-Gaudens (à Oléron, on dit *Goins*; à Castres, *Gauzeins*).

J. BAUDOT.

GAULE CHRÉTIENNE (ORIGINES DE LA). — 1. Il est probable que la ville de Marseille s'ouvrit de bonne heure à la prédication chrétienne. Que, dans ce grand port, si fréquenté des Grecs d'Asie Mineure et des Syriens, il y ait eu, dès les premiers temps du christianisme, je dirais dès le temps des apôtres (on parle même d'un disciple de saint Paul à Narbonne), un petit noyau de fidèles, c'est ce qui est, en soi, très vraisemblable. S'il ne paraît pas possible d'accepter, comme ayant une valeur traditionnelle, les légendes relatives à sainte Madeleine, à Lazare et à d'autres personnages qui auraient émigré de Palestine en Pro-

vence, — pas plus que la légende qui fait de saint Denys l'Aréopagite le premier évêque de Paris, — personne ne conteste que ce soit par Marseille que l'Évangile a pu et dû s'introduire dans les Gaules. « On peut soupçonner, écrit Mgr Duchesne, que Marseille fut pour la Provence ce que Lyon fut pour l'ancienne Gaule celtique, une église mère, un foyer de rayonnement chrétien. Au milieu du IIe siècle, il y avait à Lyon et à Vienne un assez grand nombre de chrétiens, qui paraissent avoir formé d'abord une seule et même Église. L'évêque Pothin et le prêtre Irénée présidaient à la petite communauté. La région maritime nous offre deux monuments qui semblent bien remonter à des temps tout aussi anciens, une inscription actuellement conservée à Marseille, et un sarcophage trouvé à la Gaiole, dans les limites du territoire d'Aix. »

2. La chrétienté de Lyon, qui comptait un certain nombre d'asiates et de phrygiens, mais qui comprenait un élément indigène, voire des notabilités, comme Vettius Epagathus et le médecin Alexandre, fut bientôt assez compacte pour attirer sur elle la vindicte païenne. En l'été de 177, un vent d'hostilité violente souffla contre les disciples du Christ, à quelque classe sociale qu'ils appartinssent. Les bains, les édifices publics leur furent interdits ; on les huait, on leur jetait des pierres. Cela devait finir par des arrestations en plein forum, à Fourvières. Les magistrats municipaux procédèrent à des interrogatoires. « Nous sommes chrétiens, » répondirent les inculpés. Ils encouraient la peine de mort. Mais en l'absence du légat de Lyonnaise les procédures ne pouvaient aboutir à aucune sentence. On soumit du moins les accusés à la question, eux et leurs esclaves, dont quelques-uns étaient païens. La plupart des chrétiens résistèrent; il y eut des défaillances, une dizaine environ. Mais ce qui fut particulièrement grave, c'est que les esclaves païens n'hésitèrent pas à attester que leurs maîtres étaient coupables d'infanticides et de scènes de débauche. Les confesseurs furent jetés dans d'horribles cachots, sans soins ni nourriture. Leurs frères demeurés libres s'efforçaient, en bravant mille dangers, de leur porter secours. Plusieurs moururent en prison, notamment l'évêque Pothin. Les apostats n'avaient pas été séparés des autres. Touchés par la charité que leur témoignaient les confesseurs et réconfortés par leur exemple, ils revinrent presque tous sur leur faiblesse et professèrent de nouveau la foi.

Au retour du légat, quelques sentences furent prononcées. Sanctus, « le diacre de Vienne »(sans doute le chef du groupe chrétien de cette ville); Maturus, néophyte d'un courage extraordinaire; une esclave, Blandine, assez frêle de corps; un asiate, Attale de Pergame, l'une des colonnes de l'Église lyonnaise, furent condamnés aux bêtes et envoyés à l'amphithéâtre. Sanctus et Maturus, brûlés d'abord sur la chaise de fer rougie, puis dévorés par les animaux féroces, conquirent les premiers les palmes du martyre. Ce jour-là les bêtes ne voulurent pas de Blandine; elle fut reconduite en prison, avec Attale, que l'on découvrit être un citoyen romain. Le légat alors jugea bon de consulter l'empereur. Marc-Aurèle répondit froidement : « Qu'on décapite ceux qui s'avoueront chrétiens et qu'on acquitte les autres. » C'était le moment de l'année où de toutes les cités de la Gaule on affluait à Lyon pour les fêtes célébrées à « l'autel de Rome et d'Auguste », au confluent de la Saône et du Rhône. Des jeux d'amphithéâtre figuraient toujours parmi les réjouissances officielles. Le légat fit décapiter ceux des chrétiens qui avaient le titre de citoyens romains. Il en restait assez pour les bêtes féroces. Attale, en dépit de sa qualité, leur fut adjugé. Il passa à la première représentation en compagnie du médecin Alexandre. D'autres suivirent. Parmi les derniers, restait Blandine, qui avait déclaré : « Je suis chrétienne et on ne fait point de mal parmi nous. » Restait aussi le jeune Ponticus, qui n'avait pas seize ans. Blandine l'encourageait à mourir. On s'acharna contre elle. Elle supporta les verges, la brûlante chaise de fer, l'empaquetage dans un filet, les coups de corne du taureau qui la projetaient en l'air. Finalement ses bourreaux la décapitèrent. « Jamais une personne de son sexe n'a enduré tant de supplices », disaient les spectateurs. Et dix-sept siècles plus tard, Renan commentera la leçon : « La servante Blandine, écrira-t-il, montra qu'une révolution était accomplie. La vraie émancipation de l'esclave, l'émancipation par l'héroïsme, fut en grande partie son ouvrage. » Après six jours d'exhibitions et d'outrages, on brûla tous les corps des victimes, et le Rhône en charria les cendres; on croyait être sûr, ainsi, qu'ils ne ressusciteraient pas.

L'Église de Lyon se para, comme d'une gloire, de ces sanglants souvenirs. On en consigna le récit dans une lettre qui fut adressée aux frères d'Asie et de Phrygie au nom des « serviteurs du Christ en résidence à Vienne et à Lyon. »

Cette pièce contenait plusieurs lettres adressées aussi par les confesseurs aux frères d'Asie et de Phrygie; une autre destinée à l'évêque de Rome, Éleuthère, lui fut portée par le prêtre Irénée; le salut final était ainsi conçu : « Salut, en Dieu, de nouveau, et toujours, père Éleuthère. Nous avons prié Irénée, notre frère et compagnon, de vous porter ces lettres, et nous vous le recommandons comme un homme plein de zèle pour la cause du Christ. Si nous pensions que le rang ajoute au mérite de quelqu'un, nous vous l'aurions présenté d'abord comme prêtre de l'Église. »

Cette commission avait momentanément éloigné Irénée. Après la catastrophe, il lui incomba comme évêque de rallier les débris de la chrétienté lyonnaise. Dans la paix qui suivit la persécution de Marc-Aurèle, il dut se consacrer d'abord à ses travaux de pasteur et de missionnaire. Les hérésies naissantes, le montanisme et la gnose, ne le laissèrent pas indifférent. Irénée entreprit ces hérétiques, avec bien d'autres, dans un grand ouvrage dont il nous est parvenu de notables fragments grecs et une verson latine au complet. Sa « Réfutation de la fausse Science » vit le jour vers l'année 185.

Grâce à lui, nous savons comment la tradition de l'Église lyonnaise se rattache aux apôtres. Voici surgir derrière sa chaire d'évêque-docteur en une ligne ininterrompue saint Polycarpe, et puis saint Jean, et puis le Seigneur. Chaîne visible, chaîne solide; il est, lui Irénée, le quatrième chaînon. « Je n'étais encore qu'un enfant, écrit-il, mais je me souviens des choses d'alors, mieux que de ce qui est arrivé depuis. Je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe (de Smyrne) s'asseyait pour parler, sa démarche, sa façon de vivre, sa physionomie. Je pourrais répéter les discours qu'il adressait au peuple, comment il racontait sa familiarité avec saint Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il évoquait leurs paroles. Les détails sur le Seigneur, sur ses miracles, sur sa doctrine, qu'il avait appris de ceux qui avaient vu le Verbe de vie, comme il les rappelait, et comme tout cela s'accordait avec les Écritures! »

Nous voyons aussi l'Église de Lyon en relations avec le pape Éleuthère. Irénée dira dans quelles conditions ces rapports existent. Ce héraut de la tradition orientale paracheva l'hommage qu'un autre Asiate, saint Ignace d'Antioche, avait quatre-vingts ans plus tôt, rendu à l'Église romaine. « La foi, seule vraie et vivifiante, explique-t-il, est la propriété exclusive des Églises qui remontent jusqu'aux apôtres, les *ecclesiæ principales*. Mais comme il serait trop long de donner la succession des évêques de toutes les Églises, nous

ne nous occuperons que de la plus grande et de la plus ancienne, connue de tous, de l'Église fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul. C'est avec cette Église, en raison de sa prééminence supérieure (*potentior principalitas*), que doit être d'accord toute Église. » Bossuet ne s'exprimera pas mieux dans son *Discours sur l'unité de l'Église*.

3. L'église de Lyon est donc dans tout son éclat vers la fin du IIe siècle. On voudrait connaître aussi bien les origines des autres églises des Gaules. Deux évêchés revendiquent une antiquité plus haute encore : Arles et Saintes. Il est certain qu'au milieu du Ve siècle dix-neuf évêques de la province d'Arles réputaient comme un fait de notoriété publique l'envoi de l'évêque Trophime aux Arlésiens par saint Pierre lui-même. Et l'Église de Rome atteste le même fait sous une forme non moins ferme; elle ajoute que Trophime fut ainsi le premier apôtre des Gaules. Quant à Saintes, on connaît le nom de son premier évêque Eutrope. Reste à dater son épiscopat. S'il fallait ajouter foi à ce que dit Grégoire de Tours, il est vrai avec un *fertur*, « on rapporte » (*Glor. Martyrum*, c. LV), Eutrope aurait été ordonné et envoyé en Gaule par saint Clément de Rome. Saintes est la seule église pour laquelle Grégoire revendique une antiquité aussi démesurée. Lui-même, à la vérité, enlève toute autorité à son dire en ajoutant que nul ne connaissait l'histoire de saint Eutrope avant la translation de ses reliques, laquelle arriva vers 590.

C'est encore à Grégoire de Tours que nous devons une autre tradition d'après laquelle sept évêques auraient été envoyés de Rome en Gaule, vers 250, au temps de l'empereur Dèce et du pape Xyste II. Ainsi saint Saturnin serait le fondateur de l'église de Toulouse, saint Trophime de l'église d'Arles, saint Paul de l'église de Narbonne, saint Denys de l'église de Paris, saint Martial de Limoges, saint Austremoine de Clermont, saint Gatien de Tours. Fortunat dit pareillement que saint Saturnin était venu de Rome à Toulouse. On ne sait d'où provenait cette tradition grégorienne. Elle est d'ailleurs inexacte sur certains points, on ne peut en douter. Il est sûr, en effet, que l'église d'Arles existait avant la date indiquée, très probablement aussi celle de Toulouse; d'autre part, les églises de Tours et d'Auvergne (Clermont) semblent, d'après les listes épiscopales dressées par Grégoire lui-même, notablement postérieures au milieu du IIIe siècle.

Il nous faut ajouter que la tradition grégorienne fut plus tard retouchée de diverses façons par les hagiographes, dans l'intérêt des prétentions locales. D'après les *Gestes* des évêques d'Auxerre, les sept envoyés sont les évêques d'Auxerre, de Sens, de Paris, de Bourges, de Limoges, de Toulouse et de Châlons. Dans la légende de saint Ursin de Bourges, cet évêque est substitué à saint Martial de Limoges. La vie de saint Julien du Mans, par Létalde, ajoute Julien et saint Pothin de Lyon aux sept saints grégoriens. On voit avec quelle réserve il faut accepter ces légendes tardives.

Nous tenons des documents plus sûrs dans les listes épiscopales de l'ancienne Gaule que Mgr Duchesne a mises en vedette. En dehors de Lyon, on peut assigner des dates approximatives à la fondation de *trente-trois* églises. Pour les quatre cités de Toulouse, Vienne, Trèves, Reims, on remonte jusqu'au milieu du IIIe siècle. Un peu plus tard, aux abords de l'an 300, se présentent les églises de Rouen, Bordeaux, Cologne, Metz, Bourges, Paris, Sens. Sur les *vingt et une* autres (Tours, Auxerre, Orléans, Soissons, Tongres, Clermont, Troyes, Châlons, Langres, Mantes, Angers, Chartres, Toul, Verdun, Noyon, Senlis, Beauvais, Viviers, Grenoble, Embrun, Digne), bien peu ont des chances de remonter au commencement du IVe siècle. Et ici il faut remarquer que ce sont les cités gauloises les plus importantes qui apparaissent, les premières : Reims et Trèves, les métropoles des deux Belgiques; Cologne, chef-lieu de la Germanie inférieure; Rouen, métropole de la deuxième Lyonnaise; Bourges et Bordeaux, les métropoles aquitaniques; Toulouse et Vienne, deux des principales villes de l'ancienne Gaule Narbonnaise; Paris, Metz, Sens, Tours, localités considérables au IVe siècle. Si, pour des cités de cette importance, l'*organisation ecclésiastique autonome* a été retardée jusqu'au milieu, au déclin, à la fin du IIIe siècle, il y a tout lieu de croire qu'elle s'est fait attendre plus longtemps encore pour les cités ordinaires.

Quant aux évêchés dont la date de fondation ne peut être déterminée, on en compte quatre-vingt-sept, dont *vingt-six* seulement ont des attestations du IVe siècle. Si l'envoi de saint Trophime à Arles *par saint Pierre* est sujet à caution, il est du moins sûr qu'Arles était un siège épiscopal dès la première moitié du IIIe siècle. Autun avait un évêque en 313. Au concile d'Arles, en 314, figurent les évêques d'Apt, d'Eauze, de Marseille, de Mende, de Nice, d'Orange, de Vaison. Un évêque de Die assistait au concile de Nicée en 325. Un document daté de 346 (faux concile de Cologne) nomme les évêques d'Amiens, de Bâle, de Besançon, de Cambrai, de Chalon-sur-Saône, de Mayence, de Spire, de Strasbourg, de Worms. Un peu plus tard est attestée l'existence des évêques de Poitiers, d'Agen, de Périgueux, de Fréjus, de Valence, de Sion, de Nîmes. Et sûrement la plupart des églises sus-nommées sont antérieures aux dates fournies par les documents authentiques. Mais il est impossible de fixer leurs dates d'origine. Nice, par exemple, fut très vraisemblablement un évêché fondé par l'église de Marseille, et tout porte à croire que Marseille a été de fort bonne heure un centre chrétien. La difficulté est de dater cette heure.

Il faut bien admettre aussi qu'avant d'être des églises épiscopales, certains centres avaient été évangélisés : telle la ville de Marseille. Autun, pareillement posséda de bonne heure, au plus tard au IIe siècle, un groupe de chrétiens, dont quelques-uns parlaient grec, et l'on s'explique volontiers par l'influence théologique de saint Irénée la célèbre inscription grecque découverte dans cette ville en 1829. Un certain Pectorius y rend hommage à la « nourriture, douce comme miel, du Sauveur des saints », et « au poisson », symbole du Christ eucharistique, « que l'on mange avec délices, avidité, en le tenant dans ses mains. » Le souci qu'avait saint Irénée, dans ses polémiques doctrinales, de marquer l'étroite relation du dogme de la résurrection de la chair, nié par les gnostiques, avec le dogme de l'eucharistie, « corps du Seigneur, qui nourrit et conserve la substance de notre chair », explique la présence de ce curieux poème eucharistique sur un monument funéraire. Nous ne pouvons énumérer ici tous les diocèses, des Gaules, où est attestée la présence de chrétiens isolés avant l'organisation des évêchés. Le diocèse de Rouen, par exemple, honore, dans la personne de saint Nicaise et de ses compagnons, martyrs à Gasny (Vexin), des apôtres qui ont précédé saint Mellon, son premier évêque. Au cours des siècles la légende placera, il est vrai, saint Nicaise en tête de la liste épiscopale rouennaise et en fera même un envoyé du pape saint Clément. Mais il en est de cette fiction, comme de celle qui fait de saint Julien du Mans un envoyé de saint Pierre, et de tant d'autres fictions semblables, qui font remonter nos évêchés aux temps apostoliques. Ce qui reste vrai, c'est qu'au IIIe siècle on rencontre en maints diocèses de la Gaule, non encore organisés, des messagers de l'Évangile et des chrétiens.

4. Les persécutions en rendent un témoignage non

équivoque. Aux environs de l'an 200, on cite, parmi les martyrs, saint Marcel à Chalon-sur-Saône, saint Valentin à Tournus, saint Symphorien à Autun. Les Actes malheureusement très tardifs de saint Pons de Cimiez et de saint Patrocle de Troyes nous induisent à croire que l'édit de l'empereur Valérien, qui en 257 contraignait les chrétiens, non plus à sacrifier aux dieux, mais à abjurer, fut exécuté dans les Gaules, çà et là. Mais nous ne pouvons conjecturer quelle application y trouvèrent les décisions des mêmes empereurs, qui frustraient les communautés chrétiennes de leurs propriétés collectives, de leurs cimetières, de leurs discrets lieux de culte, et qui furent annulées dès 258 par l'édit de tolérance de Gallien. Grégoire de Tours atteste que, sous l'épiscopat de Gatien, au milieu du IIIe siècle(?), les chrétiens tourangeaux se réunissaient en secret dans des lieux cachés, et qu'à Bourges, vers la même époque, le culte se faisait dans une maison généreusement offerte par un sénateur et qui plus tard devint basilique. Le voyage que fit Aurélien en Gaule en 274 fut marqué par un certain nombre de martyrs, à Auxerre, Autun, Troyes, Sens; mais les documents qui nous les révèlent furent rédigés beaucoup plus tard. Les exécutions faites en Gaule, entre 286 et 288, par l'empereur Maximien Hercule, et par ses sauvages acolytes qui s'appellent Sisinnius, Fescenninus, Rictius Varus, Datianus, ne nous sont connues, elles aussi, que par des documents postérieurs. Nombreux furent alors les martyrs, victimes d'hécatombes sommaires, comme saint Maurice et ses compagnons d'Agaune devenus plus tard, dans le récit des passionnaires, la « légion thébéenne »; ou victimes d'une légalité meurtrière comme les saints Rogatien et Donatien à Nantes, saint Quentin dans le Vermandois, les saints Fuscien et Victoric à Amiens, les saints Crépin et Crépinien, Rufin et Valère à Soissons; comme beaucoup d'autres à Reims, comme sainte Foi et saint Caprais à Agen, comme l'officier Victor et trois de ses soldats à Marseillle. On aimerait avoir quelques Actes martyrologiques contemporains de ces heures d'héroïsme; nous n'en possédons aucun.

Les sanglants édits de Dioclétien n'eurent en Gaule qu'une bien légère répercussion : le césar Constance Chlore, pour la forme, fit procéder à quelques destructions d'églises, et ce fut tout. « Il se dispensa, nous dit Lactance, d'attenter au culte du vrai Dieu, qui est dans le cœur des hommes », et les prêtres chrétiens, en Gaule, n'eurent pas à se faire « traditeurs », à livrer à l'État païen les Livres saints.

Avec Constantin, le christianisme affirme son progrès. Dès le 30 avril 311, Galère, Constantin, Licinius, par l'édit de Nicomédie, rendaient aux chrétiens la liberté. On les invitait, pourvu qu'ils ne troublassent point l'ordre public à faire acte de disciples du Christ, et même à prier pour l'État. Constantin, dix-huit mois plus tard, faisait personnellement un pas de plus. Luttant contre Maxence, il ordonnait qu'on marquât d'une croix les boucliers de ses soldats et le lendemain même, 29 octobre 312, il entrait à Rome en vainqueur avec le Labarum. L'édit de Milan de 313 consacra les mesures libérales déjà édictées. Et c'est en terre de Gaule que Constantin fit son apprentissage d'empereur chrétien. Il réunit à Arles, en août 314, un certain nombre d'évêques. Il y en avait d'Afrique et d'Espagne, d'Italie, de Dalmatie et de Bretagne; ils étaient seize de Gaule. En 325, il convoquait à Nicée tous les évêques de la chrétienté, et la Gaule y était représentée par l'évêque de Die. Le christianisme triomphait dans l'empire. Il allait désormais se développer normalement dans toute la Gaule.

Georges Goyau, *Histoire religieuse*, dans la coll. Hanotaux, *Histoire de la nation française*, t. VI, Paris, 1923; Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, Paris, 1907. Sur les nombreuses légendes locales, cf., A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des églises de France au XIXe siècle*, Paris, 1903. Sur les légendes provençales, en particulier, voir Duchesne, *op. cit.*, c. X; Bérenger, *Les traditions provençales*, Marseille, 1904; Escudier, *L'évangélisation primitive de la Provence*, Paris, 1913; Vacandard, *De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence*, dans *Revue des Questions historiques*, n. du 1er avril 1924.

E. VACANDARD.

GAUME Jean-Joseph, né à Fuans (Doubs) le 5 juin 1802, mort à Paris le 19 nobembre 1879, dirigea pendant vingt ans le catéchisme de persévérance des jeunes filles de Nevers. Il était vicaire général de ce diocèse, quand éclata sa controverse sur les classiques païens (voir ces mots). C'est alors que, son évêque ayant pris parti contre ses idées, il se retira à Paris. Peu après, en 1854, Pie IX l'élevait à la dignité de protonotaire apostolique. — Parmi ses innombrables publications, nous ne mentionnerons, outre *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* (1852), que quelques ouvrages dont le succès fut considérable et se prolonge encore : *Le grand jour approche ou lettres sur la première communion* (1836); *Catéchisme de persévérance*, 8 vol. in-8°, (1838), et son *Abrégé* en un vol. (1839); *L'horloge de la Passion*, trad. d'un livre de saint Alphonse de Liguori (1857). On ne lit plus que fort peu ses 12 vol. in-8°, sur *La Révolution, ou Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours* (1856-1859), etc. — Mgr Gaume écrit E. Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1169, « fut, toute sa vie, un prêtre pieux et zélé, d'un caractère bon et affable, très dévoué à l'Église et au Siège apostolique. »

J. BRICOUT.

1. GAUTIER de Pontoise (*Walterus* ou *Gualterus*). — Gautier naquit à Andainville, diocèse d'Amiens, vers la fin du règne de Robert Ier; il étudia et enseigna pendant quelque temps, puis se fit moine à Rebais, diocèse de Meaux. Pris de pitié pour un captif durement traité, il lui procura le moyen de s'évader : cet acte fut mal pris par les religieux et Gautier dut subir la peine du prisonnier. Cependant sa vertu le fit élire un peu plus tard comme abbé de la nouvelle fondation de Saint-Martin de Pontoise : dignité à laquelle il essaya de se soustraire par divers moyens. Austère et mortifié pour lui-même, ardent ennemi de la simonie, il s'attira des persécutions qu'il souffrit avec patience. Il était à Bertaucourt pour la fondation d'un monastère de religieuses, quand il mourut le 8 avril 1099. Sa sépulture à Saint-Martin fut accompagnée de nombreux miracles et, en 1153, il y eut pour sa canonisation une élévation de son corps.

J. BAUDOT.

2. GAUTIER Léon, naquit au Havre, en 1832. Il fut élève à l'École des Chartes, puis, après divers stages d'archiviste revint, en 1866, y professer un cours libre d'histoire de la poésie latine. En 1871, on lui confia la chaire de paléographie qu'il illustra par sa science approfondie de nos antiquités. En 1887, il fut élu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. On lui doit une édition critique de *La Chanson de Roland* (1872) qui est demeurée classique; un grand ouvrage de vulgarisation sur *La Chevalerie* (1884); *L'histoire de la poésie liturgique au Moyen Age : les tropes* (1886); *Les épopées françaises* (1865-1868) et la *Bibliographie des chansons de geste* (1897); une édition critique des *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor* (1858-1869); deux volumes d'un genre moins austère : *Voyage d'un catholique autour de sa chambre* et *Scènes et nouvelles catholiques*; enfin de nombreux articles de journaux et de revues. M. Léon Gautier est

un écrivain très agréable et animé d'un excellent esprit. Sa *Chevalerie* est un des meilleurs livres, des plus intéressants et des plus vrais qu'on ait écrits sur la vie féodale. On lui a reproché d'appuyer avec trop d'insistance sur les beaux côtés de ses héros et de s'enthousiasmer trop facilement. Peut-être, mais cela ne vaut-il pas mieux et cela n'est-il pas plus juste que de dénigrer à plaisir les institutions chrétiennes de l'ancienne France comme le font tant d'historiens moins érudits que M. Léon Gautier? Il mourut en 1897.

L. Jules.

3. GAUTIER Théophile, naquit à Tarbes en 1811. Il étudia d'abord la peinture dans l'atelier de Rioult. En 1830, Gérard de Nerval le présenta à Victor Hugo. Cette entrevue décida son avenir. Désormais, il se consacra tout entier à la littérature. Son œuvre est considérable, puisque, au témoignage de M. Émile Bergerat, elle atteindrait presque 300 volumes si on en donnait une édition complète. Elle comprend des poésies, des romans, des récits de voyage, et de la critique. Du vivant de l'auteur, elle fut très discutée; vers 1900, sous l'influence de Brunetière elle connut un regain d'actualité, d'ailleurs éphémère. C'est que Théophile Gautier manque absolument d'idées et de sentiment; — ou plutôt il n'a d'idées que sur les questions d'art et de sentiment qu'à propos des œuvres d'art. C'est quelque chose sans doute, mais quelque chose de trop particulier pour séduire le grand public même lettré. Il a inventé la fameuse théorie de « l'art pour l'art », qui portait en son fond — sans qu'il s'en doutât — la condamnation radicale du romantisme et prépara les voies au réalisme. Lui-même n'est d'ailleurs un romantique que de nom et d'attitude: dans le fait il ne s'attache qu'à rivaliser d'exactitude, de précision et d'impersonnalité avec la peinture; et pour y réussir plus sûrement, il prend autant qu'il le peut, comme sujet quelque tableau de maître. On peut citer comme modèles de ce genre : *Émaux et Camées* (1852), recueil de poésies où brillent des joyaux artistement ciselés; ses *Récits de voyage* : en *Espagne* (1843), à *Constantinople* (1853), en *Italie* (1867), qui contiennent des descriptions d'une rare perfection de lignes et d'un coloris très sûr; *Le roman de la Momie* (1858) et *Le capitaine Fracasse* (1863); quelques volumes de critique littéraire, de critique dramatique et de critique d'art, — où, d'ailleurs, à côté des pages intéressantes abondent les bavardages inconsistants ou malséants. Quant à son roman *Mademoiselle de Maupin* (1835), qui lui valut son premier et son plus grand succès, il faut bien avouer qu'il attira le public non par des qualités littéraires de premier ordre — il n'en a pas — mais, comme l'avoue l'auteur dans la préface, par la « amorce de l'immoralité ». « La jouissance, ajoutait-il, me paraît le but de la vie et la seule chose utile au monde. » Cela juge un livre et un auteur.

Théophile Gautier mourut en 1872.

L. Jules.

GAY Charles-Louis peut être étudié dans sa vie comme prêtre, dans ses œuvres comme théologien, dans ses lettres comme directeur de conscience et comme homme.

I. Vie. — Il est né à Paris le 1er octobre 1815 de Pierre Gay, appartenant à la bonne bourgeoisie du Périgord, et de Constance Clausse, fille d'un magistrat au tribunal de Versailles.

1° *Formation.* — Sa famille, indifférente au point de vue religieux, le plaça comme interne au Collège royal de Saint-Louis où, le 7 juin 1827, il fit sa première communion, qui ne paraît pas avoir été renouvelée. Il obtint le prix d'honneur de rhétorique, fit sous Adolphe Garnier la philosophie, dont il sortit à peu près voltairien. Après un an d'étude du droit, il entre au Conservatoire pour faire sa carrière dans la musique, se lie d'amitié avec Charles Gounod, se sent, chose à remarquer, attiré vers Dieu, par le roman de Sainte-Beuve *Volupté;* la lecture de Voltaire le révolte par sa haine de Jésus-Christ; il va écouter Lacordaire à Notre-Dame; Dieu se sert de Mme Hennelle, maîtresse de chant de sa sœur, pour l'amener à lui, elle est comme la première étoile qui brille au firmament de son âme; il fait, en 1836, sa confession générale.

En 1837, il se sent appelé au sacerdoce, va faire ses études à Rome où il reçoit la tonsure (1840); mais sa santé toujours frêle l'oblige à revenir en France où il suit comme externe les cours du séminaire de Saint-Sulpice, reçoit le sous-diaconat le 10 juin 1843, la prêtrise le 17 mai 1845.

2° *Le prêtre.* — Fidèle à sa résolution d'être prêtre tout entier et de n'être que cela, il fait disparaître tout ce qui restait de sa vie antérieure, brûle ses compositions musicales, vit en communauté avec Mgr de Ségur, les abbés de Conny, de Girardin et se livre à la prédication d'abord dans l'église des Carmes à Paris, donne le carême à Limoges en 1851, à Saint Germain-l'Auxerrois en 1852, à Moulins en 1853; il parle aux Missions Étrangères, à la Madeleine, à Bordeaux, à Niort, etc.

Le cardinal Pie qui cherchait à se l'attacher l'invite à prêcher à Sainte-Radegonde à Poitiers, le fait venir au concile de Périgueux; l'abbé Gay qui songeait à se faire religieux, consulta le curé d'Ars, qui lui dit : « Allez vers cet évêque. » Dans la retraite qu'il fait à Issy sous la direction de M. Icard il écrit : « Il me sembla que Dieu me voulait *Religieux de Jésus*... que je devais n'avoir plus en ce monde que Jésus... que je devais ne plus prendre de plaisir en ce monde qu'en Jésus... je devais demeurer dans une telle dépendance de Jésus qu'il fût le principe de mes actes. » Vicaire général honoraire et chanoine de Poitiers, il continue de prêcher dans les communautés surtout, au carmel de Limoges, de Niort, de Dorat pour lequel il se montre très généreux : on l'appelle l'homme du Carmel. Cérémoniaire du chapitre, il veille à ce que la liturgie romaine qu'on venait d'adopter fût bien observée : « Il n'y a rien de plus beau que de tels rites, dit-il, c'est le ciel à travers un voile. » Appelé à Rome en 1867 comme théologien du concile du Vatican, il commence par travailler à faire donner à saint François de Sales le titre de docteur, rédige deux mémoires, l'un sur les sociétés secrètes, l'autre sur le communisme et le socialisme, défend l'infaillibilité pontificale et revient aussitôt après la définition proclamée le 18 juillet.

3° *L'évêque.* — En 1877, le cardinal Pie se l'adjoint comme auxiliaire avec le titre d'évêque d'Anthédon. Après sa mort, survenue en 1880, le successeur, Mgr Bellot des Minières, qui ne voit dans la persécution commençante « qu'un malentendu entre gens ayant les mêmes aspirations », comble Mgr Gay d'égards, mais se refuse à le consulter. Dans le désarroi du diocèse, celui-ci signe en tête du chapitre une protestation contre certaines nominations, soumet à l'évêque d'*Humbles remontrances*, que l'abbé Maynard publie sans l'avertir; il lui est interdit de porter ses insignes épiscopaux dans le diocèse, qu'il se voit obligé de quitter. De sa solitude d'Arcachon, où il réside habituellement dans sa famille, il juge les événements comme nous les voyons nous-mêmes aujourd'hui : en 1881, il n'approuvait pas l'attitude prise par Mgr Bellot envers la République « qui n'est nullement en cause, mais envers la *Révolution* »; en 1884, il voudrait une action commune des évêques « dont la parole demeure chez nous une puissance énorme. » Fixé à Paris à partir de 1885, il accepte d'être président d'honneur de l'Union des associations ouvrières catholiques, s'occupe beaucoup de la Maison Sainte-Anne de Charonne et, malgré ses 73 ans, adresse jusqu'à sept fois le même

jour la parole aux différents groupes de cette maison, reprend ses prédications à la Madeleine, Sainte-Clotilde, Saint-Augustin, surtout dans les communautés religieuses, et rédige ses derniers ouvrages.

II. Le théologien ascétique. — Mgr Gay préféra toujours l'apostolat par la parole à l'apostolat par la plume : les ouvrages assez nombreux que nous avons de lui sont le fruit de ses prédications. En dehors de plusieurs écrits de circonstance, le premier en date et le plus important est *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, 2 vol. in-8°, 1874, retraite pour le Carmel qui se haussa aux proportions d'une sorte de somme ascétique; il avait près de soixante ans quand il la publia; *Conférences aux Mères chrétiennes*, 2 vol. in-8°, 1877, données d'abord à une confrérie de mères chrétiennes dont il était directeur; *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol. in-8°, 1879, fruit de ses propres méditations, de ses colloques intimes avec Dieu; *Vie de la Révérende Mère Thérèse de Jésus* (*Xavérine de Maistre*) commencée par l'abbé Houssaye, publiée par lui, 1 vol. in-12, 1882; *Entretiens sur les mystères du Rosaire*, 2 vol. in-12, 1887, conférences données à la confrérie du Rosaire de Poitiers en 1880, livre à la fois de doctrine et de piété; *Instructions en forme de retraite*, 1 vol., in-12, 1890, retraite prêchée en 1882 au Carmel de Niort. On a publié après sa mort : *Instructions pour les personnes du monde*, 2 vol. in-12, 1912, conférences données chez les Dames de la Retraite; *Sermons de Carême*, avec préface de Mgr d'Hulst, 2 vol. in-8°, 1894; *Sermons d'Avent*, 1 vol. in-8°, 1895; *Nouveaux sermons*, 1 vol. in-8°, 1914, presque tous des sermons de vêture; *Exposition théologique et mystique des psaumes*, 1 vol. in-12, 1896.

C'est dans *Vie et vertus chrétiennes* que se trouve exprimé le fond de sa doctrine, les autres ouvrages sont le développement souvent très beau, toujours très utile des pensées condensées dans celui-ci.

1° *Questions traitées*. — Il ne faut pas se représenter l'œuvre de Mgr Gay comme une théologie classique où seraient traitées *ex professo* toutes les questions dogmatiques et morales : il est avant tout préoccupé de quelques questions fondamentales, comme celle du mystère du Christ, qui lui paraît un mystère de beauté et d'harmonie (Mgr Gay resta toujours artiste), un mystère d'amour (il est le docteur de l'amour surnaturel, de la charité), un mystère d'union, union des êtres avec Dieu par Jésus-Christ, union des êtres entre eux, il voit Dieu présent partout. A cause de cela, il fut toujours ardent défenseur de la théorie scotiste et salésienne d'après laquelle l'incarnation fut voulue de Dieu en même temps que la création avant le péché originel. Comme idée connexe à celle-ci, il admet avec Suarez que l'épreuve des anges a consisté en ceci que Dieu leur a révélé l'incarnation de son Verbe, dans une chair humaine qu'ils devraient adorer et non dans un esprit angélique : ce qui fait mieux comprendre et la chute des anges et le péché originel. Il n'admet pas la prédestination *ante prævisa merita*, mais seulement *post prævisa merita*. Ces questions sont étudiées, discutées même, dans les termes d'une parfaite orthodoxie; d'autres sont indiquées, rappelées seulement pour en dégager les conclusions pratiques, car il évite la spéculation pure.

2° *Manière de procéder*. — Dans les dix-huit traités dont se compose *Vie et vertus chrétiennes*, au lieu de suivre l'ordre *psychologique* du développement des vertus à travers les trois voies *purgative*, *illuminative*, *unitive*, il suit l'ordre *ontologique* à la manière de saint Thomas : une fois le but indiqué par les traités de la *Vie chrétienne* et de l'*État religieux*, il traite de la *Foi*, de l'*Espérance* à laquelle se rapporte la *Crainte de Dieu*, des vertus morales, des vœux, etc.

Le plus grand mérite de son œuvre consiste en ce que la leçon de perfection ascétique est intimement unie à ses conceptions dogmatiques. Si Dieu a d'abord voulu unir son Verbe à l'Humanité du Christ, et non seulement à l'Humanité du Christ mais par elle à l'humanité tout entière, qu'avons-nous à faire, nous incorporés au Christ par le baptême, que de *former* le Christ en nous, comme dit saint Paul, que de le *réaliser* en nous ? Dans le traité de la *Foi*, par exemple, s'il arrive à cette conclusion que le chrétien doit considérer personnes, choses, événements au point de vue surnaturel, c'est après avoir démontré que toute l'action du Christ, notre tête, a été de fonder, d'illustrer, de propager la foi, par conséquent l'esprit surnaturel. Si l'obéissance doit être divine quant à l'intention, universelle quant à l'extension, totale quant à la soumission, c'est que l'union hypostatique a été immédiatement suivie d'une union absolue de volonté et d'amour avec celle du Père. Par là, dit l'abbé Perdreau, « il appartient à l'école de l'Oratoire, si célèbre dans la France du XVII^e siècle; c'est le disciple de M. de Bérulle et de Thomassin. » *Vie*, t. II, p. 215.

3° *Utilité*. — Son œuvre réunit ce qu'il y a d'excellent pour la direction de notre âme dans son ascension vers Dieu, dans les Pères, saint Augustin et saint Bernard surtout; dans les théologiens de profession, saint Thomas qu'il paraît avoir connu surtout par Suarez; dans les auteurs ascétiques, sainte Thérèse, saint François de Sales, Bérulle, Condren, Olier; dans les révélations mêmes... tout cela clarifié, distillé pour ainsi dire à notre usage dans « un indéfinissable mélange de haute raison et d'imagination charmante, de souffle passionné et de bon sens exquis. » Abbé Houssaye, *Vie*, t. II, p. 263.

Le désir d'épuiser la matière dans des traités relativement courts, dont quelques-uns comme ceux de l'*Espérance*, de l'*Obéissance*, de la *Charité* sont des chefs-d'œuvre, la nécessité de dire le plus de choses profondes en peu de mots a rendu le style très dense; bien que l'auteur ait de très grandes qualités d'écrivain, il faut relire, méditer : c'est avoir profité que de savoir s'y plaire. Son œuvre est certainement une des plus importantes et des plus utiles que nous ait laissées le XIX^e siècle, elle garde le charme des livres qui demeurent vivants parce qu'ils ont été vécus et peut fort bien servir à faire une éducation en matière de spiritualité.

III. Le directeur et l'homme. — Converti à vingt ans, Mgr Gay ramena beaucoup de monde à la religion, sa sœur d'abord, ses parents, beaucoup d'autres; avec le temps, il devint le confesseur attitré d'un grand nombre de personnes, Lacordaire s'adressa à lui; il confessait beaucoup, écrivait beaucoup de lettres de direction : « Voici la septième lettre que j'écris ce matin, avoue-t-il un jour, et je suis assez loin d'avoir terminé ma correspondance. » Après sa mort, on a publié un certain nombre de ces lettres : *Correspondance de Mgr Gay, précédée d'une introduction par Mgr Baunard*, 2 vol., in-8°, 1899 ; *Correspondance de Mgr Gay, Lettres de direction spirituelle*, 4 vol. in-8°, parus de 1902 à 1908. Beaucoup sont restées inédites.

1° *Le directeur* s'y révèle avec les plus grandes qualités. De *prudence*, d'abord, qui aide sans s'imposer : « Je vous aiderai, dit-il, je ne me substituerai point à vous. » Il a le sens de la mesure, un tact exquis, il sait que le progrès se fait lentement : « Ayez, dit-il, la dévotion du peu à peu, c'est peu à peu que Dieu a fait le monde et que Jésus-Christ l'a enseigné, réformé, racheté. » Il demande à l'âme beaucoup de simplicité : « La sainteté est la suprême simplification de l'âme. » Il veut qu'elle se sente libre avec Dieu, la conduit vers un optimisme naturel qui la dilate. Cette prudence n'est point faiblesse, elle est au contraire accompagnée

de *fermeté;* il faut que l'on fasse des progrès; insister sur les défauts à corriger, les vertus à acquérir, les tentations à surmonter lui paraît « une obligation d'office, une obligation de justice, une obligation grave en elle-même. » Surtout, sa direction est éclairée par l'*esprit surnaturel*, qui sait attendre les moments de Dieu : « Tout le secret de la direction est de saisir la vraie volonté de celui qui s'appelle par excellence l'évêque de nos âmes. » Aussi s'efforce-t-il de faire connaître les voies de Dieu, il insiste sur les considérations dogmatiques, demande l'abandon, veut que l'âme fidèle se sente aussi dépendante que possible de Jésus vivant en elle. Mgr d'Hulst a dit de lui qu'il était « le maître de la direction spirituelle au XIXe siècle. » *Vie*, t. II, p. 278 sq.

2° *L'homme* étudié dans les lettres est plus intéressant que dans les ouvrages : en face d'un public avec qui il n'était pas en contact immédiat, sa pensée en s'apprêtant perdait un peu de sa simplicité, de sa chaleur; ici, son être intérieur jaillit au dehors avec liberté sous la poussée calme d'une plénitude qui déborde; il convertit ceux qui l'approchent plus encore par ce qu'il est que par ce qu'il dit. Né *artiste*, il le reste là plus qu'ailleurs : « J'ai quitté la musique, disait-il, mais la musique ne m'a jamais quitté. » Avec cela *aimable*, malgré une froideur apparente qui tenait à une timidité naturelle, agréable commensal et charmant causeur, ayant le rire facile sans aucune trivialité malgré un peu de tristesse superficielle, très sensible à la reconnaissance, acceptant volontiers l'influence de ses amis à qui nous devons peut-être son principal ouvrage qu'il n'eût pas achevé sans eux. Il était *bon* dans le sens profond du mot, aidant tout le monde par tous les moyens en son pouvoir, donnant généreusement de son argent... Par-dessus tout, il vivait d'une *vie intérieure intense :* pour lui, la foi n'est pas seulement l'adhésion de l'esprit à des vérités abstraites, elle est la confiance en Dieu, une confiance d'enfant en la bonté d'un père; son oraison ne consiste pas à méditer : « Voir, me reposer, aimer, prier, dit-il, c'est tout. » Il s'est tellement accoutumé à voir Dieu en tout que rien dans les événements ne le déconcerte; on trouve en lui une joie qui ne s'épuise jamais, une confiance que rien n'altère, des espérances que tout illumine et fortifie.

Il est mort le 18 janvier 1892. Le jugement qu'on doit porter sur lui est qu'il fut un très saint prêtre, un grand théologien, un des plus grands du dernier siècle, en tout cas le plus utile à lire; il n'est pas tout à fait exagéré de l'appeler, comme le fit un jour à son vif étonnement un de ses correspondants, « le saint François de Sales du XIXe siècle. »

Dom Bernard du Boisrouvray, *Mgr Gay, sa vie, ses œuvres*, 2 vol., in-8°, Tours, 1922, où l'on trouve la liste complète de ses ouvrages et des articles qui ont été écrits sur lui.

A. Molien.

GAYRAUD Hippolyte, né à Lavit (Tarn-et-Garonne) en 1856, mort à Bourg-la-Reine (Seine) le 17 décembre 1911. Il fait partie des Frères Prêcheurs pendant seize ans; mais, en 1893, il quitte tout ensemble l'ordre de saint Dominique et l'enseignement de la théologie pour s'adonner plus librement aux questions sociales et politiques. D'abord missionnaire apostolique, il est, en 1897, à la mort de Mgr d'Hulst, élu député de Brest, et il le restera jusqu'à sa mort. Son petit volume : *Un catholique peut-il être socialiste ?* (1905), et aussi *Les démocrates chrétiens* (1899), trouvent toujours des lecteurs. Il a publié bien d'autres ouvrages, *La crise de la foi*, etc., et activement collaboré à plusieurs journaux, l'*Univers* surtout, et à de nombreuses revues, principalement la *Revue de philosophie* et plus encore la *Revue du clergé français*. Dans ce dernier périodique, écrit A. Michel, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1174, il « mène, depuis 1897, une ardente campagne contre les idées dangereuses que recouvraient le loisysme, l'apologétique dite nouvelle, l'immanence, etc... Mais, à partir de 1903 jusqu'en 1909, il s'y occupe plutôt des questions sociales et religieuses à l'ordre du jour, notamment des rapports de l'Église catholique et de l'État français, pendant la discussion et après le vote de la loi de séparation. » La science théologique de l'abbé Gayraud se reconnaissait jusque dans ses discours parlementaires.

J. Bricout.

GÉLASE Ier, pape (*Gelasius*). — Né à Rome, d'après le *Liber pontificalis*, il fut élu pape à la mort de Félix III et gouverna l'Église du 1er mars 492 au 19 novembre 496, date de sa mort. Prudent et ferme, il montra durant des temps assez difficiles une grande activité comme théologien et comme écrivain. Il s'appliqua à faire rentrer l'Orient dans l'unité romaine après les décisions du concile de Chalcédoine; il s'efforça de maintenir l'intégrité du dogme, la pureté des mœurs, de tenir tête aux hérétiques manichéens. Il abolit les fêtes païennes des Lupercales. Ses lettres et traités reflètent la physionomie d'un pape savant et pieux. Un mot seulement sur deux documents présentés sous son nom. Le décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, dont l'unité littéraire paraît démontrée, n'est pas de Gélase, ce serait l'œuvre d'un particulier de l'Italie ou de la Gaule au VIe siècle. Quant au Sacramentaire gélasien, quelques-uns veulent l'attribuer à Gélase, tout en admettant qu'il a subi des altérations dès le VIIe siècle; mais la plupart disent avec Mgr Duchesne que c'est une œuvre de saint Grégoire le Grand au VIe siècle.

J. Baudot.

GÉNÉRAUX CATHOLIQUES CONTEMPORAINS. — Nous ne mentionnons sous ce titre que quatre généraux de la grande guerre particulièrement célèbres et bien connus pour leur foi catholique. D'autres pourraient être pareillement signalés. Mais on se borne ici à de Castelnau, Foch, Gouraud et Mangin.

Le général de Curières de Castelnau, né en 1851 à Saint-Affrique, fit ses études au collège Saint-Gabriel de cette ville, puis au collège de la rue des Postes où il prépara Saint-Cyr. Il prend part à la guerre de 1870, est admis à l'École de guerre en 1878. Chef d'état-major en 1913, il commande, à la dernière guerre, l'armée de Lorraine. La victoire du Grand-Couronné, qui sauve Nancy, illustre son nom avant ses succès en Champagne. Deux de ses fils (il est père de douze enfants) sont tombés au champ d'honneur. En 1919, il est nommé membre de l'Institut et député de l'Aveyron. En 1924, on réussit à le faire échouer aux élections législatives; mais il devient, à la mort de Maurice Barrès, président de la Ligue des Patriotes, et il organise puissamment la Fédération nationale catholique. A ce double titre, il continue de servir mieux que jamais la France et l'Église, qu'il unit dans un même amour.

Le maréchal Foch, né en 1851 à Tarbes, fit ses études au collège Saint-Clément de Metz. Après la guerre de 1870, il passe par l'École polytechnique et l'École de Fontainebleau. Il devient professeur, puis directeur de l'École supérieure de guerre. Au début de la dernière guerre, le général Foch commandait le 20e corps d'armée; à la bataille de la Marne, il rejette la garde allemande dans les marais de Saint-Gond; il arrête l'ennemi sur l'Yser. Placé, en 1918, à la tête des armées de l'Entente, il déclanche, le 18 juillet, l'admirable offensive qui fut le point de départ de la libération de notre pays et de la défaite décisive de l'Allemagne. Le 6 août de cette même année, il était

promu maréchal de France. Bientôt il entrait à l'Académie française. — Parmi ses principaux ouvrages il faut citer : *Des principes de la guerre* et *De la conduite de la guerre.*

Le général Gouraud, né en 1867 à Paris, fit ses études au collège Stanislas et fut élève de Saint-Cyr. Il passe 18 années en Afrique Occidentale; il est au Maroc en 1910 et entre à Fez le 20 mai. En 1912, il est nommé général. Pendant la dernière guerre, il est blessé à plusieurs reprises et amputé. Il commande l'armée des Dardanelles, puis la 4e armée, et prend une large part aux dernières batailles qui précèdent la victoire. Il devient Haut Commissaire de la République française en Syrie, et ensuite Gouverneur militaire de Paris.

De tels hommes nous font honneur et sont notre espoir...

La mort, malheureusement, nous a ravi trop tôt le général Mangin. Né à Sarrebourg, le 6 juillet 1866, Charles Mangin était, à 21 ans, lieutenant d'infanterie coloniale. Il conquit tous ses grades hors de France, au Sénégal, au Soudan, au Congo-Nil, au Tonkin, en Afrique occidentale, à Fachoda, au Maroc. La grande guerre éclate. C'est à Mangin que Verdun doit pour une large part sa libération. A l'offensive de 1917, il s'empare du Chemin des Dames. En avril 1918, il arrête l'armée de von Hutier qui marche sur Compiègne. Le 18 juillet, il commence la magnifique offensive, la glorieuse marche en avant qui ne s'arrêtera qu'avec l'armistice. Quel dommage que cet armistice ait été signé avant qu'il n'ait opéré la manœuvre suprême en direction de Metz! Mangin est alors nommé au commandement de notre armée d'occupation sur le Rhin. D'odieuses influences politiques, qui s'étaient déjà exercées contre lui au cours de la guerre, le font rappeler. Il part en mission de propagande pour l'Amérique du Sud. Membre du Conseil supérieur de la Guerre et inspecteur général des troupes coloniales, il se donne corps et âme à l'organisation de l'armée noire, dont il a été le créateur. Le 12 mai 1923, il meurt d'une appendicite foudroyante compliquée d'une crise aiguë d'urémie (?), après avoir reçu les derniers sacrements. Il était à peine âgé de 59 ans. La France a perdu en lui un chef intelligent, cultivé, énergique, sur qui elle pouvait compter. Parmi ses œuvres littéraires, il faut mentionner : *La Force noire*, couronnée par l'Académie française; *Comment finit la Guerre; La plus grande France; Histoire militaire de la Nation française, de 1789 à nos jours.*

J. Bricout.

GENÈS ou **GENIS** *(Genesius)*. — La double mention d'un martyr de ce nom au 25 août a soulevé la question suivante : n'aurions-nous pas là un même personnage qui aurait été dédoublé ? — A Arles, lisons-nous au martyrologe romain, Genès remplissait l'office de greffier : il refusa d'enregistrer les décrets impies par lesquels on ordonnait la punition des chrétiens, jeta publiquement ses registres, déclara hautement qu'il était chrétien, fut aussitôt décapité, et baptisé dans son propre sang, il reçut ainsi la couronne du martyre. — A Rome, saint Genès martyr : dans le paganisme où il était né, il était comédien. Un jour, en présence de l'empereur Dioclétien, il jouait sur le théâtre les mystères des chrétiens : touché d'une inspiration divine, il se convertit tout à coup et fut baptisé. Aussitôt sur l'ordre de l'empereur il fut meurtri de coups, étendu sur le chevalet. Ferme dans la foi, au milieu des tourments, il criait : « Il n'y a point d'autre roi que le Christ. » Finalement il eut la tête tranchée. Sans doute, entre ces deux mentions, il y a bien des différences de détail. Cependant l'identité des noms et des dates a éveillé des soupçons. Le saint Genès d'Arles, qui fut martyrisé dès le début du IVe siècle, dont le culte se répandit en France, où beaucoup de localités portent son nom, et aussi en Espagne, ne fut-il pas également honoré à Rome? Là, oubliant ses attaches avec Arles, on lui aurait attribué une légende venue d'Orient. L'hagiographie offre d'autres exemples de dédoublements de ce genre.

Lire Rotrou, *Saint Genest*, et Ghéon, *Le comédien et la grâce.*

J. Baudot.

GENEVIÈVE. — Geneviève naquit, aux environs de 420, à Nanterre, près de Paris. Son père s'appelait Sévère et sa mère Gérontia. Geneviève fut élevée chrétiennement. Elle ne comptait guère plus de sept ou huit ans, quand deux saints pontifes, Germain d'Auxerre et Loup de Troyes, attirèrent sur elle l'attention publique. Les deux évêques, appelés par leurs collègues de la Grande-Bretagne au secours de la doctrine, menacée par l'hérésie pélagienne, passèrent par Nanterre et Paris. Leur présence mit Nanterre en émoi. Comme ils se rendaient à l'église pour prier, hommes, femmes et enfants se précipitèrent sur leurs pas. Geneviève était du nombre des curieux. Germain eut comme un pressentiment de sa grandeur future. « Veux-tu, lui dit-il, te consacrer au Christ dans la sainteté, devenir son épouse et lui donner à jamais ton âme et ton corps? » « Oui, père saint, » répondit-elle. Le lendemain, il lui remit une pièce de monnaie de cuivre, qui portait l'empreinte d'une croix. « En souvenir de moi, lui dit-il, suspens à ton cou cette pièce de monnaie percée et garde-la toujours. Ne souffre jamais qu'on mette à ton cou ou à tes doigts des bijoux d'or et d'argent ni des perles. »

Geneviève vécut dès lors très pieusement. Et vers l'âge de quinze ans, pense-t-on, elle prit le voile des vierges, qui lui fut imposé par un prélat du nom de Vilicus. Les vierges chrétiennes n'étaient pas alors cloîtrées. Elles se réunissaient dans ce que saint Ambroise appelle « un sanctuaire de la virginité » pour prier en commun; et à l'église elles étaient complètement séparées du reste des fidèles. Geneviève vécut donc auprès de ses parents, et lorsqu'ils moururent, elle se réfugia chez sa marraine qui vivait à Paris.

La petite ville était alors comprise presque tout entière dans une île de la Seine. C'est dans ce coin qu'il faut nous la représenter menant une vie de mortification et de prière. Son abstinence allait jusqu'aux dernières limites. De quinze ans à cinquante ans, elle ne rompit le jeûne que le dimanche et le jeudi. Et sa nourriture était toujours des plus grossières : du pain d'orge et des fèves cuites à l'eau. Ce fut seulement à l'âge de cinquante ans que, par respect pour les ordres de ses supérieurs ecclésiastiques, elle consentit à manger du poisson et du lait avec son pain d'orge. De toute sa vie elle ne but ni vin ni boisson fermentée. En 447, Germain d'Auxerre lui fit une nouvelle visite, et la proposa pour modèle à son entourage. L'exemple de sa virginité devint contagieux jusqu'en dehors du diocèse de Paris. A Meaux, une jeune fille d'âge nubile et déjà fiancée, du nom de Célinie, s'éprend d'admiration pour elle et lui demande de présider aux étapes de sa conversion; c'est d'elle qu'elle veut recevoir les règles de la vie religieuse; c'est par elle qu'elle veut être fiancée au Christ. Sa réputation, nous dit-on, s'étendit jusqu'en Célé-Syrie, où saint Siméon Stylite, ému de tout ce qu'on racontait d'elle, chantait ses louanges et se recommandait à ses prières.

La piété de Geneviève se traduisait surtout par le culte qu'elle rendait aux saints, plus spécialement à saint Denys et à saint Martin.

S'il était un lieu qu'elle aimât particulièrement à visiter dans le voisinage de Lutèce, c'était le *vicus Catulliacus* ou *Catolacus*, où reposait le corps de saint Denys, premier évêque de Paris. Un simple tombeau,

sorte de *memoria* comme on en élevait sur les restes des martyrs, d'un bout à l'autre du monde romain, marquait l'emplacement de sa sépulture. Il avait la forme d'une tour, *turritus*, ou peut-être d'un cône. Geneviève estimait que saint Denys méritait mieux que ce simple édicule. Et, d'accord avec les prêtres de Paris, elle entreprit d'ériger une véritable basilique, où le tombeau primitif fut englobé et servit d'autel. Les restes du martyr demeurèrent là jusqu'au jour où le roi Dagobert Ier les fit transporter (22 avril 625), à quelques centaines de mètres, dans l'abbaye qu'il venait de faire construire. L'église bâtie par sainte Geneviève n'en resta pas moins consacrée au culte. On l'appela plus tard l'église de Saint-Denys de l'Estrée, pour la distinguer de la grande basilique abbatiale. C'est là que Geneviève aimait à venir prier. Elle y venait surtout le dimanche et emmenait avec elle un groupe de compagnes. C'est de cette dévotion qu'est né, on peut le dire, ou du moins, s'est singulièrement développé le culte de saint Denys.

A l'époque où nous sommes, un autre saint, Martin de Tours, attirait auprès de son tombeau de nombreux pèlerins. Geneviève ne pouvait manquer de s'y rendre. Son biographe raconte ce pèlerinage. Saint Martin et saint Denys sont, à l'époque mérovingienne, nos grands saints nationaux. Ce sera l'éternel honneur de Geneviève d'avoir contribué, dans une certaine mesure, à populariser leur culte.

Son action publique et sociale est très marquée. Son siècle fut un siècle de calamités pour la Gaule. Et comme toutes les villes un peu importantes, Paris eut à en souffrir cruellement. Dans les pires circonstances, Geneviève se montra la véritable « mère de la patrie. »

Au début de l'année 451, le bruit se répandit que la Gaule était menacée d'une nouvelle invasion des barbares, pareille à celle de 406. Attila s'avançait avec ses Huns. Bientôt il déboucha dans la vallée de la Seine et parut devant Troyes. Les Parisiens, avertis de son approche, se crurent perdus et voulurent s'enfuir. Seule, au milieu du désarroi général, Geneviève garda son sang-froid et sa foi dans la Providence. Elle se chargea du ravitaillement de la ville et rassura ses concitoyens. On sait comment Attila fut battu à Mauriac. Paris était sauvé.

Parmi les vainqueurs d'Attila, se trouvaient les Francs de Mérovée, qui avaient assisté l'armée gallo-romaine, commandée par Aétius. Après la mort d'Aétius, Paris se trouva fréquemment en contact avec les Francs. Childéric y exerça, par exemple, pendant quelque temps une domination incontestée. Et Geneviève se trouva forcément en rapport avec le roi des Francs. Ce fut tout avantage pour les Parisiens. Lorsque Clovis eut succédé à Childéric les mêmes relations cordiales s'établirent entre le roi et la vierge parisienne, et cela toujours au profit des malheureux. Plus d'une fois, par exemple, sur la demande de Geneviève, nous dit son biographe, Clovis consentit à libérer des prisonniers et à exempter du dernier supplice les criminels que la justice avait traduits devant son tribunal.

La mort vint interrompre ce pieux commerce, où l'humanité et la religion trouvaient leur compte. Geneviève qui avait dépassé l'âge de quatre-vingts ans, s'éteignit aux environs de l'an 500, un 3 janvier (c'est ce jour-là que nous célébrons sa fête). Sur son tombeau, placé dans un coin du cimetière parisien, sur le mont *Lucotitius*, fut bientôt érigé un modeste oratoire en bois. Un peu plus tard, Clovis, voulant honorer son humble amie, choisit cet emplacement pour y construire l'église Saint-Pierre ou des Saints-Apôtres. Il disparut, il est vrai, avant d'avoir achevé son œuvre, mais Clotilde, son épouse, y mit la dernière main. L'édifice, appuyé sur une crypte qui devait recevoir les sépultures royales, offrait l'aspect des basiliques primitives. L'intérieur en était non voûté, mais lambrissé à la manière antique; des peintures murales en animaient les parois. On y avait accès du côté occidental, par un simple portique orné, comme l'intérieur, de mosaïques et de peintures représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est là que reposa Geneviève, à côté de Clovis et de Clotilde, qui vinrent l'y rejoindre, le premier en novembre 511, la seconde en juin 545. Ce voisinage de têtes couronnées ne fit point pâlir la gloire de la vierge de Nanterre. Un temps vint où l'église Saint-Pierre du mont Lutèce ne fut plus pour les Parisiens que l'église Sainte-Geneviève. Ce nom, le plus populaire de tous ceux du VIe siècle, finit par se communiquer à la montagne elle-même.

Vacandard, *Sainte Geneviève de Paris*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 4e série, Paris (avec critique des documents); pour le culte de sainte Geneviève, voir Lesêtre, *Sainte Geneviève*, dans la coll. *Les saints*, Paris; pour le tableau de sa vie, lire M. Reynès-Monlaur, *Sainte Geneviève*, Paris, 1924. Voir au Panthéon (Paris) les fresques de Puvis de Chavannes.

E. VACANDARD.

GENNADIUS, prêtre de Marseille sur lequel on n'a que fort peu de renseignements. Il vivait dans la seconde moitié du Ve siècle, et eut l'occasion d'adresser au pape Gélase, entre 492-496, une lettre contenant sa profession de foi. Certains détails de ses écrits montrent qu'il appartenait doctrinalement à ce groupe d'auteurs du midi de la France, Cassien, Fauste, etc., qui, tout en repoussant le pélagianisme proprement dit, conservaient cependant des tendances sémi-pélagiennes.

Des divers ouvrages que Gennadius avait écrits il ne s'est conservé que deux : 1° Le *Livre des dogmes ecclésiastiques*, qui est un exposé de la foi catholique; 2° son catalogue *Des hommes illustres*, ou, comme d'autres l'intitulent, *Des écrivains ecclésiastiques*. Cet écrit, qui est son œuvre principale, est une continuation du catalogue de même titre composé par saint Jérôme, et qui s'arrêtait à l'an 392. Gennadius, sur le même plan et dans la même forme, y a ajouté quatre-vingt-seize ou quatre-vingt-dix-sept notices sur les écrivains de la fin du IVe et du Ve siècle. Le dernier nommé est précisément le pape Gélase. Le livre, commencé peut-être longtemps auparavant, n'a donc pas été achevé avant les dernières années du Ve siècle. Cet ouvrage est extrêmement instructif et précieux pour l'histoire littéraire chrétienne de cette époque, composé qu'il a été par un auteur contemporain, très au courant des choses, consciencieux et généralement impartial.

Œuvres dans Migne, *P. L.*, t. LVIII. Des éditions plus critiques ont été données par H. Turner et C. Richardson.

J. TIXERONT.

GEOFFROY *(Godefridus)*. — Geoffroy, appelé aussi Godefroy, naquit dans le Soissonnais; il fut élevé à l'abbaye du mont Saint-Quentin, ordonné prêtre à vingt-cinq ans et chargé de gouverner l'abbaye de Nogent en Champagne. Après avoir refusé celle de Saint-Rémi de Reims, car il ne voulait pas, disait-il, mépriser une épouse pauvre et lui en préférer une plus riche, il fut nommé évêque d'Amiens en 1103. Il résista longtemps, mais, contraint d'accepter, il se comporta comme un pauvre moine, attentif à réprimer les abus et à réformer l'abbaye de Saint-Valéry. Au cours d'un voyage à Reims, où il voulait consulter son métropolitain, il fut pris de la fièvre et mourut saintement à l'abbaye de Saint-Crépin de Soissons (8 novembre 1118).

J. BAUDOT.

GEORGE Henry (1839-1897). est un de ces hommes que le monde anglo-saxon estime par-dessus tout et qu'il appelle *self made men*. Sorti d'une famille pauvre de Philadelphie, il devint, à force d'énergie, un sociologue, un écrivain, et exerça une influence extraordinaire en Amérique. Tant de dons et même de vertus — car c'était un chrétien (protestant) — ne servirent malheureusement qu'à défendre une thèse fausse, celle du socialisme agraire. Il fut vraiment le Karl Marx de la terre, comme l'autre avait été le grand socialiste de l'industrie.

1. Son ouvrage *Progress and Poverty (Progrès et pauvreté)* fit sensation et est aujourd'hui traduit en plus de dix langues. Résumons-le rapidement.

Et d'abord ce qui détermina George à l'écrire, ce fut le spectacle lamentable dont il fut témoin à l'époque de la découverte des mines d'or de Californie : des richesses extraordinaires chez quelques-uns, de la misère effroyable dans la masse, des spéculations malsaines, les terres s'élevant à des prix fantastiques. C'en était trop pour ce cœur loyal d'ouvrier intelligent qui se mit à chercher le remède à de pareils maux : faire du capital, qui n'était que le dominateur du travail, son auxiliaire et même son allié.

Mais comment y arriver ?

Il y a trois facteurs de la production : la terre, le travail et le capital. Le premier a la rente foncière, le second le salaire, le troisième l'intérêt. Or de ces trois facteurs, c'est la terre, la grande propriété surtout, qui, donnant une rente de plus en plus forte, devient omnipotente. Le résultat définitif du « progrès » est donc le renchérissement de la terre; le progrès amène la rente et la rente amène la pauvreté. Le remède dès lors est tout indiqué : la suppression de la rente foncière et la nationalisation du sol, le propriétaire des terres devenant fatalement le propriétaire des hommes.

Mais l'objection se présente : « Cette terre, je l'ai acquise par achat ou par héritage, elle est à moi. » — « Non, répond George, la terre ne vous appartient pas, même à vous qui l'avez acquise à prix d'argent; non, vous n'en êtes pas légitimement les maîtres, car l'injustice n'a pas été passagère... Ce vol n'est pas comme celui d'un cheval ou d'argent, qui cesse avec l'acte. C'est un larcin toujours nouveau qui, à chaque jour et à chaque heure, se renouvelle. » *Progress and Poverty*, p. 258. Les biens communaux qui existent encore çà et là doivent nous servir d'exemple, dernier reste d'un âge d'or auquel il faut revenir.

Mais la nationalisation du sol est contraire à sa culture intense. — Nullement. « C'est dans l'espoir de récolter que l'homme ensemence; la propriété n'a rien à faire ici. » *Ibid.*, p. 283. D'ailleurs on ne confisquera pas brutalement la terre, on s'emparera simplement de la rente qui en provient. « Abolir tout impôt, sauf celui sur la valeur des terres. »

Mais quel motif excitera donc l'humanité au travail? — Ce ne sera plus le vulgaire égoïsme. « Ce n'est pas l'égoïsme qui illustre les annales des peuples, des héros et des saints... Ce n'était pas l'égoïsme qui enchaînait Vincent de Paul au ban des galériens. Appelez cela religion, patriotisme, sympathie, enthousiasme pour l'humanité et pour Dieu, donnez-lui le nom que vous voudrez; il n'y en aura pas moins encore quelque chose de supérieur à l'égoïsme, une force qui électrise le monde moral, une force en comparaison de laquelle toutes les autres sont faibles! Celui qui n'a pas vu cela autour de lui marche en aveugle! » *Ibid.*, p. 327.

2. Le lecteur intelligent aura évidemment vu les sophismes qui apparaissent à chaque phase du développement de George : la terre patrimoine commun de l'humanité, le droit de tous à la vie et donc au sol, la rente créée par la communauté et donc lui revenant de droit, le désintéressement héroïque attribué à l'humanité, etc. L'espace nous manquant pour les réfuter, contentons-nous de citer le résumé succinct, mais très clair, par lequel le P. Fallon termine l'étude du « Georgisme » dans son solide ouvrage *Principes d'économie politique :* « Pour nous résumer, nous dirons donc que le Georgisme est faux dans ses principes; que l'imposition de la rente foncière ne pourrait se défendre que par des raisons fiscales; qu'elle doit être limitée aux pays neufs *(puisque la rente n'y est pas encore acquise par les particuliers)* ou aux plus-values futures de certains terrains urbains dans les pays vieux; qu'elle doit être modérée. »

P. Six.

GEORGES (*Georgius*). — 1. *Existence.* — Dans l'état actuel des sources d'information au sujet de ce saint martyr, tout ce que l'on peut dire c'est qu'il y eut, à la fin du IIIe siècle, en Palestine, un soldat du nom de Georges, originaire soit de Cappadoce soit de Lydda (Diospolis), qu'il était chrétien, qu'avant l'avènement de Constantin, il confessa la foi de Jésus-Christ devant un roi impie et qu'il endura le martyre (vers 303). On peut s'étonner que l'historien Eusèbe, qui a tout un récit sur les martyrs de Palestine, n'en ait point parlé. Cependant les monuments épigraphiques et les anciennes traditions de Syrie ou de Palestine fournissent des preuves suffisantes de l'existence de ce martyr : « les documents du VIe siècle, dit à ce sujet Mgr Duchesne, donnent l'impression qu'à cette époque la tradition était déjà bien établie. Peut-être un jour ou l'autre découvrira-t-on des témoignages beaucoup plus anciens. En tout cas, il serait très imprudent de mettre en doute la réalité du saint. » *Bullet. crit.*, 1892, p. 199.

Ce que la légende a ajouté de plus marquant est le récit de la destruction du dragon. Résumons ici l'exposé qu'en donne Jacques de Voragine : « Près de Silène, ville de Libye, habitait dans un vaste étang un dragon effroyable, auquel les habitants offraient chaque jour deux brebis; les brebis ne suffisant plus, il fallut livrer une créature humaine. Le jour où Georges parut dans la ville, le sort avait désigné pour victime la fille unique du roi. Pour la délivrer, Georges, monté sur son cheval, blessa le monstre de sa lance, il ordonna ensuite à la jeune fille d'entourer le cou du dragon avec sa ceinture et de l'emmener à la ville : là il fit promettre aux habitants qu'ils se feraient baptiser et il tua le monstre. Alors le roi et son peuple témoins du prodige reçurent le baptême. » C'est à la suite de ce prodige que Georges aurait été martyrisé.

2. *Culte.* — Ce culte, très ancien en Orient et en Occident, a pris chez nous au Moyen Age une extension vraiment extraordinaire. *a)* En Orient. Lydda ou Diospolis, entre Joppé et Jérusalem, eut un sanctuaire où, à partir du VIe siècle, de nombreux pèlerins allèrent vénérer le tombeau du martyr, on l'appela la ville de Saint-Georges. La basilique, détruite au XIe siècle, fut relevée par Étienne, roi de Hongrie, renversée, puis rebâtie : musulmans et chrétiens croient que sous l'autel de la crypte se trouve une partie des reliques de saint Georges. En Égypte, en Syrie, à Constantinople, de nombreuses églises furent dédiées à ce saint martyr.

b) En Occident. Dès le VIe siècle, le culte de saint Georges martyr existait en Italie et en Sicile. Le pape saint Léon II († 683) construisit à Rome une église qu'il dédia aux saints Sébastien et Georges : le second vocable prévalut quand le pape saint Zacharie, vers 750, y eut transféré le chef de saint Georges. — En Gaule, le roi Clovis († 512) bâtit un monastère en l'honneur de ce saint martyr et saint Germain de Paris († 576) contribua à en propager le culte. — Dès l'époque anglo-saxonne la renommée de saint Georges existait en Angleterre. Arculphe et Adamnan l'avaient

fait connaître au VIIIe siècle. Les croisades rendirent particulièrement populaire le culte de ce saint martyr dans les armées de France et d'Angleterre, l'armée ayant stationné à Lydda en 1191 avant de marcher contre Jérusalem. Plus tard le roi Édouard III introduisit le fameux cri de bataille : *Saint George for England*, institua l'ordre des chevaliers de Saint-Georges, plus connus sous le nom de chevaliers de la Jarretière, ordonna une nouvelle dédicace de la chapelle de saint Georges à Windsor. Nombreuses en Angleterre furent les églises dédiées à saint Georges, et la réforme protestante a conservé dans son calendrier le nom de ce saint martyr. Le pape Benoît XIV a déclaré saint Georges patron de l'Angleterre.

Quant aux reliques du saint, nous avons signalé la persuasion des musulmans et des chrétiens au sujet de Lydda. On a prétendu posséder en beaucoup d'endroits des reliques de saint Georges, il ne semble pas que ces prétentions soient bien fondées. Anastase le Bibliothécaire dit que le pape Zacharie, vers 750, trouva le chef de saint Georges dans l'église de Saint-Jean de Latran et en dota l'église de Saint-Georges *in Velabro*, comme nous venons de le dire.

J. Baudot.

GEORGETTE ou **GÉORGIE**. — Je ne crois pas que le nom de *Georgette* figure dans les recueils d'hagiographie : il faut voir là simplement un diminutif du nom de Georges auquel le vulgaire a donné une forme féminine. — Plus autorisée me paraît être la forme *Géorgie*. Il y a en effet une sainte de ce nom qui vécut en Auvergne à la fin du Ve siècle et au début du VIe. Beaucoup de prétendants auraient voulu l'épouser, elle leur préféra le Sauveur Jésus auquel elle avait consacré sa virginité. A sa mort, des miracles attestèrent sa sainteté, suivant ce que rapporte Grégoire de Tours. Son nom est inscrit au martyrologe romain le 15 février.

J. Baudot.

GERBERT, le premier pape français sous le nom de Silvestre II, a eu une vie extrêmement agitée. Né au milieu du Xe siècle à Aurillac ou dans les environs, il étudie d'abord la grammaire dans un monastère bénédictin, puis est emmené en Espagne par le comte Borel en 967 et, sous la conduite de l'évêque de Vich, Hatton, étudie la philosophie et les sciences. En 970, il vient à Rome et est présenté à l'empereur Othon Ier; mais le désir de connaître plus à fond la logique le détourne de la cour, et il se rend à Reims en 972.

Reims avait alors pour évêque Adalbéron. Désireux de relever les études dans son diocèse, Adalbéron reçut Gerbert avec joie et en fit bientôt le directeur de son école épiscopale. C'est la période la plus féconde de la carrière de Gerbert. Nous connaissons son programme d'enseignement : unir à l'étude de la philosophie et des belles-lettres, à l'imitation des classiques anciens, l'étude des sciences positives, mathématiques, géométrie, astronomie, musique. Du reste, il n'enseigne pas seulement : il imagine et réalise lui-même ses instruments de travail. Il fabrique des sphères pour ses démonstrations, des télescopes sans verres pour ses observations astronomiques ; en mathématiques, il est le vrai créateur des chiffres 1 à 9 dont on attribue faussement l'invention aux arabes. Il aime et fait aimer, conserver les auteurs profanes, Virgile, Horace, Térence, Juvénal, Lucain, Perse; il ranime l'étude des sciences oubliées : « son enseignement, ses travaux donnent aux esprits une activité qui ne s'arrêtera pas à sa mort. »

Ces services méritaient une récompense. Othon III le nomma abbé de Bobbio en 982. Il n'y resta qu'un an. Impuissant à remédier aux désordres financiers de son abbaye, il revient à Reims en 983, et se trouve mêlé à toutes les intrigues diplomatiques que suscitait la compétition des trois maisons de Saxe, de Lorraine et de France. A la mort d'Adalbéron (989), il pensa monter sur le siège de Reims. On lui préféra Arnulphe. Arnulphe cependant fut déposé deux ans après par le concile de Saint-Basle (991), et Gerbert lui succéda; mais la sentence ayant été cassée par le pape, Gerbert dut définitivement quitter Reims. Comme compensation, Grégoire V, en 997, le nomma archevêque de Ravenne. Il n'y resta pas deux ans. En 999, Grégoire V meurt le 18 février, et Gerbert est choisi par Othon III pour lui succéder sous le nom de Silvestre II. On peut alors écrire le vers curieux :

Scandit ab R Gerbertus in R, post papa viget R;

ce qui veut dire : De R(eims) Gerbert monte à R(avenne), puis règne, comme pape, à R(ome).

Devenu pape, Gerbert conçut de suite les plus vastes projets : réformer le clergé dans sa science et ses mœurs, fonder le Saint-Empire par une union intime entre le pape et l'empereur, étendre les missions catholiques, délivrer la Terre sainte, etc. De tout cela rien ne put se faire : Othon III mourut en 1002 à vingt et un ans; Gerbert, après trois ans de sage administration, mourut lui-même le 12 mai 1003. — Une légende odieuse ne tarda pas à se former autour de son nom. Sa science parut trop grande pour être naturelle. On supposa donc qu'il avait étudié, chez les arabes d'Espagne, les sciences occultes, qu'il connaissait les secrets de la magie et entretenait avec le démon des rapports quotidiens. Les ennemis de Grégoire VII, dont Gerbert avait été le précurseur, accueillirent avec faveur ces calomnies.

Le vrai jugement à porter sur Gerbert est celui-ci, qui émane d'un de ses meilleurs biographes : « Au Moyen Age on le crut sorcier; de nos jours bien des gens le diront peut-être un homme habile qui aurait su faire son chemin dans des siècles moins grossiers et moins barbares que ceux où il vivait... Mais l'histoire... se plaît à considérer les immenses services qu'il a rendus aux lettres et aux sciences en danger de périr; elle loue sa charité envers les pauvres, la pureté de ses mœurs; elle vante ses généreux efforts pour raviver l'esprit de l'Église, et prouve qu'il faut attribuer à Silvestre II la plupart des grandes idées dont on fait honneur à Grégoire VII, à Urbain II. » (Olleris.) « Gerbert n'était pas un esprit créateur, dit l'allemand Ebert... mais il avait un grand talent. En faisant abstraction de cette différence, et ayant égard à celle des temps, on pourrait l'appeler le Leibniz du Xe siècle. » Ajoutons que la ville d'Aurillac a élevé à Gerbert une belle statue sur une de ses places.

Les ouvrages de Gerbert touchent un peu à tous les genres. On y trouve des écrits de mathématiques, de géométrie, de philosophie, de théologie, même des poésies, dont la lecture serait pour nous assez dure. Mais ses lettres, au nombre de plus de deux cent vingt, sont intéressantes pour faire connaître en lui l'homme, le savant, le diplomate, aussi bien que les événements et les mœurs de son temps.

Les œuvres de Gerbert sont dans Migne, *P. L.*, t. CXXXIX. Une meilleure édition, précédée de sa biographie, a été publiée par A. Olleris, Clermont-Ferrand et Paris, 1867. Cette biographie a été tirée à part : *Vie de Gerbert, premier pape français sous le nom de Sylvestre II*, par A. Olleris, Clermont-Ferrand, 1867. Julien Havet, *Lettres de Gerbert*, avec introduction et notes, Paris, 1899; duc de la Salle de Rochemaure, *Gerbert Silvestre II*, Paris, 1921.

J. Tixeront.

GERBET **Philippe-Olympe**, né à Poligny (Jura) le 5 février 1798, mort à Perpignan le 8 août 1864. Disciple de Lamennais, l'un des principaux rédacteurs de l'*Avenir*, il ne suivit pas le maître dans sa révolte. Il fut longtemps l'âme de l'*Université catholique*, qu'il avait contribué à fonder en 1836 : le *Dis-*

cours préliminaire sur la classification des sciences, par lequel il en inaugura le premier numéro, est un chef-d'œuvre. En 1829, il avait écrit pour le grand public « son petit livre tendre et profond » sur le mystère de l'eucharistie : *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*. Son *Esquisse de Rome chrétienne*, 2 vol., 1844-1850, n'est pas moins connue : elle fut composée à Rome, pendant le long séjour qu'il y fit pour raison de santé. « La pensée fondamentale de ce livre, a-t-il écrit, Préface, p. VI, est de recueillir dans les réalités visibles de Rome chrétienne l'empreinte et, pour ainsi dire, le portrait de son essence spirituelle. » De 1849 à 1854, il est vicaire général, à Amiens, de son vieil ami de Salinis. Il devient évêque de Perpignan en 1854. Son attachement aux doctrines romaines était profond, et son *Instruction pastorale* du 23 juillet 1860 *sur les diverses erreurs du temps présent* fut, comme dit encore P. Godet, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1296-1299, « un avant-coureur et un modèle du *Syllabus*. » Les publications de Mgr Gerbet se recommandent par le style autant que par la pensée.

Henri Bremond, *Gerbet*, Paris, 1907.

J. Bricout.

1. GERMAIN D'AUXERRE *(Germanus)*. — Né à Auxerre vers 380, il fut envoyé à Rome pour y étudier le droit, plaida avec distinction et, après avoir épousé Eustachia, il fut nommé général des troupes de sa province natale. Sa vie à Auxerre, après son retour, fut souvent un sujet de scandale pour les chrétiens, car Germain aimait passionnément la chasse et, suivant une coutume superstitieuse, il suspendait à un arbre de la ville les têtes de son gibier. L'évêque Amateur l'avertit à diverses reprises de n'en rien faire, et, n'obtenant pas satisfaction, il fit abattre l'arbre pendant une absence de Germain. Celui-ci furieux menaça de se venger, mais, peu de temps après, Amateur, averti par Dieu de sa mort prochaine, en reçut cette révélation qu'il aurait Germain pour successeur. Invité à recevoir les saints ordres, le gouverneur n'opposa aucune résistance, il changea de vie. A la mort d'Amateur, il fut élu évêque le 7 juillet 418 : dès lors il vécut avec son épouse comme si elle eût été sa propre sœur, vendit ses biens pour en doter les pauvres, les églises et les monastères, s'assujettit lui-même à d'austères privations. Sa réputation de sainteté alla jusqu'à Rome et le pape Célestin Ier le nomma son vicaire apostolique pour combattre en Grande-Bretagne l'hérésie des pélagiens. Les évêques de Gaule lui associèrent saint Loup de Troyes. C'est alors que, passant à Nanterre près Paris, Germain consacra à Dieu Geneviève âgée de sept ans et prédit sa sainteté future. Des prodiges assurèrent aux deux prélats le plein succès de leur mission. En rentrant dans son diocèse, Germain reçut une députation des habitants de l'Armorique, demandant sa protection près du général romain Aétius, contre lequel ils s'étaient révoltés. Germain consentit à faire le voyage de Ravenne pour s'adresser à l'empereur Valentinien III, qui y résidait. Pendant ce voyage, il opéra plusieurs miracles, reçut un accueil favorable de la part de Placidie, mère de Valentinien, et vit sa requête exaucée. Cependant il eut le pressentiment que sa fin approchait : de fait la maladie se déclara et Germain mourut le 31 juillet 448, après avoir obtenu la promesse que son corps serait transporté à Auxerre. Il fut, en effet, le 1er octobre, inhumé en cette ville, dans l'oratoire de Saint-Maurice, que l'on changea plus tard en église et qui a donné naissance à l'abbaye de Saint-Germain. Le Beuf, dans son histoire de Paris, t. I, p. 75, dit que l'église de Saint-Germain l'Auxerrois a été bâtie à l'endroit où s'arrêta le saint quand il vint à Nanterre : la chapelle primitive fut agrandie sous l'épiscopat de saint Germain de Paris.

J. Baudot.

2. GERMAIN de Constantinople, — Fils du patrice Justinien, il naquit vers 635, et entra dans le clergé de Constantinople. Son mérite et ses vertus lui valurent d'être choisi comme évêque de Cyzique, d'où il fut transféré sur le siège de Constantinople en 715. Son épiscopat fut troublé par les attaques des Arabes contre la ville et plus encore par le décret de Léon l'Isaurien qui ordonnait de supprimer toutes les saintes images dans les églises. Vainement Germain voulut ramener l'empereur à des idées plus saines : il dut abandonner l'Église qu'il gouvernait depuis quatorze ans. Il se retira en 730 dans la maison de ses pères et mourut le 12 mai 733. On a conservé de lui divers écrits, notamment des discours sur la sainte Vierge, dont l'Église a tiré des leçons pour la fête de l'Immaculée Conception.

J. Baudot.

3. GERMAIN de Paris. — Germain, né près d'Autun vers 496, mena d'abord la vie d'anachorète. Ordonné prêtre, il fut abbé de Saint-Symphorien d'Autun. Élu à l'évêché de Paris vers 555, il dut accepter cette charge, sans toutefois rien changer à ses habitudes de vie simple, mortifiée et pénitente. Surnommé le Père des pauvres à cause de sa grande charité, zélé pour la sanctification de ses diocésains, il opéra un merveilleux changement dans les mœurs, convertit le roi Childebert, qui lui donna par reconnaissance la terre de Chelles. Le saint prélat fonda l'abbaye de Saint-Vincent, devenue très célèbre dans la suite sous le nom de Saint-Germain des Prés. Il dut user de rigueur à l'égard des successeurs de Childebert et vit avec peine les luttes sanglantes entre Frédégonde et Brunehaut. Il mourut le 28 mai 576 et, suivant son désir, fut inhumé dans l'église de Saint-Vincent, à laquelle on donna son nom. Transféré pour un temps hors de Paris par crainte des Normands, son corps y fut rapporté en 846.

J. Baudot.

GERMAINE COUSIN *(Germana)*. — Elle naquit à Pibrac vers 1579; affligée de cruelles infirmités, elle devint orpheline à peine sortie du berceau. Son père se remaria et la marâtre fit beaucoup souffrir Germaine, qu'on envoya aux champs garder les troupeaux. Ce métier fut pour la pauvre enfant une source de lumière et de bénédictions : Dieu lui-même se fit son éducateur et son guide dans la voie du salut; elle aima sa pauvreté et ses infirmités. Quand elle rentrait au foyer, on la tenait à l'écart des autres enfants qu'elle aimait tendrement, on l'envoyait prendre son repos dans une étable. Soumise et respectueuse, elle acceptait avec joie ces humiliations et ces injustices, elle y ajoutait même des austérités, ne voulant d'autre nourriture qu'un peu de pain et d'eau. Dans la fréquentation des sacrements elle cherchait la force pour demeurer calme et résignée. Réunissant autour d'elle quelques petits enfants du village elle leur persuadait doucement d'aimer Jésus et sa divine Mère : on se moqua de sa simplicité. Ainsi se passa son existence sur cette terre. Elle mourut vers 1601, dans sa vingt-deuxième année. Et Dieu se plu aussitôt à manifester par des miracles la gloire de son humble servante. Elle a été canonisée en 1862 par Pie IX.

L. Veuillot, *Sainte Germaine Cousin*, réédité et complété par Fr. Veuillot, dans coll. *Les saints*, Paris, 1904; H. Ghéon, *La Bergère au pays des loups (Sainte Germaine de Pibrac)*, Paris, 1923.

J. Baudot.

GERMAINS (Religion des). — I. Historique. II. Religion.

I. Historique. — A prendre les choses en bloc, la race germanique est l'un des deux rameaux de la race kymrique ou nordique, l'autre étant celui des

Celtes et tous deux appartenant au groupe indo-européen. Sans compter diverses infiltrations dans le reste de l'Europe, les Germains s'étendirent sur l'Allemagne du nord et l'Allemagne du sud, la Scandinavie, le Danemark, l'Angleterre. Leur plus grande extension succéda à celle des Celtes. Dans l'imposante masse de peuples barbares appelés Germains par les anciens, sans que pour cela tous fussent nécessairement d'origine commune, on comptait au début de la période historique, les Bastarnes au sud-est, les Goths, les Burgondes, les Francs, les Tongres, les Chattes, les Cimbres, les Semnons, les Suèves ou Souabes, etc. De bonne heure le Rhin forma la solide limite de leur extension vers l'ouest, ainsi que le reconnaît Much, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopædie*, Suppl. III, 556. Leur type physique est caractérisé chez les écrivains de l'antiquité par la haute stature, les cheveux blonds, les yeux bleus et le teint clair.

Vaste ensemble de peuplades sans cohésion, les Germains ne connurent aucune sorte d'unité, ni politique, ni morale, ni religieuse. Plus arriérés que les Celtes, ils étaient sortis de la phase du nomadisme sans être encore entrés dans la vie agricole. C'étaient des pasteurs groupant en villages leurs cases grossières, sous le régime agnatique et patriarcal. Dans la guerre, ils se montraient féroces. Velleius Paterculus, II, 106, a un mot terrible sur eux à propos des Lombards : *Gens etiam germana feritate ferocior.*

C'est au temps de César et d'Auguste que les Germains apparaissent dans l'histoire, et c'est seulement vers l'an 1000 que leurs dernières populations païennes, celles de Scandinavie, passèrent au christianisme. Durant ce millénaire deux grands événements vinrent bouleverser leur existence : leur conversion et leurs invasions. Les Goths se convertirent les premiers, dans la seconde moitié du IVe siècle, les Burgondes, puis les Francs au Ve, les Anglo-Saxons à la fin du VIe; les autres suivirent peu à peu. Quant à leurs migrations, elles sont suffisamment connues et caractérisées sous le nom d'invasions des Barbares. L'Italie, la Gaule, l'Espagne, l'Angleterre, l'Afrique même, en furent victimes et en gardèrent un amer souvenir.

II. Religion. — 1° *Unité et diversité.* — Comme il n'y eut pas de nation germanique, mais seulement des tribus, assez vagabondes et placées dans des conditions de vie assez diverses, il est impossible de déterminer une évolution historique unique ou même appréciable. Entre la mythologie scandinave et la mythologie proprement germanique les dissemblances apparaissent même assez graves pour que l'on ait à plusieurs reprises et très ardemment agité la question de leur unité. La première, telle qu'on la trouve dans l'*Edda*, est évidemment le produit d'une époque beaucoup plus récente que la seconde, mais ne semble pas cependant pouvoir s'expliquer en dehors d'elle. Dieux et cultes se ressemblent trop pour faire de la mythologie scandinave une importation étrangère ou simplement une création artificielle. Unité foncière, diversité extrême suivant les lieux et les temps, suivant les nations, les tribus et les siècles : tels sont les traits fondamentaux des croyances et des cultes des anciens Germains.

2° *Sources.* — Les plus anciens et les plus précieux renseignements sur la religion des Germains nous viennent de César, *De bello gall.*, VI, XXI sq., surtout de la *Germanie* de Tacite, précieux recueil d'observations exactes; pour les périodes suivantes, des historiens des invasions. Les histoires et chroniques du Moyen Age (Grégoire de Tours, Bède, Saxo Germanicus), les hagiographies du même temps, nous ont gardé quelques traits de l'ancien paganisme. Il y a également des renseignements dans les inscriptions, particulièrement nombreuses dans la vallée du Rhin, dans les noms anciens de lieux et de personnes, dans les légendes héroïques (comme celle des Niebelungen et de Siegfried chez les Burgondes) où l'on rencontre beaucoup de thèmes mythiques certainement dépourvus de tout sens historique, enfin dans ce « réservoir inépuisable de la superstition » (Grimm) que constitue le Folklore germanique. Nulle part, les légendes et contes populaires n'ont été plus nombreux, plus variés, mieux étudiés, aussi bien dans la littérature ecclésiastique du Moyen Age que dans la tradition orale populaire. Mais tandis que J. Grimm y voyait un résidu direct du vieux paganisme et que l'école comparative en faisait le produit d'une transformation et d'une dégradation de la mythologie, Mannhardt, en rapprochant croyances et coutumes des Germains de celles des Grecs, des Romains, des peuples modernes, démontra définitivement que l'élément spécifiquement germanique était loin d'y tenir la plus grande place. On comprit que chaque croyance comme chaque coutume particulière a besoin d'être soumise à une critique pénétrante avant d'être rattachée à un pays ou à une époque déterminés.

Les plus gros problèmes se trouvent soulevés par les littératures scandinaves : poèmes des Scaldes (aèdes ou trouvères de la cour des Vikings, IXe ou Xe siècle), ancienne *Edda* en vers et jeune *Edda* en prose, riches en renseignements sur les vieilles croyances, mais recueillies à l'époque où le paganisme commençait à n'être plus qu'un souvenir.

3° *Les divinités.* — Il est assez facile de retrouver chez les Germains la personnalité du dieu suprême qui se dessine en traits si nets comme dieu du ciel dans tous les groupes indo-européens : c'est *Ty* ou *Ziou*, gardien du droit, dont le nom signifie « Dieu » d'une manière absolue. Il préside à l'assemblée et au duel judiciaire. Mais il est aussi le dieu de la guerre et ce caractère finit même par devenir prépondérant à tel point que les Romains y virent un Mars. Les Semnons, qui se vantaient de leur antiquité et de leur noblesse, le regardaient expressément comme leur dieu suprême, et les Souabes du Moyen Age, qui se réclamaient des Semnons, étaient dits les *Ciouvari*, les serviteurs de Ziou. Or les Semnons faisaient partie des Herminons, l'un des trois groupes religieux entre lesquels Tacite répartissait les Germains de l'Ouest : Herminons, Istævons, Ingævons, qui prétendaient descendre chacun d'un des trois fils du dieu Mannus. Les premiers adoraient expressément Ziou ou son équivalent *Irmin*; les autres étaient ainsi appelés de leurs dieux *Istwaz* et *Ingwaz*, « le brillant », autres équivalents de Ziou. Il exista aussi un vieux dieu germanique de l'orage, *Fjörgynn*, qui paraît bien n'être pas autre chose que le dieu du ciel et dont le nom correspond exactement à celui du dieu suprême slave et lithuanien : *Perkunas* ou *Perun*. Mais la personnalité de ces grands dieux s'est ultérieurement effacée devant les divinités naturalistes Wodan et Thôr.

Wodan (Wuotan), Odin, que l'*interpretatio romana* identifiait à Mercure et qui semble avoir été le dieu principal des Istævons avant de se répandre en Allemagne du nord, en Danemark et en Scandinavie, était une divinité de l'atmosphère et du vent, comme tel le chef de l'armée des esprits et peut-être un dieu de la mort; par ailleurs il est aussi le dieu de la fécondité et de la moisson; dans la légende lombarde, il devient le dieu du ciel; dans l'*Edda*, il se montre « le prévoyant et le sage », le sorcier, le voyageur aux formes changeantes, le dieu des Scaldes et des runes, le seigneur des batailles qui reçoit les braves dans le Walhalla; il y prend même figure de dieu suprême. Impossible, comme on voit, de définir nettement cette figure divine, constituée de traits disparates et à personnalité trop peu développée. On peut, sans invraisem-

blance, y soupçonner une transformation particulière de l'antique Ziou.

Le *Donar* des allemands, *Thôr* des scandinaves, très vraisemblablement en est une autre sous l'aspect de dieu de la foudre et du tonnerre. Les Romains en faisaient un Hercule ou un Jupiter tonnant. On le représentait en effet avec un gros marteau ou une massue, dont il ébranlait l'atmosphère et les forêts, et un gobelet ou un chaudron. Comme Odin, en même temps que de l'orage, il est dieu de la fécondité. En Scandinavie il était entré dans une triade suprême : Wodan-Thôr-Frey, représentée par un dieu tricéphale, comme si l'on eut voulu signifier qu'il s'agissait là des divers aspects d'un même dieu suprême.

Chez les Germains du temps de Tacite il est déjà difficile de retrouver les divinités que César regardait comme leurs trois grands dieux : le soleil, le feu et la lune. Le mythe de Wodan donnant en gage son œil à *Mimi*, le dieu des eaux, rappelle visiblement la vieille conception indo-européenne du soleil, œil vigilant du dieu du ciel. Sous le nom de *Sôl* ou *Sunna*, la Mère Soleil, parcourant le ciel sur un char attelé de deux coursiers infatigables, le soleil avait autrefois reçu un culte. Il en va de même pour le feu : de nombreuses traces en subsistent dans le folklore. Le foyer était entouré d'un respect religieux et, chez les anciens Borusses, une loi enjoignait même d'entretenir un feu perpétuel. Si le dieu *Loki* (cf. le *Lug* celtique) n'a pas reçu le même honneur, il tenait néanmoins une grande place dans les croyances et faisait partie d'une grande triade Wodan-Hönir-Loki. En étroits rapports avec le feu, habile, rusé, versatile, il n'est pas sans rapports avec le vieux mythe du rapt du feu et par suite avec la légende de Prométhée.

Mentionnons encore, parmi beaucoup d'autres noms, *Freyr*, honoré surtout en Suède comme dieu de la lumière et en Allemagne comme dieu de la fécondité; *Balder*, « le seigneur des dieux » chez les Danois, divinité solaire; *Heimdall*, « le dieu resplendissant de la lumière » qui chaque jour entre en lutte avec Loki; *Hœnir*, qui ne dut pas différer sensiblement du précédent; *Forsete*, dieu des Frisons, dont le sanctuaire le plus célèbre se trouvait dans l'île d'Helgoland, etc.

Dans les textes comme dans les inscriptions et les croyances, le nombre des déesses dépasse celui des divinités masculines, mais leur personnalité est encore moins accusée. *Frigg* ou *Frija*, l'épouse de Wodan et sa compagne dans la tempête, était à la fois déesse de l'air ou du ciel et la protectrice de la femme et du travail domestique. *Hel*, déesse du monde souterrain, a donné son nom au Walhalla, vallée de Hel. La *Holda* ou *Berchta* de l'Allemagne du sud est également une reine des morts qui chevauche à travers l'espace en compagnie des esprits et des sorcières. La *Terra mater Nerthus* de Tacite, dont on baignait au printemps la statue dans un lac sacré, devait être la sœur ou l'épouse du *Njodr* scandinave : c'était la Terre mère qui se retrouve chez tous les indo-européens. Le même écrivain attribue aux Marses une *Tanfana*, aux Suèves une *Isis* que quelques-uns ont proposé d'identifier avec la *Nehalenia* célébrée dans tant d'inscriptions. Des déesses, se rapprochent beaucoup les *Valkyries* scandinaves, vierges des batailles de qui dépend la victoire ; les *Nornes*, qui exécutent les arrêts du destin; les Mères *(Matronæ)*, garantes de la vie familiale.

4° *Les esprits.* — Comme tous les primitifs, les Germains étaient obsédés par la présence d'une multitude d'êtres surnaturels se mouvant autour d'eux dans l'invisible. Partout résident des âmes désincarnées, dans les montagnes, dans les bois, près des sources; c'est leur horde redoutable qui chevauche à travers la nuit dans la tempête. Il faut les nourrir par des repas funèbres et des sacrifices. Celles des malfaiteurs et des criminels deviennent des spectres et des esprits d'oppression. Voisins de ces derniers sont les vampires *(Alp, Mare, Berserker)* et les loups-garous *(Werwolf)*.

L'idée qu'on se faisait des esprits de la nature était plus particulière et plus caractéristique de la mentalité germanique : on les concevait sous la forme de *géants* ou de *nains*. Les premiers abondent dans la mythologie scandinave; ils y sont parfois brutaux et sauvages, parfois loyaux et bons. Il existe des géants de l'air, de l'eau, du fer, de la terre. Les nains, elfes ou lutins, certainement objets de cultes anciens, appartenaient surtout aux croyances populaires. Les uns sont lumineux, prudents et secourables; les autres, sombres et malicieux; ils ont un roi, *Rubezahl*, esprit du Riesengebirge, ou le « roi des elfes », *Erlkönig*, Albéric, Obéron. Les familiers de la maison sont les *kobolds*, « esprits de la hutte » ou lutins. Le très curieux mythe de la fuite des Elfes a fait dire qu'ils avaient conscience de la fin de leur empire anéanti par le christianisme.

5° *Cultes et rites.* — Pas plus que dans les croyances, il n'y eut jamais unité dans les rites. Les lieux de culte étaient généralement des bois sacrés, parfois des sources salées. On y faisait des sacrifices dans lesquels on n'épargnait pas les vies humaines. A l'époque romaine, les principales divinités possédaient leurs symboles ou leurs statues. Des temples ne furent construits que plus tard, à l'imitation des peuples du midi. Il existait des prêtres et des prêtresses, celles-ci, comme la fameuse Velléda chez les Bructères, s'adonnant spécialement à la divination et à la sorcellerie.

Les principaux actes du culte étaient les sacrifices, les sorties de chars sacrés, les danses et mimiques rituelles. Les Germains brûlaient leurs morts, tandis que les Celtes inhumaient les leurs. Les fêtes se rattachaient au cycle solaire et agricole : au 1er mai la fête nocturne de la *Walpurgis*, au 21 juin les feux devenus depuis les feux de la Saint-Jean, au 11 novembre la fin de l'année agricole. Chaque récolte s'achevait elle-même par un rite spécial, l'abandon sur le champ de la dernière gerbe ou des derniers épis et souvent le sacrifice de l'animal qu'on trouvait dans le champ ou aux alentours. De ces vieux rites il existe de nombreuses survivances même dans l'est de la France.

Le paganisme que nous venons d'esquisser à grands traits s'est imprimé si profondément dans l'âme allemande que l'on peut en relever d'innombrables traces au cours de l'histoire, aux pays d'Outre-Rhin, et que les écrivains ou les mouvements d'opinion n'y sont pas rares qui préconisent un retour à ces vieilles croyances. Contre ce courant sans cesse renaissant, le catholicisme allemand n'a jamais cessé d'avoir à lutter.

A. Carnoy, *Les Indo-Européens*, Bruxelles-Paris, 1921; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopædie*; W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1877; E. Mock, *Germanische Mythologie*, Berlin, 1891, et abrégé dans la coll. Göschen, 1906; E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen*, Strasbourg, 1903; Richard M. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1910; *Manuels* d'histoire des religions.

P. Fournier.

GERSON (Jean le Charlier dit) a pris une part très active par ses actes et ses écrits aux graves événements de son temps.

I. Vie. — Il est né le 14 décembre 1363 dans le hameau de Gerson aujourd'hui disparu, sous le nom duquel il est connu, près de Rethel, au diocèse de Reims. Il était l'aîné de douze enfants, il fréquenta les écoles de Rethel, puis de Reims, et entra à quatorze ans au collège de Navarre à Paris, où il fut pendant sept ans l'élève de Pierre d'Ailly, dont il resta l'ami.

1° *Jusqu'au concile de Constance.* — Avant même d'être reçu docteur en théologie (1394), il avait composé plusieurs écrits; en 1387, il prêcha à Avignon

devant le pape Clément VII pour affirmer l'Immaculée Conception de la sainte Vierge attaquée par le dominicain Jean de Monteson; peu après, il prononça le panégyrique de saint Louis. En 1395, il succéda à Pierre d'Ailly comme chancelier de Notre-Dame et de l'université; en 1397, devenu aumônier du duc de Bourgogne, il fut nommé doyen de l'église Saint-Donatien de Bruges où il resta quatre ans.

Depuis 1378, la chrétienté était divisée par le schisme, Boniface IX régnait à Rome, Benoît XIII à Avignon; dans son traité *Comment on doit se comporter en temps de schisme*, Gerson se montre très modéré sur la conduite à tenir : il est permis, selon lui, de se soumettre à chacun des deux papes ou de rester neutre, les sacrements restent valides, etc. Rentré en France en 1403 et nommé curé de Saint-Jean de Grève à Paris, voyant que Benoît XIII ne tient aucune de ses promesses, il ne lui ménage pas les avertissements, une première fois à Marseille le 9 mai 1403, ensuite à Tarascon le 1er janvier 1404. Gerson est désormais une des voix les plus autorisées du clergé de France.

L'assassinat du duc d'Orléans ayant trouvé un apologiste dans Jean Petit, Gerson, malgré sa liaison avec le duc de Bourgogne, fait l'oraison funèbre du défunt, obtient la condamnation de douze propositions contre le tyrannicide; voulant se venger, Jean sans Peur fait piller la maison de Gerson qui, pour échapper à l'émeute, se cache deux mois dans les voûtes de Notre-Dame.

2° *Au concile de Constance.* — Gerson n'assista pas au concile de Pise (1409); par son *Libellus de auferibilitate papæ ab Ecclesia*, il levait les objections contre la déposition du pape : Alexandre V fut élu et remplacé en 1410 par Jean XXIII, on avait donc trois papes. Gerson, délégué par le roi Charles VI, l'université, l'Église de France, arriva au concile de Constance le 14 février 1415 et prépara l'élection du pape Martin V; le malheur est que, pour obtenir la déposition ou la démission des trois autres, il fut amené à transformer en éléments définitifs de la constitution de l'Église les expédients nécessités par les graves périls qui la menaçaient. Plusieurs traités sur lesquels les adversaires du chancelier se sont basés pour attaquer sa doctrine ne sont pas de lui, mais, dans des sermons prononcés au concile, dans des écrits comme le *De potestate ecclesiastica, Quomodo et an liceat in causis fidei ad Summum Pontificem appellare*, etc., il admet les thèses gallicanes de la supériorité du concile sur le pape, il souscrit aux décisions de Constance qui font de l'Église une sorte de gouvernement représentatif dont le parlement aurait été le concile périodiquement convoqué (*Opera*, t. II, col. 200-300). C'est la faute de cette belle intelligence servie par une volonté forte, mais moins faite pour le tumulte des affaires que pour le calme de la retraite. Il prit part aux autres actes du concile, condamnation de Jean Huss, des flagellants, etc.

3° *Après le concile.* — Il revint aussi sur la condamnation de Jean Petit dont l'affaire occupe tout le tome V de ses œuvres. Pour éviter les embûches du duc de Bourgogne, il fut obligé de quitter Constance (15 mai 1418), s'arrêta à l'abbaye bénédictine de Moelch où il composa à l'exemple de Boèce *De consolatione theologiæ;* ensuite, par la Bavière et le Tyrol, il arriva à Lyon où il vécut encore, près de son frère, prieur des Célestins, dix années, les plus douces de sa vie, prêchant, catéchisant les petits enfants dont il aimait à s'entourer, composant divers écrits d'édification, en particulier : *De parvulis ad Christum trahendis*, deux opuscules pour défendre la mission divine de Jeanne d'Arc.

II. Ouvrages. — Les œuvres complètes de Gerson, éditées à Cologne dès le commencement de l'imprimerie, 1483-1484, forment quatre volumes in-folio, cinq dans l'édition d'Ellies du Pin et se composent de plus de quatre cents traités dont il est impossible de donner ici le titre. Outre les questions soulevées par le grand schisme, il a étudié à peu près toutes les parties de la science sacrée.

1. *Théologie spéculative.* — Il traite de la manière de rechercher le sens littéral de l'Écriture, de la méthode, des règles et des fondements de la théologie, des dogmes de la foi, de la distinction des vraies et des fausses visions à propos des révélations de sainte Brigitte. *Opera*, t. I. On trouve dans ses œuvres l'explication des dix préceptes du décalogue, des sept sacrements, des sept vertus, des sept dons du Saint-Esprit, des sept demandes de l'oraison dominicale, des huit béatitudes; des études sur l'astrologie judiciaire, sur diverses superstitions. Il n'y faut pas chercher un cours suivi, mais plutôt des dissertations pratiques. Disciple d'Occam, il admet comme principe de sa morale que Dieu ne veut pas les actions parce qu'elles sont bonnes, mais qu'elles sont bonnes parce que Dieu les veut.

2. *Théologie mystique.* — A ces spéculations, Gerson préférait de beaucoup la mystique, parce qu'elle conduit plus sûrement à Dieu en excitant à l'humilité, tandis que la spéculative engendre l'amour-propre; il l'aimait, parce qu'elle est plus facile et accessible à tous. Parmi ses traités très nombreux, *Opera*, t. III, nommons la *Méditation*, l'*Illumination du cœur*, les *Remèdes contre la pusillanimité*, les *Scrupules*, les *Exercices appropriés aux dévots simples*, l'*Épître* adressée à ses sœurs *pour enseigner ce que chacun doit penser chaque jour*, mais surtout *La Montagne de la contemplation*, *La mendicité spirituelle*, *La simplicité du cœur*, si beaux qu'ils ont fait penser que leur auteur avait bien pu composer l'*Imitation*. Voir ce mot.

Gerson possédait les qualités qui font l'orateur éminent, on a de lui un grand nombre de sermons dont 64 en français. Il a écrit aussi beaucoup de vers, en particulier un poème *Josephina* de 4 800 vers, faisant l'éloge de saint Joseph, dont il contribua beaucoup à développer le culte.

Son style est sans doute dur et négligé, mais clair et méthodique. Un de ses contemporains, le cardinal Zabarella, l'avait proclamé « le plus excellent docteur de l'Église » et saint François de Sales dit de lui : « Certes cet homme fut extrêmement docte, judicieux et dévot. » *Traité de l'Amour de Dieu*, préface.

Gerson passa les derniers mois de sa vie comme l'avait fait saint Thomas d'Aquin à commenter le *Cantique des cantiques*, et mourut à Lyon, le 12 juillet 1429. Il demandait souvent qu'on fît pour lui cette prière : « Ayez pitié de votre pauvre serviteur Gerson. » Saint François de Sales le met au nombre des saints personnages qu'il estime être morts d'amour. *Ibid.*, l. VII, c. IX. On lui attribua des miracles et cinq martyrologes au moins lui donnent le titre de bienheureux. Il a des statues à Paris et à Lyon, et, dans la peinture de l'église de la Sorbonne, son portrait fait pendant à celui de Bossuet.

Joannis Gersonii opera omnia... in V *tomos distributa opera et studio Lud. Ellies du Pin*, Antuerpiæ, 1706; Alfred Baudrillart, *Dict. de théol. cath.*, art. *Constance*, t. III, col. 1200 sq.; A. Lafontaine, *Jehan Gerson*, Paris, 1906; A. L. Masson, *Jean Gerson, sa vie, son temps, ses œuvres*, Lyon, 1894; L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1902 et *Dict. de théol. cath.*, art. *Gerson*, t. VI, col. 1312 sq.; E. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, Paris, 1858; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1920, t. II, p. 403 sq.

A. Molien.

GERTRUDE. — Sainte Gertrude, appelée *la Grande* à cause de la sublimité de sa doctrine, doit être distinguée d'une autre, Gertrude de Hackeborn

sœur de sainte Mechtilde et qui fut abbesse de son couvent de 1251 à 1291.

I. Vie. — Elle est née le 6 janvier 1256, on suppose qu'elle perdit ses parents très jeune, parce que, dès l'âge de cinq ans (1261), elle fut amenée d'un pays qu'elle dit éloigné, au couvent bénédictin, plus probablement cistercien, d'Helft après d'Eisleben, en Saxe, où naîtra plus tard Luther.

1° *La moniale.* — Nature élevée, noble, étrangère aux bassesses du siècle qu'elle ne connut point, âme simple, douce, sereine, elle vécut des années paisibles et très pures : en vain fouillerait-on les quarante-six ans de sa vie, on n'y pourrait trouver aucun incident dramatique. D'une santé délicate, presque constamment malade, elle était souvent privée de se rendre à la chapelle et n'exerça jamais d'autre charge que celle de suppléante de la *Domna cantrix* qui était sainte Mechtilde appelée le *rossignol du Christ.*

On lui avait appris au couvent tout ce qu'on enseignait alors, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie; elle parlait et écrivait couramment le latin; experte dans l'art de l'enluminure, elle transcrivait les vieux manuscrits; douée d'un véritable talent de parole, elle l'exerçait auprès des personnes du dedans et du dehors. Elle-même raconte qu'elle ne sut pas se préserver de la fascination exercée par les connaissances humaines sur une belle intelligence au moment où elle s'éveille à la lumière des idées, elle se reproche d'avoir eu à cette époque aussi peu de soin de son âme « que de ce qui se passe dans ses pieds et dans ses mains. » Mais elle se *convertit* à la suite d'une vision (27 janvier 1281) et dès ce jour s'adonna à la lecture des saints Livres, des Pères, des théologiens; elle cite dans ses écrits saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor.

2° *La privilégiée de Jésus.* — Dans cette première apparition, Notre-Seigneur lui avait dit : « Tu as léché la terre parmi mes ennemis et tu as sucé quelques gouttes de miel au milieu des épines; reviens enfin vers Moi, Je t'accueillerai et t'enivrerai au torrent de mes voluptés divines. » A partir de ce jour, Gertrude vécut dans un état d'union intime avec Dieu, favorisée de grâces mystiques extraordinaires, portant les stigmates au dedans, mais non à l'extérieur d'une façon visible. Jésus lui apparaissait souvent lorsqu'elle faisait la communion et lui montrait selon ses efforts un visage riant ou sévère; il lui parlait même à l'office pendant qu'elle chantait « l'Œuvre de Dieu » ou s'attardait au chœur pour prolonger son oraison. Un grand nombre de révélations lui ont été faites à l'heure des matines, de none, ou des vêpres et aux principales fêtes de l'année liturgique; le IV[e] livre du *Héraut* commence à Noël et va jusqu'à la Dédicace. Il en fut ainsi tout le temps, sauf une période de onze jours où, pour la punir d'avoir trop pris plaisir à une conversation mondaine, le Sauveur se retira et la laissa environnée de ténèbres. L. II, c. III. La sainte Vierge, les anges, les saints lui apparaissaient aussi; parmi ceux-ci elle cite d'abord Agnès, Catherine d'Alexandrie, Marguerite; ensuite Jean l'évangéliste, Jean-Baptiste, Pierre et Paul, Augustin, François d'Assise, Dominique, Madeleine.

II. Écrits. — Pendant huit ans, Gertrude garda avec une pudeur jalouse le secret des prodiges opérés en elle, mais le 25 mars 1289, elle se sentit poussée par l'Esprit-Saint de es raconter.

1° *Composition.* —Outre quelques traités en langue vulgaire et malheureusement perdus, elle écrivit en latin *Le livre de la grâce spéciale*, récit des faveurs accordées à sainte Mechtilde; les *Exercices*, au nombre de sept, pour chaque jour de la semaine, dont Mgr Gay a déclaré : « On n'en peut dire la plénitude, la rigueur théologique et en même temps la splendide poésie. » *Revue du monde catholique*, Paris, 1863, t. VI, p. 665; un certain nombre de prières appelées *Preces Gertrudianæ*; enfin et par-dessus tout ses *Révélations*, qu'il faut appeler *Le Héraut de l'amour divin, Legatus divinæ pietatis*, comme elle l'intitule elle-même. Des cinq livres dont il se compose, le II[e] seul fut écrit de sa main, le I[er] a été rédigé après sa mort par une religieuse et les trois derniers l'ont été sur des notes prises sous sa dictée.

2° *Contenu.* — Outre le récit, très circonstancié quelquefois, des apparitions de Notre-Seigneur, de sa sainte Mère qui, une nuit de Noël, offre son Fils à chacune des religieuses, *Héraut*, l. IV, c. III; qui, le jour de sa Nativité, s'installe au milieu du chœur pour recevoir les hommages des anges..., le *Héraut* cite beaucoup de réponses de Notre-Seigneur, exprime les pensées très intéressantes de la sainte : par exemple, sur la communion qu'elle voudrait plus fréquente Au XIII[e] siècle, même les religieuses ne communiaient qu'une ou deux fois la semaine, elle porte envie au prêtre qui communie tous les jours. — Prophétesse avec sainte Mechtilde de la dévotion au Sacré-Cœur, elle voit un jour Jésus échanger son cœur contre le sien, elle est invitée à puiser dans ce Cœur avec des tubes d'or les secours appropriés à ses besoins, l. III, c. XXX; ou bien Jésus lui ouvre son cœur pour qu'elle y prenne à pleines mains, l. IV, c. X. Les litanies modernes se souviennent de ces visions dans les invocations : *Fons vitæ et sanctitatis, Dives in omnes qui invocant te.* — Souvent il est question des âmes du purgatoire, pour qui elle a fait et conseille l'acte héroïque : « Les personnes immobilisées auprès d'un mince filet d'eau désignaient les âmes dont la prévoyance jalouse conserve en vue de l'avenir le bénéfice des bonnes œuvres. » L. V, c. XI. Elle émet cette opinion que certains criminels arrivant en purgatoire ne peuvent bénéficier des suffrages ordinaires de l'Église qu'après un temps d'expiation.

3° *Appréciation.* — Il y a donc un peu de tout dans les révélations, et l'Église ne les a jamais approuvées comme elle a fait pour celles de sainte Brigitte, sainte Hildegarde. On aurait tort cependant de les dédaigner parce qu'elles déroutent nos habitudes modernes; il faut se rappeler qu'elles ont été écrites à une époque où tout s'exprimait en symboles, que les mots, nos pauvres mots, ont été inventés pour les usages ordinaires de la vie, qu'ils sont malheureux, inquiets, étonnés comme des vagabonds autour d'un trône, lorsqu'ils servent à exprimer les plus sublimes phénomènes de la vie mystique. Avec un peu de pratique, on s'aperçoit vite que des faits qui font sourire, comme celui de l'aiguille perdue et retrouvée dans une gerbe, de la tempête arrêtée pour laisser le temps de moissonner, montrent comment l'amour de Dieu daigne s'individualiser, entrer dans les menues circonstances de la vie; ces petites vies que méprisent les grands de la terre sont l'objet de la sollicitude divine. Quand Gertrude voit l'apôtre saint Jean écrire en lettres noires les actes accomplis par routine, en lettres rouges ceux accomplis pour l'Église, en noir et or ce qui est fait d'une part pour le salut, d'autre part pour la gloire de Dieu, elle exprime dans une gracieuse comparaison cette vérité que le mérite est d'autant plus grand que le motif est plus désintéressé. L. IV, c. XIII. Les expressions capables de dérouter sont susceptibles d'une interprétation bénigne : si le Sauveur prie sa Mère, l. V, c. XXXIV, c'est qu'il veut montrer son grand amour pour elle, le baiser de la bouche signifie l'union intime des deux cœurs....

Gertrude est morte en 1302 ou 1303, après avoir fait à l'avance le récit de ses derniers jours conservé dans le *Héraut*. Son culte fut autorisé en 1606 d'abord pour les religieuses de Saint-Jean l'Évangéliste de

Lecce, puis pour diverses maisons, puis en 1674 pour tout l'ordre de saint Benoît; en 1678, son nom fut inscrit au martyrologe et, en 1738, Clément XII étendit son culte à toute l'Église.

ŒUVRES. — *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtidianæ*, 2 vol. in-8°, Poitiers, 1875; *Héraut de l'amour divin*, 2 vol. in-18, Paris-Tours, 1921; D. Castel, *Les belles prières de sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, Paris, 1925.

ÉTUDES. — Dolon, *Sainte Gertrude, sa vie intérieure*, Paris, 1922; Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1901; Vernet, *Dict. de théol. cath.*, art. *Gertrude la Grande*, t. VI, col. 1332.

A. MOLIEN.

GERVAIS ET PROTAIS *(Gervasius* et *Protasius)*. — Fils des deux martyrs Vital et Valérie, ils vendirent tous leurs biens pour en donner le prix aux pauvres, affranchirent leurs esclaves et, convertis au christianisme, passèrent des années dans la retraite, la prière et le jeûne, jusqu'au moment où, poussé par les prêtres païens, le comte romain Astase voulut les faire apostasier dans l'espoir que cet acte lui assurerait la victoire sur les Marcomans. Les deux frères persistèrent à confesser leur foi au milieu des tourments et moururent martyrs, le 19 juin d'une année du Ier siècle qui n'est pas indiquée. En 386, saint Ambroise, sur une révélation du Seigneur, trouva leurs corps ensanglantés et sans trace de corruption : il les fit déposer avec honneur dans l'église où il voulut lui-même être enterré. Le culte de ces deux martyrs s'est répandu dans l'Église et particulièrement en France.

J. BAUDOT.

GÉRY ou **GAUGÉRIC** *(Gaugericus)*. — Diacre de l'église de Trèves au VIe siècle, il fut nommé évêque de Cambrai et sacré par le métropolitain Egidius entre les années 584 et 590. Il assista au concile de Paris de l'an 614 et mourut après un épiscopat de 39 ans, le 11 août entre 624 et 627.

J. BAUDOT.

GEVAERT Auguste, né en 1828 dans le petit village flamand de Huysse, près de Gand, est mort à Bruxelles le 24 décembre 1908. Personnalité musicale vraiment européenne, Gevaert tint une haute place dans l'enseignement, la pédagogie, l'histoire de son art. Après avoir achevé ses études musicales au Conservatoire de Gand, A. Gevaert, prix de Rome à dix-neuf ans, voyage et compose, s'orientant vers le théâtre, et, de 1852 à 1870, est fixé à Paris, où il tint longtemps l'emploi de directeur des études du chant à l'Opéra. En 1871, il est nommé directeur du Conservatoire de Bruxelles, poste qu'il conserva jusqu'à sa mort, et dans lequel, dès ses débuts, il donna la plus haute mesure de sa valeur et de son talent. Du point de vue plus particulier auquel se place le présent ouvrage, il faut signaler, dans les concerts qu'il organisa au Conservatoire de Bruxelles, les auditions suivies où il révéla à ses auditeurs, en des interprétations modèles, les grandes cantates de J.-S. Bach, la Messe en *si* mineur et la Passion selon saint Matthieu du même maître. En même temps, Gevaert donne au public savant sa belle *Histoire de la musique dans l'antiquité*, où il pose définitivement les solutions qui concernent la musique gréco-romaine d'où procède l'art chrétien; sur cet art lui-même, il publie la *Mélopée antique dans le chant de l'Église latine*, qui fut l'objet de passionnantes discussions : Gevaert, en effet, s'il dissèque magistralement les pièces grégoriennes et leurs origines musicales, émit ou reprit une thèse historique vivement combattue, en déniant à Grégoire le Grand la paternité du chant qui porte son nom, pour l'attribuer à ses successeurs, Grégoire II et III. La thèse de Gevaert sur ce point n'a point résisté à la discussion, mais au sujet de l'histoire des formes et de l'origine des thèmes des antiennes, des divers aspects des modes du chant liturgique, son travail est des plus remarquables et conserve toujours la même valeur. Il fut d'ailleurs tout spécialement consulté par les Bénédictins lors de la rédaction de l'Édition Vaticane, et c'est sur lui surtout que l'on s'appuya pour conserver aux chants du troisième ton le caractère que la tradition leur avait donné, modifiant en quelques passages la version plus archaïque et plus molle (voy. GRÉGORIEN). Gevaert composa peu de musique d'église : un *Veni creator* et un *Adoro te*, à plusieurs voix, restent seuls à citer en ce genre.

A. GASTOUÉ.

GHÉON Henri, pseudonyme de M. Henri Vangeon, est né en 1875. Il étudia la médecine et se fit recevoir docteur. En même temps il cultivait la poésie, Il suivit de très près le mouvement littéraire, inauguré, sous les auspices de Mæterlinck, par MM. Maurice de Faramond, André Gide, Viélé-Griffin, Paul Fort, Claudel, etc. Il fit partie du groupe d'artistes qui fonda, en 1909, la *Nouvelle Revue française*. Son maître était, en ce temps-là, André Gide, dont il appliqua les principales idées à la rénovation de l'art dramatique dans un volume d'études critiques : *Nos directions* (1914), et deux tragédies populaires : *Le Pain* et *L'Eau-de-vie*. La guerre de 1914-1918 le fit réfléchir et l'amena à « réviser sa table des valeurs. » Il a raconté dans l'*Homme né de la guerre, témoignage d'un converti* (1re édit., en 1919; 2e édit., augmentée de fragments inédits d'un carnet spirituel, en 1923), comment il revint à la foi de son enfance et abjura en l'honneur de la vérité éternelle, le culte païen qu'il avait rendu à la décevante et séductrice beauté, chère aux libres esthètes. Depuis, il a creusé et précisé les conclusions logiques de son retour au catholicisme : ses *Partis pris, réflexions sur l'art littéraire* (1924), donnent sur la plupart des questions littéraires et artistiques, aujourd'hui discutées, des solutions nettes, vigoureuses, raisonnées, dont on peut bien trouver qu'elles sont trop arrêtées, ou insuffisantes, mais dont il est impossible de nier la solidité ni de méconnaître la souple et brillante contexture.

En même temps que critique écouté, M. Henri Ghéon est un des auteurs dramatiques contemporains sur lesquels repose le meilleur espoir d'une rénovation du théâtre poétique. Il avait entrepris cette rénovation dès ses débuts à la *Nouvelle Revue française*, il l'a continuée depuis sa conversion, mais en l'orientant dans le sens catholique. Ce qu'il veut, ce n'est pas seulement une restauration du théâtre populaire, mais une restauration du théâtre populaire chrétien : il veut « réaccoutumer le siècle au merveilleux chrétien comme à une réalité. » Tel est le sens et la portée des nombreux « mystères » et farces : *Les trois miracles de sainte Cécile; Le bon voyage ou la mort à cheval; Aventures de Gilles ou le saint malgré lui; Le dit de l'homme qui aurait vu saint Nicolas; Le débat de Nicolazic; Le crime de frère Genièvre*, etc., qu'il a réunis dans ses *Jeux et miracles pour le peuple fidèle* (2 séries parues en 1924). Quelques-unes de ces pièces ont remporté un grand succès, par exemple sa « tragédie militaire sacrée » *Saint Maurice ou l'Obéissance* (1922), d'abord représentée au théâtre de l'Abbaye, puis à Saint-Maurice-du-Valais. *La farce du pendu dépendu* (1920) et surtout *Le pauvre sous l'escalier* (1921), présentés au grand public, suscitèrent d'âpres discussions. On critiqua le mélange continu de la farce et du sérieux, l'appel au surnaturel et l'emploi du mysticisme. On regretta que M. H. Ghéon fût resté fidèle au vers libre qui favorise les développements faciles. En tout cas, il est indéniable que M. H. Ghéon soit doué d'un riche tempérament dramatique, qu'il possède à fond les ressources de son art et qu'il parle une langue savoureuse en sa naïveté voulue et savante. *Le triomphe de saint Thomas* (1924) et *La merveilleuse histoire du jeune*

Bernard de Menthon en trois journées et un épilogue (1924) sont des pièces de circonstance d'une haute tenue littéraire et d'une belle inspiration religieuse. *Le comédien et la grâce*, qui vient de paraître (1925) dans la collection *Le Roseau d'or*, reprend avec bonheur le sujet traité par Rotrou dans son *Saint Genest*, par Lope de Véga. Desfontaines et le P. Cellot. Cette pièce, reçue par le comité de lecture de la Comédie-Française, a été refusée par le directeur, M. Émile Fabre. Il faut avouer que c'est là une singulière façon de reconnaître les services que M. H. Ghéon a rendus à l'art dramatique et d'encourager les efforts qu'il tente pour le rénover.

L. Jules.

GHIBERTI **Lorenzo di Cione**, célèbre sculpteur florentin, naquit en 1378. Il commença son éducation artistique chez l'orfèvre Bartolo di Michele; puis il passa quelque temps à Rome, à Rimini, et revint en 1402 dans sa ville natale pour prendre part au concours institué entre les sculpteurs en vue de la commande de la deuxième porte du baptistère. Il s'agissait d'exécuter un bas-relief en bronze du Sacrifice d'Abraham, dans les dimensions adoptées jadis par Andrea Pisano pour les motifs de la première porte. Les projets de Brunellesco et de Ghiberti furent jugés les meilleurs, mais ce dernier eut seul la commande, Brunellesco ayant refusé un triomphe partagé. Parmi les collaborateurs que dut s'adjoindre Ghiberti, âgé lui-même de vingt-quatre ans au moment du concours, était un enfant de quinze ans dont la renommée devait dépasser celle du maître, Donatello.

Vingt-huit scènes de la *Vie du Christ*, les figures des *Évangélistes* et des *Pères de l'Église* furent représentées dans le bronze et entourées d'une magnifique guirlande. La noblesse et la belle simplicité de l'œuvre furent très admirées. Elle avait été terminée en 1424; la troisième porte du baptistère fut commandée en 1425 à Ghiberti qui, cette fois, en possession de tous ses dons en plein développement, jouissant de toute liberté dans sa composition, fit une création dont Michel-Ange disait qu'elle était digne de servir de porte au Paradis. Le nombre des scènes y est réduit à dix, mais dans leur cadre ainsi élargi évolue une foule de personnages, au milieu de paysages merveilleux, d'une délicatesse et d'une variété de plans infinies.

Ghiberti travailla aussi à la décoration des fonts baptismaux de San Giovanni de Sienne (1417-1427); des scènes de la vie de *Saint Jean-Baptiste*, un admirable *Baptême du Christ* font valoir l'originalité de ses conceptions. Il exécuta plusieurs statues pour l'église Or San Michele : un *Saint Jacques*, un *Saint Jean-Baptiste*, un *Saint Mathieu*, un *Saint Étienne*; pour le dôme, un reliquaire de bronze de saint Zanobi, terminé en 1446; à Santa Maria Novella, la pierre tombale de Fra Leonardo di Stagio Dati. Son tabernacle, à Sant'Egidio, montre trop de raideur pour avoir été fait de sa main et fut sans doute confié à des élèves.

Ghiberti ne fut pas seulement sculpteur : architecte estimé, décorateur, orfèvre, écrivain, il dessina des cartons de vitraux pour Santa-Maria dei Fiori, exécuta la mitre de Martin V et celle d'Eugène IV et a laissé des *Commentaires* et des monographies d'artistes.

Reymond, *La sculpture florentine*, Florence, 1898.

Carletta Dubac.

GHIRLANDAJO **Domenico** naquit à Florence en 1449. Son vrai nom était Domenico de Tommaso Bigordi. Il entra en apprentissage chez un orfèvre qui lui transmit son surnom (le guirlandier); puis il apprit la mosaïque et la peinture près d'Alesso Baldovinetti. En 1473 il peignait une *Vierge de Miséricorde* pour une chapelle des Ognissanti; en 1475, une série de fresques de la *Vie de santa Fina*, à San Gimignano; en 1476 il travaillait avec son frère David à Rome. En 1480, revenu à Florence, il donnait aux Ognissanti un *Saint Jérôme* et une *Cène*; en 1481, au Palais Vieux, une *Vierge entourée d'anges* surmontant les figures de saint Zanobi et de deux autres saints qu'une conception bizarre, d'ailleurs unique en son œuvre, lui fit entourer de six héros de l'antiquité, modèles des vertus républicaines. Il prit part à la décoration de la chapelle Sixtine, où sa *Résurrection du Christ* et sa *Vocation de saint Pierre et de saint Paul* le classèrent parmi les plus grands peintres de son époque. En 1485, il revêtait d'une suite de fresques tirées de la *Vie de saint François* et très fortement inspirées de Giotto les murs de la chapelle aménagée par Francesco Sassetti dans l'église de la Trinité à Florence; en 1486, Giovanni Tornabuoni lui commandait la décoration du chœur de Sainte-Marie Nouvelle, dont une *Vie de la Vierge* et la *Vie de saint Jean-Baptiste* occupent les murs latéraux.

Ce furent là ses œuvres maîtresses, mais il laissa aussi des panneaux peints à la détrempe, sujets religieux ou portraits qui, malgré leur belle qualité, furent peut-être cause d'une longue injustice de la postérité. En effet, la facilité des déplacements a permis leur dispersion; beaucoup de musées en possèdent, et l'on a longtemps et souvent jugé l'artiste d'après eux seuls. Citons la *Visitation* et le portrait plein de bonhomie et de vérité du musée du Louvre. Or c'est surtout dans ses fresques qu'éclate la supériorité de Ghirlandajo, en des conceptions viriles et calmes, une exécution franche, un dessin souple et sûr, un don admirable de la composition claire et cadencée, la science de la perspective et du décor, un talent de portraitiste de premier ordre ennobli par l'étude de la statuaire antique. La société de son temps est vivante sous son pinceau, et l'on peut même lui reprocher d'avoir, dans ses compositions sacrées, donné plus d'importance et d'intérêt aux figures des donateurs et de leur famille qu'aux miracles représentés. L'émotion religieuse en est certainement diminuée, mais il faut avant d'en faire grief à l'artiste songer qu'il répondait en cela au désir formellement exprimé de ses clients et protecteurs.

Domenico Ghirlandajo mourut de la peste en 1494, après une existence digne et tranquille, toute consacrée à l'art et à sa famille. Ses deux frères, David et Benedetto, connus comme lui sous le surnom de Ghirlandajo, le continuèrent sans l'égaler.

Henri Hauvette, *Ghirlandaio*, dans la coll. des *Maîtres de l'Art;* Charles Diehl, *Ghirlandaio, à propos d'un livre récent*, dans la *Revue de l'Art ancien et moderne*, n. 143, février 1909.

Carletta Dubac.

GHISLAIN *(Gislenus)*. — Grec de naissance et, selon des auteurs, religieux basilien en même temps qu'évêque d'Athènes, il passa en Occident. De Rome, il fut envoyé en Belgique dans le Hainaut, y fonda un monastère de son ordre, à l'endroit où fut bâtie plus tard la ville qui porte son nom. Il mourut en 681, et l'on fit plusieurs translations de son corps.

J. Baudot.

GIBBONS **James**, né à Baltimore, le 23 juillet 1834, d'une famille irlandaise. Prêtre en 1861, vicaire apostolique de la Caroline du Nord en 1868, évêque de Richmond en 1872, coadjuteur à Baltimore en mai 1877, il en devient archevêque en octobre. En 1884 il préside le troisième concile national, est nommé cardinal en 1886. Il meurt le 24 mars 1921.

Très américain et très romain tout ensemble. Dévoué au peuple, il empêcha la condamnation des Chevaliers du Travail (voir ce mot). Sa présence à

Chicago, en 1893, au fameux Parlement des religions fut également très remarquée. Il jouissait, aux États-Unis, d'un immense prestige et d'une influence considérable. Comme auteur, il est surtout connu, chez nous, par la traduction française de son ouvrage *The Faith of our Fathers (La foi de nos pères)*, paru en 1876 et souvent réédité. L'*Ambassadeur du Christ*, traduction française d'un autre de ses ouvrages, figure dans bon nombre de bibliothèques ecclésiastiques.

Allen Sinclair Will, *Vie du cardinal Gibbons*, adaptée de l'anglais par l'abbé Lugan, Paris, 1925.

J. Bricout.

GIBIER Charles, né à Artenay (Loiret) le 25 décembre 1849, a été vicaire de Pithiviers, dans le même département, pendant cinq années, vicaire et curé de Saint-Paterne, à Orléans, pendant plus d'un quart de siècle. Il est évêque de Versailles depuis le 25 février 1906.

Ses ouvrages, très nombreux, sont aussi très appréciés. Ils forment trois séries, éditées à Paris :

1° Conférences aux hommes, 16 vol. — *Dieu et son œuvre; Jésus-Christ et son œuvre*, 2 vol.; *L'Église et son œuvre*, 4 vol.; *Le catholicisme dans les temps modernes*, 2 vol.; *Objections contre la religion*, 2 vol.; *Objections contre l'Église*, 2 vol.; *La désorganisation de la famille; Nos plaies sociales*. Cette série comprend un tome, fort utile, de *Tables générales*. Les conférences aux hommes, publiées quand l'auteur était curé de Saint-Paterne, ont obtenu le plus grand succès; elles sont toujours utilisées par nos prédicateurs avec autant de profit que d'empressement.

2° Les devoirs de l'heure présente, 10 vol. — *Travail nécessaire; Apostolat opportun; Justice et charité; Connaître notre peuple; Grouper notre peuple; Agir sur notre peuple; Aimer notre peuple; Avoir confiance; Programme d'organisation et d'action; Serrons-nous autour de nos prêtres.*

3° Les temps nouveaux, 9 vol. — *Religion; Famille; Patrie; Paroles de la guerre 1914-1918; Le relèvement national; Les reconstructions nécessaires; Le règne de la conscience; Le salut par l'élite; La France catholique organisée.* Ajoutons : *Les berceaux vides* et *Les responsabilités du clergé français.*

La deuxième et la troisième séries ont paru pendant les vingt années d'épiscopat. Les titres des ouvrages qui y figurent, suffisent à indiquer que prêtres et laïques trouvent là les conseils les plus opportuns.

Quant aux œuvres établies par l'abbé ou par Mgr Gibier, elles se sont tellement multipliées qu'on ne peut signaler ici que les plus connues. Comme curé de Saint-Paterne, il a fait construire une église qui a coûté un million; il a fondé un bulletin paroissial et une salle paroissiale, plusieurs écoles libres et patronages; il a divisé la paroisse par quartiers pour en rendre l'apostolat plus facile et plus fécond; il a établi la « messe des hommes » avec conférence tous les dimanches, etc. L'évêque de Versailles aime à se rappeler le temps passé à Saint-Paterne, qu'il considère volontiers comme le meilleur et le plus beau de sa vie. Pendant son épiscopat, il a à son actif : la construction de trente-quatre églises nouvelles; la fondation ou restauration de quatre séminaires (l'œuvre des vocations est en pleine prospérité dans son diocèse); la création du collège catholique « École Saint-Charles » de Juvisy; l'organisation diocésaine (diocèse, cantons, paroisses), avec congrès cantonaux ou journées cantonales; de nouveaux statuts diocésains; la visite annuelle de tout le diocèse, etc. L'action sociale, les œuvres agricoles et autres sont développées et solidement organisées.

Et à Saint-Paterne et à Versailles, Mgr Gibier n'a fait que de la pastorale moderne, je veux dire adaptée aux besoins de notre temps. Il a cherché et réussi à atteindre les parties fortes de la société : les hommes qui sont la tête, la jeunesse qui est l'avenir, le peuple qui est le nombre, l'opinion qui est, qu'on le veuille ou non, la reine. Il a assuré la collaboration des laïques et du clergé. Son but, qui est celui de tout bon prêtre intelligent, a toujours été d'éclairer, de grouper, de faire agir, de sanctifier les âmes.

J. Bricout.

GIDE André est né à Paris en 1869. Avant la guerre de 1914-1918, on le citait comme un des « maîtres » incontestés des jeunes générations littéraires. Il semble que depuis son autorité ait considérablement diminué. Ses principales œuvres sont : les *Cahiers d'André Walter* (1891); les *Poésies d'André Walter* (1892); le *Voyage d'Urien* (1893); *Paludes* (1895); *Les Nourritures terrestres* (1897); le *Traité de Narcisse* (1899); le *Prométhée mal enchaîné* (1899); *L'Immoraliste* (1903); *Prétextes* (1905); *La Porte étroite* (1910); *Isabelle* (1911); *Les caves du Vatican* (1914); *Réflexions sur l'Allemagne* (1919); *La Symphonie pastorale* (1920); *Dostoïevsky* (1923); *Incidences* (1924). Il faut ajouter trois drames : *Philoctète* (1890) qui n'a pas été joué; *Le Roi Candaule* (1898) représenté par la troupe de l'Œuvre; *Saül*, publié en 1900, joué en 1920 au Vieux-Colombier.

Bien que M. André Gide se donne comme un des plus authentiques représentants de l'art classique, ses œuvres, poésies, romans, critique, théâtre, ne sont rien moins qu'aisées à déchiffrer. Il s'en doute un peu lui-même puisqu'il a déclaré : « Ceux qui me comprendront ne sont pas encore nés. » En attendant, ceux qui existent et qui lisent discernent chez ce prétendu classique un des traits caractéristiques du romantisme russien : l'individualisme forcené. M. A. Gide rejette toute règle, toute morale, toute discipline. Il ne permet pas que l'on mutile « les virtualités de son être »; au contraire, il recherche tout ce qui les libère et les excite. S'il y a quelque risque à courir, l'aventure n'en sera que plus belle. Pourtant il évitera de la courir lui-même. « J'aime mieux faire agir que d'agir, » déclare-t-il. « Ah! convient-il ailleurs, j'ai vécu trop prudemment jusqu'à ce jour. Il faut être sans lois pour écouter la loi nouvelle. » Aussi, dit-il, dans ses *Nouvelles Nourritures terrestres* : « J'écris pour qu'un adolescent, plus tard, pareil à celui que j'étais à seize ans, mais plus libre, plus hardi, plus accompli, trouve ici réponse à son interrogation palpitante. » Cette réponse on la devine : c'est le nihilisme, l'anarchie. « Il ne faut gâcher sa vie par aucun but. » « Place tout ton bonheur dans l'instant. » « Les principes sont là pour permettre à la raison de se reposer. » Et lui entend bien que la sienne ne se repose jamais. « Je me suis fait, dit-il, rôdeur pour pouvoir frôler tout ce qui rôde; je me suis épris de tendresse pour tout ce qui ne sait où se chauffer, et j'ai passionnément aimé tout ce qui vagabonde. » Pourtant il admet des lois et une discipline, mais c'est dans le domaine de l'art. « L'art est toujours le résultat d'une contrainte. » « Notre littérature n'a jamais été plus française que lorsqu'elle a été plus contrainte et plus policée. » Cela est parfaitement vu, mais pourquoi refuser à la vie ce qui fait la valeur et la beauté du reflet de la vie, l'art ?

Au point de vue religieux M. A. Gide tient des propos qui ne déconcertent pas moins que sa philosophie et sa morale. Protestant d'origine et d'éducation, il n'aime guère le protestantisme, il hait farouchement le catholicisme. Cependant il lit et commente sans relâche les saintes Écritures, surtout les Évangiles; — il est vrai que c'est à la manière protestante et qu'il en tire tout ce qui lui plaît. — Il croit au Diable. Il croit à Dieu : « Où que tu ailles, dit-il, tu ne peux rencontrer que Dieu. » Mais ce Dieu, dont toujours il est obsédé et que toujours il cherche, c'est le Dieu immanent de

l'hégélianisme, à moins que ce ne soit l'énigmatique Nirvâna des bouddhistes.

En résumé, M. A. Gide donne l'impression d'une âme tourmentée du divin que l'orgueil et la sensualité empêchent d'aller à Dieu, d'un esprit très lucide que les passions égarent, d'un talent vigoureux et brillant qui a manqué son œuvre et dont, il faut l'espérer, les générations nouvelles, éprises d'action, d'ordre et d'idéal rejetteront de plus en plus la pernicieuse influence.

L. Jules.

GIGOUT Eugène, né à Nancy le 23 mars 1844, offre l'une des physionomies les plus intéressantes que puisse présenter un musicien dont toute la vie a été consacrée à l'orgue d'église. Enfant de chœur à la cathédrale de Nancy, il y suppléait parfois ses maîtres dès l'âge de dix ans : frappé de son talent précoce, l'évêque de Nancy l'envoyait bientôt suivre les cours de l'École de musique religieuse fondée par Niedermeyer, où il fut l'élève de Saint-Saëns, et, dès 1858, le professeur de Gabriel Fauré et de Messager, ses camarades de la veille. Un grand concert d'orgue donné par Gigout chez Pleyel le fit connaître, et, dès 1863, il était nommé organiste de Saint-Augustin, église alors en construction, et dont il inaugura les orgues fameuses, en 1868. Depuis cette époque, Gigout conserva toujours sa tribune, et, consacré à l'enseignement du piano, de l'orgue et de l'harmonie, essaya de fonder une école d'orgue et de plain-chant grégorien qui ne put malheureusement subsister. Mais, professeur d'orgue à l'École Niedermeyer pendant de longues années, puis au Conservatoire où il succéda à Guilmant, Gigout eut la gloire de former de nombreux et bons élèves. En même temps, imprégné du caractère qui se dégage des modes du chant grégorien, ce grand organiste s'efforça d'en réinsuffler l'âme dans les compositions d'orgue plus modernes, pour les mettre en rapport avec le culte, et fit fleurir le même goût chez ses élèves, entre autres Gabriel Fauré, qui dut à cette discipline l'inspiration de nombreuses mélodies. Gigout, en dehors d'accompagnements de chants liturgiques, a écrit de brillantes pièces d'orgue, parmi lesquelles il faut citer le recueil de *Six pièces* closes sur un *Grand chœur dialogué* justement apprécié, les *Trois pièces*, la *Rapsodie* bien connue, sur des vieux « noëls », l'*Album grégorien* et, plus récemment, *Cent pièces brèves*, qui représentent précisément cet apport de modalités antiques réinstallées si heureusement dans la composition moderne, et dont Gigout fut le premier apôtre.

Il ne faut pas omettre de mentionner ici celui qui fut l'élève de prédilection de Gigout : Boëlmann, devenu son gendre, et qu'une mort précoce enleva (1895); cet auteur a donné entre autres, pour orgue, les *Heures mystiques*, et une *Symphonie gothique*, qui laissaient espérer un continuateur du maître, et sont bien connues de tous les organistes.

A. Gastoué.

GILBERT *(Gilbertus)*. — D'une honorable famille du comté de Lincoln, il fut ordonné prêtre et chargé de la paroisse de Sempringham, qu'il administra avec beaucoup de zèle, apportant un soin spécial à l'éducation des enfants. Cette œuvre donna naissance à une double communauté : les chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui reçurent le nom de Gilbertins, le fondateur leur ayant imposé des constitutions adaptées à l'éducation; une communauté de femmes, placée sous la règle bénédictine. Cependant les épreuves ne manquèrent pas à Gilbert: il fut accusé d'avoir envoyé des secours à saint Thomas de Cantorbéry alors en exil. On voulait obtenir un désaveu : il refusa, l'acte incriminé étant plutôt à ses yeux une action très vertueuse. Nonobstant l'austérité de sa vie, Gilbert vécut 106 ans et mourut le 4 février 1189. Innocent III le canonisa en 1202.

J. Baudot.

GILDAS *(Gildas* ou *Gildasius)*. — Personnalité assez énigmatique. On croit généralement qu'il naquit en Écosse au début du VI^e^ siècle, fit des études sous la direction d'Iltut avec Samson, Pol de Léon. Il passa en Armorique, choisit pour lieu de retraite l'île d'Houat près de la côte de Ruis ou Rhuys. Il vint fonder dans la presqu'île de Ruis un monastère auquel il donna de sages règlements. Sur la fin de sa vie il serait allé prêcher en Irlande. Puis il revint mourir dans sa solitude d'Houat (vers 570). Ses religieux l'inhumèrent à Ruis, où l'on vénéra longtemps ses reliques. On lui a donné le surnom de Sage, et on lui doit un ouvrage en trois livres sur la Ruine de la Bretagne, écrit vers 560; peinture du triste état où se trouvait le pays.

J. Baudot.

GILLES *(Ægidius)*. — Athénien de naissance, Gilles quitta tout jeune Athènes pour se dérober aux applaudissements du monde. Il vint d'abord vivre en ermite dans la vallée du Rhône, non loin de l'embouchure; il alla ensuite se cacher dans une forêt du Gard. La légende rapporte qu'une biche le nourrissait de son lait; or la bête, poursuivie un jour par les chasseurs, vint se réfugier dans sa grotte, ce qui le fit découvrir. Gilles consentit dans la suite à recevoir quelques disciples et à fonder un monastère qui fut plus tard l'origine de la ville de Saint-Gilles. Le saint homme mourut après 685; son tombeau devint un lieu de pèlerinage célèbre. Les reliques sont maintenant à Saint-Sernin de Toulouse, et bon nombre de paroisses sont sous le patronage de saint Gilles.

Dans *Aventures de Gilles ou Le saint malgré lui*, H. Ghéon s'est inspiré de la légende du bréviaire.

J. Baudot.

GILLET Marie-Stanislas, dominicain français, né à Louppy-sur-Loison (Meuse), ordonné prêtre en 1904, professeur de dogme au couvent du Saulchoir, à Kain (Belgique), professeur de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris, collabore à plusieurs revues et a publié de nombreux ouvrages, notamment sur la valeur éducative de la morale catholique et sur les différents aspects de l'éducation morale. Son récent ouvrage, *La morale et les morales*, est également très apprécié.

J. Bricout.

GINOULHIAC Jacques-Marie-Achille, né et mort à Montpellier (1806-1875). Nommé évêque de Grenoble le 9 décembre 1852, il se prononça pour la réalité des apparitions de la sainte Vierge à la Salette. La lettre que, en 1865, il adressa à ses prêtres « sur les accusations portées dans la presse contre l'encyclique du 8 décembre 1864 et le Syllabus », est reproduite dans Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, t. II, p. 437-487. Mgr Ginoulhiac se rangea, au concile du Vatican, parmi les anti-infaillibilistes. Mais, à peine intronisé à Lyon, dont il avait été proclamé archevêque au consistoire du 27 juin 1870, il envoyait, le 16 août, au pape Pie IX son adhésion au dogme de l'infaillibilité pontificale. A noter aussi son discours, au concile, sur la liberté à laisser à la science. — Il était vicaire général d'Aix quand il publia l'*Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée*, I^re^ partie, *De Dieu considéré en lui-même, Unité de sa nature, Trinité de ses personnes*, 2 in-8°, Paris, 1852; 2^e^ édit., revue et augmentée, 3 in-8°, Paris, 1866. « Il y déployait une grande érudition, écrit E. Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1371, et il y montrait que les dogmes catholiques de Dieu et de la Trinité n'étaient pas des produits de la raison humaine, mais qu'ils apparte-

naient au dépôt de la révélation chrétienne et que seule leur explication avait pris plus de clarté et de précision au cours des trois premiers siècles. »

J. Bricout.

GIOBERTI Vincent, philosophe et publiciste italien, naquit à Turin en 1801. Docteur en théologie en 1822, prêtre deux ans après et professeur à l'Université de Turin, il devint chapelain de la Cour en 1833. Cette même année, ses imprudences de langage le firent arrêter et envoyer en exil. Gioberti se réfugia à Paris, puis à Bruxelles, et bientôt, après s'être donné à une étude assidue de la philosophie et de la sociologie, il commença en 1838 sa carrière littéraire et remplit l'Italie de ses écrits : plusieurs ont été traduits en français. Un ouvrage paraît chaque année : en 1838, sa *Théorie du surnaturel;* en 1839-1840, son *Introduction à l'étude de la philosophie*, 3 vol.; en 1840, *ses Lettres polémiques contre Lamennais;* en 1841, un *Traité du Beau;* en 1842, les *Erreurs philosophiques d'Antonio Rosmini;* en 1843, la *Primauté morale et politique* des Italiens; les années suivantes, plusieurs écrits polémiques et, finalement, le *Jésuite moderne*, diatribe amère, écrite *ab irato* contre les Jésuites qui s'effrayaient justement de son néo-catholicisme. Rappelé d'exil en 1848, Gioberti fut reçu en triomphateur dans toute l'Italie, et, déclaré *Père de la Patrie*, devint ministre, puis président du Conseil. Popularité éphémère! Il fut renversé en février 1849 et dut retourner en exil, à Paris. Là il revint à ses études de prédilection et fit paraître, en 1851, le *Renouvellement civil* de l'Italie : il travaillait à un ouvrage philosophique, intitulé *Protologie*, lorsqu'il mourut subitement le 26 octobre 1852.

Cette fécondité littéraire a fait dire à un de ses admirateurs que « Gioberti est un des premiers philosophes de la chrétienté. » Philosophe chrétien et non rationaliste, il a voulu l'être assurément : pour lui « la philosophie n'est pas possible, si elle n'est fondée sur la religion et dirigée par elle. » Malheureusement, son système, inspiré de Malebranche, est essentiellement ontologiste : selon Gioberti, Dieu est l'objet immédiat de la perception de notre esprit, car dans une même intuition nous percevons *Dieu*, Dieu *créant* les *existences contingentes* selon sa formule idéaliste : *Dieu crée les Existences*. Si à ce vice essentiel nous ajoutons des tendances dangereuses vers le naturalisme et le panthéisme hégélien, des points de vue sceptiques et traditionalistes, de vives attaques contre le pouvoir temporel des papes, bref des erreurs doctrinales et pratiques, on comprendra que le Saint-Office ait, dans un décret du 14 janvier 1852, mis à l'Index tous les ouvrages de Gioberti.

D. Barbedette.

GIOTTO DI BONDONE le plus célèbre peut-être des peintres italiens du Moyen Age, novateur puissant et génial dont cent années d'art florentin devaient répéter les formules, ne fut, durant plusieurs siècles, connu que d'après les légendes accréditées par l'historien Vasari. On le croyait né en 1276, à Vespignano près de Florence, d'une famille très pauvre. Cimabué l'aurait remarqué comme il dessinait sur les pierres en gardant ses troupeaux, l'aurait presque adopté, et initié à son art. Les travaux des historiens modernes ont fait justice de bien des erreurs accumulées autour de cette figure; et, quoique maintes fois en contradiction tant sur l'œuvre authentique que sur la vie de l'artiste, ils ont définitivement établi certains points.

Giotto naquit réellement en 1266 à Colle près de Vespignano, d'une famille florentine aisée et connue, les Bondoni. Il fut élève de Cimabué; peut-être même fit-il partie de son équipe lorsque celui-ci vint travailler à la décoration de la basilique d'Assise. Il fut en tout cas personnellement appelé en cette ville par le général des Franciscains en 1296, et commença le magnifique ensemble de la basilique supérieure, illustrant en vingt-huit fresques la vie de saint François d'après les récits de saint Bonaventure et de Thomas de Célano. Les parties de la basilique inférieure qui lui sont attribuées sont d'une époque plus tardive. De 1298 à 1300, il était à Rome, où il exécuta la mosaïque de la Navicella au portail de Saint-Pierre, pour le cardinal Stefaneschi, et le portrait de Boniface VIII fait à l'occasion du jubilé de 1300. De la même époque daterait le polyptyque du *Christ trônant* entre les scènes du martyre de saint Pierre et de saint Paul.

Giotto devait faire dans la ville des papes un nouveau séjour en 1310 et peut-être aussi après 1320. A partir de 1304 environ, il décora la chapelle de Sainte-Maria dell'Arena, fondée à Padoue par Enrico Scrovegni.

Il y disposa sur les murs latéraux quatre étages de fresques dont un soubassement en grisaille. Celui-ci représente les statues peintes des Vertus et des Vices, d'une inspiration apparentée à celle de nos imagiers français et tirée de la *Psychomachie* de Prudence. Au-dessus, en trois registres, la vie de sainte Anne et de saint Joachim, de la Vierge et du Christ; au revers de la façade, le *Jugement dernier;* à la voûte, sur un fond étoilé, les médaillons du Sauveur, de la Vierge et des prophètes. Le chœur ne fut décoré que postérieurement et par des élèves.

A partir de 1311, Giotto fit à Florence de longs séjours coupés par des voyages. C'est peut-être à l'église de Santa Croce qu'il donna les plus magnifiques de ses compositions, avec la *Vie de saint François*, les grandes figures de saints et les allégories de la *Pauvreté*, de l'*Obéissance* et de la *Chasteté* dans la chapelle des Bardi, et la *Vie de saint Jean l'Évangéliste* et *de saint Jean-Baptiste* dans la chapelle des Peruzzi. Il travailla également au Palais Vieux. En 1322 il était à Lucques; en 1327 à Arezzo; de 1329 à 1332 à Naples; en 1336 à Milan. Il avait fait aussi un voyage en France, attesté de son vivant même par un commentateur de Dante mais dont la date, probablement 1306 ou 1309, est encore incertaine. Le pape l'appelait en Avignon lorsqu'il mourut, âgé de soixante-dix ans, en 1336.

Les connaissances acquises en des centres d'art différents avaient eu sur son génie une influence considérable. A la basilique d'Assise, il avait pu voir les figures nobles, fortement campées et modelées par Cavallini sous l'influence de l'antiquité romaine avec un sens admirable du volume et de la grandeur. Il les retrouva à Rome, où il connut aussi les grandes mosaïques à thèmes byzantins des siècles antérieurs et celles que venaient de terminer Torriti et Rusutti, devenus ensuite les peintres attitrés de Philippe le Bel. A Rome encore, il prit contact avec un art réaliste, celui des peintures de Saint-Clément. En France, il avait connu la statuaire de nos cathédrales et il en avait retenu, sinon l'élégance de draperie, au moins des thèmes et des formes. A Florence, il s'assimila le sens réaliste et plastique de ses amis Nicolas et Giovanni Pisano. Comme eux sculpteur et architecte, il dessina le campanile de la cathédrale et peut-être en exécuta-t-il certains bas-reliefs.

Le sujet de ses premiers grands travaux ne fut pas non plus sans exercer sur lui une énorme influence. Il est vrai que la doctrine et la poésie franciscaines répandues en Italie depuis près d'un siècle y avaient déjà profondément marqué les arts; mais Giotto, chargé de la grande œuvre de la glorification du Poverello, devait les méditer tout spécialement et s'en pénétrer. Au contraire des Siennois qui en exprimèrent la suavité, il en retint surtout le côté dramatique et

réaliste. Peignant des scènes dont l'art antérieur ne fournissait pas de modèle, il dut, à l'exemple du saint, se pencher vers la nature qu'il étudia et qu'il aima; si l'on trouve encore dans sa peinture quelques représentations schématiques, les costumes et les monuments antiques plus ou moins conventionnels jusqu'alors en honneur y sont souvent remplacés par les modes du temps, les maisons italiennes, les églises romanes ou gothiques.

Giotto fut réaliste, mais d'un réalisme mis au service de l'idée qu'il ne déborde jamais. Il choisit judicieusement les détails expressifs sans se permettre de les accumuler pour prouver sa virtuosité ou distraire les yeux. Il saisit en psychologue pénétrant l'attitude la plus vraie et le moment de l'action le plus propre à mettre en valeur le sens de l'histoire.

La recherche d'une composition plus savante marque ses étapes. Dans la suite d'Assise, le rythme balancé rappelle les peintres lucquois; c'est ainsi que dans l'*Hommage rendu au jeune François* un belvédère et un campanile se font contrepoids, de même que les deux groupes de personnages placés sur la même ligne devant une sorte de mur de fond. Peu à peu apparaît la composition en diagonale, comme dans la *Pieta* et dans le *Noli me tangere* de Padoue, et même en pyramide, comme dans *Saint François devant le Soudan* à Santa Croce. Progressivement aussi se montrent des essais de perspective, dans les lignes d'ailleurs fausses des monuments et dans les tentatives faites pour donner de la profondeur aux scènes.

En dehors de ses grands ensembles on attribue à Giotto plusieurs panneaux religieux et plusieurs crucifix. Citons parmi les premiers le *Christ trônant*, déjà mentionné, à Rome; une *Mort de la Vierge*, au musée de Chantilly; une autre au Friedrich Museum de Berlin. A Florence, la belle *Madone* des Ognissanti au musée des Offices; le *Couronnement de la Vierge*, à Santa Croce; le *Saint Étienne* de la collection Horne: à Paris, le *Saint François recevant les stigmates*, au Louvre; à Boston, la *Présentation au Temple*, de la collection Gardner.

Les crucifix de Giotto montrent e Christ souffrant, non plus impassible et droit sur sa croix comme l'avait représenté le XIIe siècle italien. A l'exemple des sculpteurs pisans, il y réunit par un même clou les deux pieds jusqu'alors posés séparément; il laisse fléchir les jambes, mais supprime l'arc de cercle tracé par le corps dans les compositions de Giunta de Pise, de Cimabué, de Copo di Marcovaldo et autres. Plusieurs églises de Florence possèdent de ces crucifix. San Felice in Piazza, San Marco, Santa Maria Novella, Santa Croce, les Ognissanti. Enfin, à la sacristie de l'Aréna de Padoue s'en trouve un richement décoré dont les bras se terminent par des médaillons quadrilobés alors nouveaux en Italie et d'influence toute gothique.

Supino, *Giotto*, Florence, 1920; Bayet, *Giotto*, dans *Les Maîtres de l'Art*; Carlo Carra, *Giotto*, Paris, 1924; Henri Thode, *Saint François d'Assise et les origines de la Renaissance en Italie*, trad. franç. de Gaston Lefèvre, Paris, 1909.

Carletta DUBAC.

GIRARD Jean-Baptiste, 1765-1850, né et mort à Fribourg (Suisse). Cordelier; pendant plusieurs années, il se consacra au ministère ecclésiastique; puis et surtout il s'adonna à l'éducation. Il connut Pestalozzi et Frœbel, et ne leur fut pas inférieur. En 1804, il était chargé de diriger l'école primaire de Fribourg, récemment confiée à son Ordre, et c'est là que pendant vingt ans il exerça son activité pédagogique. De 1823 à 1834, il enseigna la philosophie à Lucerne. Enfin, il rentra à Fribourg et se mit à rédiger ses ouvrages pédagogiques : *De l'enseignement régulier de la langue maternelle* (1844), qui obtint de l'Institut de France un prix de 6 000 francs, et *Cours éducatif de langue maternelle*, 4 vol. (1844-1846).

Le premier est un livre théorique, dans lequel le P. Girard expose les principes de sa méthode. Il veut que la langue maternelle soit considérée comme l'expression de la pensée, comme moyen de cultiver l'esprit, comme mise au service de la culture du cœur, et que son enseignement régulier soit envisagé et pratiqué en conséquence. Qu'on ne se borne pas à des « grammaires de mots »; il faut à l'enfant une « grammaire d'idées »; et par là on agira sur ses affections en même temps que sur ses pensées. Aussi bien, pensait le P. Girard, toutes les études, arithmétique, géographie, etc., peuvent-elles et doivent-elles contribuer à l'éducation morale de l'enfant.

Dans le *Cours éducatif*, le célèbre pédagogue applique sa méthode. Le titre indique que l'éducation n'est pas séparée de l'instruction, et qu'il s'agit non seulement d'apprendre à l'enfant sa langue, mais en même temps de développer ses sentiments moraux et religieux. Leçons de choses, pratique, marche rigoureusement progressive, exercices concrets, etc., tout vise à intéresser le jeune élève, à mettre en activité ses diverses facultés, tant morales qu'intellectuelles.

Le P. Girard a sur Pestalozzi et sur Frœbel le double avantage d'avoir fait des études classiques sérieuses et de n'avoir écrit ses grands ouvrages que dans un âge avancé, après toute une vie d'expériences. De plus, quoiqu'il soit, lui aussi, systématique, il l'est beaucoup moins qu'eux. Les protestants et les rationalistes célèbrent à l'excès son esprit ouvert et son originalité : il faut se défier de ces éloges suspects. On doit dire néanmoins qu'il y a à prendre dans ses ouvrages; que tout n'est pas faux (bien au contraire) dans les principes qu'il expose et les applications qu'il en fournit.

J. BRICOUT.

GIRAUD Victor, né en 1868 à Mâcon, ancien élève de l'École normale supérieure, pendant dix ans professeur de littérature française moderne à l'Université de Fribourg en Suisse, rédacteur à la *Revue des Deux Mondes* depuis 1904. Ses ouvrages sur Taine, Pascal, Chateaubriand, Albert de Mun, les « maîtres de l'heure », et son *Histoire de la Grande Guerre* ont été particulièrement remarqués. Bien d'autres volumes de M. Victor Giraud : *Le Miracle français*, *La Civilisation française*, etc., obtinrent aussi un légitime succès.

J. BRICOUT.

GISÈLE (*Gisala* ou *Gisela*). — Fille de Henri, duc de Bavière, et sœur de saint Henri, empereur d'Allemagne, elle fut mariée en 995 à saint Étienne, roi de Hongrie, fut son émule en sainteté et prit part à ses travaux apostoliques. A la mort de son époux en 1038, elle retourna en Bavière, se fit religieuse au couvent des bénédictines de Passau et en devint abbesse. Elle mourut plus que centenaire en 1095. On la trouve dans les ménologes bénédictins, avec le titre de sainte, de bienheureuse ou de vénérable.

J. BAUDOT.

GLORIA IN EXCELSIS. — 1. *Origine.* — Le *Gloria in excelsis* a pris naissance en Orient, où il était utilisé à laudes, l'office du matin. Le premier document qui nous le donne est l'ouvrage connu sous le nom de *Constitutions apostoliques*. Dans sa rédaction primitive, c'est une hymne d'action de grâces au Père par le Fils, et les premiers rédacteurs laissent percer nettement leur attachement à la doctrine subordinatienne. Des corrections donnèrent au texte et à la traduction latine figure orthodoxe. Voir *Constitutions apostoliques*, VII, 47, et les notes de l'édition Funk, t. I, p. 455.

En son texte reçu, le *Gloria in excelsis* est une doxologie trinitaire, qui met en relief la gloire du Fils :

Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, Jesu Christe.

2. *L'hymne angélique dans l'usage romain antique.* — L'hymne angélique, comme l'appelle le rédacteur primitif du *Liber Pontificalis*, fut chantée à Rome tout d'abord seulement la nuit de Noël. Le pape Symmaque (498-514) décida qu'on la chanterait tous les dimanches et aux anniversaires des martyrs; mais cette institution, que rapporte le *Liber* rédigé en ce temps même, doit s'entendre seulement de la messe épiscopale. En effet, près de trois siècles plus tard, nous trouvons cette indication dans l'*Ordo* dit de Saint-Amand : « En cette nuit (de Pâques) tous les prêtres ne se tiennent pas là (au Latran), mais chacun à son titre fait la messe et a licence de s'asseoir sur le siège (réservé au pape) et de dire *Gloria in excelsis Deo.* » Et un autre texte du même *Ordo* nous décrit le cortège du nouveau prêtre se rendant à son titre pour y célébrer sa première messe : ce jour-là aussi il dit *Gloria in excelsis.* — Après le IXe siècle, le chant du *Gloria* ne sera plus réservé.

Le *Gloria in excelsis* n'était pas absolument réservé à l'usage liturgique. Il servit plus d'une fois, en dehors des fonctions sacrées, à exprimer l'allégresse chrétienne. Ainsi Victor de Vite, dans son *Histoire de la persécution vandale*, nous montre un groupe de chrétiens qui marchèrent au martyre comme à un banquet, au chant du *Gloria in excelsis.* Grégoire de Tours nous raconte comment la foule chrétienne salua de ce même chant la découverte des reliques du martyr saint Mallose. Le début de la notice de Léon III, au *Liber pontificalis*, nous montre le pape sur la route de Paderborn, qui vient réclamer le secours de Charlemagne contre une faction turbulente. Le roi franc — l'épisode se rapporte à mai-juin 799 — envoie au-devant du pape d'abord un archevêque, puis son fils Pépin, et s'avance enfin lui-même : « Et comme vicaire du bienheureux Pierre apôtre le reçut-il avec vénération et honneur, au milieu des hymnes et des cantiques spirituels. Et s'embrassant mutuellement avec larmes ils se donnèrent le baiser, et le dit pontife ayant entonné *Gloria in excelsis Deo* tout le peuple poursuivit. »

3. *Règles liturgiques.* — Dans la liturgie romaine actuelle, le *Gloria* n'étant plus réservé, on le dit ou on ne le dit pas suivant le caractère de la messe. On ne doit pas le dire aux messes des temps de pénitence, aux messes fériales hors le temps pascal, aux messes votives non solennelles sauf à celle des anges, aux messes des morts. On le dit à toutes les fêtes sauf le jour des Innocents, les dimanches ordinaires, aux féries du temps pascal, aux messes votives solennelles, à la messe votive des anges. — Quand la messe est chantée, le *Gloria* est un de ces chants que doit exécuter le peuple; c'est tout le peuple qui chantait avec le pape, à Paderborn!

P. Paris.

GNOSTICISME. — Il est difficile de définir d'un mot le gnosticisme. Le mot *gnôsis*, en grec, signifie *science* : le gnostique, c'est le savant, celui qui sait : le gnosticisme comprend donc l'ensemble de ces doctrines, du IIe et du IIIe siècle surtout, dont les sectateurs prétendaient avoir de la révélation chrétienne et de l'économie du salut une intelligence plus profonde et une compréhension plus juste que ne l'avait l'Église officielle. Ils étaient des *surchrétiens*, comme on parle aujourd'hui de *surhommes.* Cette compréhension plus parfaite leur était venue de l'amalgame qu'ils avaient fait des vérités chrétiennes avec les enseignements d'une philosophie plus haute, ou même avec certaines doctrines des religions égyptienne, persane, chaldéenne, etc. Cette science supérieure était pour eux le principe du salut : ce n'est pas par la foi et par les œuvres qu'on pouvait se sauver, c'est par la science la gnose. « Connaître le Père inconnu, pénétrer dans les mystères de la secte, croire à ses traditions secrètes, interpréter comme elle les récits évangéliques et les phénomènes de la nature, participer à ses rites, tel est le salut que Jésus nous a apporté. »

L'origine du gnosticisme remonte presque aussi haut que le christianisme; mais ce n'est que vers l'an 117-120 que prennent figure les systèmes précis. Il se développe d'abord en Syrie, où il est représenté par Simon le Magicien, Cérinthe, Ménandre et Saturnin ou Satornil. De là il passe à Alexandrie où nous trouvons les trois grands chefs d'école, Basilide, Valentin et Carpocrate, et d'où sont sortis d'autres maîtres secondaires, Héracléon, Ptolémée, Marcus, Théodote qui répandent leurs erreurs un peu partout dans l'Église. Marcion doit être mis à part et n'est qu'improprement compté parmi les gnostiques. Tous ces personnages appartiennent au IIe siècle. Puis, au IIIe les sectes se multiplient mais d'ailleurs tendent à se fondre et à se rapprocher doctrinalement les unes des autres. La théorie cède peu à peu le pas aux pratiques théurgiques ou même magiques. « Au lieu de raisonner; on s'appuie sur des révélations; au lieu d'instruire, on institue de nouveaux rites et des cérémonies mystérieuses. »

Quels étaient les enseignements des gnostiques ? Ils variaient naturellement dans le détail avec chaque secte, et il serait trop long de les rapporter tous ici. Voici seulement quelques traits principaux. On admet un Dieu unique, Père en principe inconnu à notre monde, mais qui se relie à lui par un monde suprasensible *(plérôme, ogdoade)*, composé d'éons dérivés de Dieu. Le monde inférieur et visible que nous sommes et que nous habitons est l'œuvre d'un de ces éons. Ce monde est généralement mauvais, car il est matériel et la matière est mauvaise. Il contient cependant un élément bon que le Dieu suprême y a laissé tomber, et dont le dégagement et l'ascension vers Dieu constitue la rédemption. Cette rédemption se fait par l'éon Christ qui, s'unissant accidentellement à l'élément terrestre, est venu prêcher et révéler le Dieu inconnu. Cette connaissance nous délivre et nous sauve. Elle ne sauve toutefois que les hommes en qui se trouve quelque chose de l'élément bon venu de Dieu, car les hommes absolument matériels *(hyliques)* sont irrémédiablement perdus. La chair, étant mauvaise, ne saurait ressusciter; Jésus-Christ ne reviendra pas sur la terre juger le monde : le jugement est déjà porté; le monde finira par épuisement. Quant à la morale, Clément d'Alexandrie partageait déjà les sectes gnostiques en deux classes : les unes *ascétiques*, qui mortifiaient la chair et contrariaient ses appétits; les autres *licencieuses*, qui regardaient ses actes comme indifférents et lui accordaient tout.

Le gnosticisme constitua certainement pour l'Église un péril redoutable, et la lutte contre lui fut la grande affaire de sa hiérarchie au IIe siècle. Presque tous les grands écrivains de cette époque, saint Justin, Rhodon, Hégésippe, saint Irénée, et plus tard Tertullien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène ont combattu la gnose. Victorieuse enfin, l'Église s'appliqua à anéantir autant qu'elle le put la littérature gnostique. « C'est à peine si quatre ou cinq pièces s'en sont conservées, en dehors des citations ou fragments que les héréséologues ont insérés dans leurs ouvrages. »

Voir dans le *Dict. de théol. cath.*, l'article *Gnosticisme*, et dans mon *Histoire des dogmes*, t. I, le chap. IV, § 4; voir encore E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1923 (trop favorable).

J. Tixeront.

GOBAIN *(Gobbanus* ou *Gobinus).* — Prêtre originaire d'Irlande, Gobain passa en France au VIIe siècle; il séjourna successivement à Corbény, à Laon et enfin

dans la forêt de Coucy. Le roi Clotaire III lui concéda un terrain où le saint homme se construisit une cellule et un oratoire : il y passa le reste de ses jours dans la prière, le travail des mains, la pratique de la pénitence. Des barbares le décapitèrent en haine de la religion. Le lieu de son martyre, appelé d'abord Mont de l'ermitage, devint la ville de Saint-Gobain. On conserve dans l'église le chef du saint, qui a sa fête le 20 juin.

J. Baudot.

GODARD (*Gothardus* ou *Gildardus*). — Godard fut évêque de Rouen au VIe siècle; il assista en cette qualité au premier concile d'Orléans en 511. Ç'est tout ce que l'on peut dire de certain à son sujet. Les hagiographes ajoutent qu'il mourut le 8 juin, vers 525 ou 528 : son corps fut enterré dans une église de sa ville épiscopale, alors dédiée à la sainte Vierge et qui depuis a reçu son nom. Il y eut vers 840, une translation du corps à Saint-Médard de Soissons. On voudrait pouvoir souscrire à la notice que lui consacre le martyrologe romain, sous la date du 8 juin, jour de sa fête : « ... frère de saint Médard. Ces deux saints, nés le même jour, sacrés évêques le même jour, moururent aussi le même jour et entrèrent ensemble au ciel. » Malheureusement ces coïncidences, qui ont pu se produire à la rigueur, se lisent dans la vie de saint Godard par un auteur anonyme de beaucoup postérieur à l'époque où vivait ce saint, et si les deux saints Médard et Godard moururent un 8 juin, ce ne fut sans doute pas la même année.

J. Baudot.

GŒRRES (**Jean-Joseph de**) est célèbre comme publiciste et par son ouvrage la *Mystique divine*.

I. Le publiciste. — Né à Coblentz le 25 janvier 1776, doué des qualités de l'homme de bien qui s'indigne à la vue des abus, âme de feu, travailleur infatigable, il commençait à écrire au moment où les armées de la République française s'étaient en 1794 rendues maîtresses de la rive gauche du Rhin; il se fait le champion enthousiaste de l'idée républicaine dans une brochure sur la *Paix universelle* où éclate sa haine contre la tyrannie, fonde la *Feuille rouge* où il ne ménage personne, ni l'État, ni l'Église, et qui est supprimée par le Directoire. Il la remplace par *Rubézahl* (gnome célèbre des légendes allemandes) *en habit blanc* pour critiquer les malversations commises par les Français, la revue n'eut que trois livraisons; vient à Paris au moment du 18 brumaire pour demander la réunion complète des provinces rhénanes à la France ou leur autonomie; ayant attendu vainement pendant trois mois l'audience de Bonaparte, il revient désabusé de la politique. — Il se tourne vers la science et l'art, lit Schelling, devient professeur de physique à l'école secondaire de Coblentz; mais, mal à l'aise avec des élèves si jeunes, il obtient à Heidelberg une chaire d'histoire et de littérature, tâche dans les ouvrages qu'il publie, *Les livres populaires allemands*, etc., de faire goûter à ses compatriotes les beautés poétiques de leur littérature du Moyen Âge, étudie le persan, écrit en 1810 *Histoire des mythes asiatiques* qui donne impulsion à l'étude de la mythologie. En février 1814, paraît le *Mercure rhénan*, rédigé presque complètement par lui, que Napoléon appelle « la cinquième puissance coalisée contre lui ». Gœrres s'en prend aux princes qui violent les constitutions libérales promises, le *Mercure* est supprimé (10 janvier 1816). — Il se tourne alors vers l'Église, montre dans *L'Allemagne et la Révolution* la nécessité d'une entente avec Rome, vient résider à Strasbourg où une mission fait de cet homme qu'aucune puissance humaine n'avait pu dompter un enfant soumis à Dieu et à l'Église. Dans *L'Europe et la Révolution*, *La Sainte Alliance et les peuples au congrès de Vérone*, 1821, il montre que c'est dans la religion surtout et dans le respect du droit que les gouvernements et les peuples trouveront le progrès et les garanties qu'ils réclament.

II. La Mystique divine. — Nommé professeur d'histoire à Munich par Louis de Bavière (1827), il fait paraître de 1836 à 1842 son grand ouvrage la *Mystique divine* qu'il conçoit à la manière d'une épopée et rédige avec l'exactitude d'un historien. Il voit le monde menacé comme au temps du paganisme par une nouvelle manifestation des puissances infernales, et montre comment on peut distinguer les opérations du démon d'avec celles de Dieu et de la nature. L'âme humaine, placée au centre de tous les rapports naturels qui caractérisent les états ordinaires de la vie, est sollicitée par des puissances contraires; de là une double mystique, dont l'une met l'homme en rapport avec les démons, mystique diabolique, et l'autre avec les anges lumineux, mystique chrétienne dont la base comme le sommet est la croix par qui doit se reproduire dans chaque homme ce qui s'est produit dans le Christ type et modèle de la création tout entière. L'auteur étudie dans ce rapport la vie des saints, leurs mortifications, les phénomènes extraordinaires... et de même les faits diaboliques, possessions, etc.

Gœrres est mort à Munich le 29 janvier 1848. Il était depuis 1824 un des premiers défenseurs du catholicisme en Allemagne; il fut le centre du groupe d'hommes éminents comme Dœllinger, Mœhler, Philips, Cornelius.

La Mystique divine, naturelle et diabolique, par Gœrres, trad. Charles Sainte-Foi, 5 vol. in-8°, Paris, 1854; P. Godet, *Dic. de théol. cath.*, art. *Gœrres*, t. v, col. 1473; *Gœrres*, n. 938 des *Contemporains*, Paris, 1910.

A. Molien.

GŒTHE **Johann Wolfgang** naquit à Francfort-sur-le-Mein, en 1749. Son père, conseiller impérial, lui fit donner une excellente éducation dans sa propre demeure, puis il l'envoya faire son droit à Leipzig en 1765. Déjà le jeune homme s'était essayé dans la poésie lyrique. Il composa à Leipzig une pastorale, *Amine*, et une comédie, *Tous coupables*. Ces œuvres de jeunesse n'offrent d'intérêt que parce qu'elles sont de Gœthe. En 1769, la maladie l'obligea d'interrompre ses études pendant une année. Il s'occupa d'alchimie et de magie pour se distraire. En 1770, il vint à Strasbourg continuer ses études de droit. C'est là que se forma son génie et que se décida sa vocation poétique, par la rencontre du critique Herder et de Frédérique Brion, la fille du pasteur de Sesenheim. Jusque-là, Gœthe ne connaissait que la littérature classique de France et d'Allemagne; Herder, farouche contempteur de toute imitation, lui vanta les beautés originales de Shakespeare, d'Homère, d'Ossian, de J.-J. Rousseau, et l'enrôla parmi les adeptes du *Sturm und Drang* (*Ouragan et Emportement*). Frédérique Brion, par sa grâce naïve, son exquise sensibilité et la délicate générosité de son cœur, éveilla son génie poétique et lui inspira ses lieds les plus touchants. Puis, Gœthe quitta Strasbourg et coup sur coup publia un drame shakespearien *Gœtz de Berlichingen* (1773), un roman *Werther* (1774), deux drames presque classiques, *Clavigo* (1774) et *Stella* (1775). Le jeune duc de Weimar, Charles-Auguste, l'appela à sa cour et fit de lui son ministre et son ami. Il travailla beaucoup et s'initia à toutes les branches des connaissances humaines. De cette époque datent : *Iphigénie* (1787), tragédie classique, le début d'*Egmont*, de *Faust*, du *Tasse*, de *Wilhelm Meister*, quelques pièces des *Odes* et des *Épigrammes*. Le meilleur de son temps était pris par ses études, le souci des affaires et sa liaison avec Mme de Stein. Un voyage de presque deux ans qu'il fit en Italie lui permit de se débarrasser de Mme de Stein et de composer ses *Idylles romaines*, qu'il publia en 1789. En 1790, après un rapide voyage à Venise, il publia ses *Épigrammes*

vénitiennes. Entre temps, il avait séduit et épousé une ouvrière, Christiane Vulpius, dont il eut un fils qui mourut en 1830. En 1790 encore, il publiait la *Métamorphose des plantes;* en 1791 et 1792, l'*Optique*, qui témoignaient de la richesse et de la profondeur de ses connaissances scientifiques. En 1792 et 1793, il suivait Charles-Auguste dans sa campagne contre la France. En 1794, il se liait d'amitié avec Schiller et avec lui publiait les *Xénies*. Puis, coup sur coup, se succédaient *Le Grand Cophte*, *Le citoyen général*, pièces satiriques contre la Révolution, *Wilhelm Meister*, *Hermann et Dorothée*, l'*Achilléide*, *La Fille naturelle*. A ce moment, 1806, Napoléon entrait en Allemagne, battait les Prussiens et dictait la paix de Tilsitt. Gœthe fut frappé d'admiration par le génie militaire de l'empereur français. Il crut que l'Allemagne était asservie pour de longues années et se réfugia dans « le monde idéal ». En 1808, il fit paraître la première partie de *Faust*. En 1809, il publia son roman les *Affinités électives;* en 1810, la *Théorie des couleurs*, œuvre scientifique; puis il commença de rédiger ses mémoires sous le titre de *Fiction et vérité*. La chute de Napoléon et le retour de l'Allemagne à l'indépendance ne le décidèrent pas à reprendre un rôle actif dans la politique. Il se confina dans une retraite glorieuse où de toutes parts on venait admirer « le plus grand poète du temps et peut-être de tous les temps », « le patriarche des lettres », « le grand Allemand ». Il fit paraître en 1819 le *Divan occidental et oriental*, recueil de poésies diverses qui ne vaut que par les commentaires dont Gœthe les accompagne; en 1821, la deuxième partie de *Wilhelm Meister*, les *Années de voyage*, faisant suite aux *Années d'apprentissage*. Puis il travailla à la seconde partie de *Faust* qui fut terminée quelques jours avant la mort du poète, — 22 mars 1832. Il avait alors quatre-vingt-trois ans et passait à bon droit pour l'un des hommes les plus illustres et les plus heureux que le monde ait connus.

Ce bonheur et cette gloire étaient-ils mérités ? Quand on examine d'un peu près la personne morale et les œuvres du poète, on est bien forcé de convenir qu'il y a disproportion entre les mérites et le succès. L'homme n'est rien moins qu'édifiant; l'œuvre est surfaite.

Le trait dominant du caractère de Gœthe c'est l'égoïsme, un égoïsme féroce, implacable, absolu. M. Henri Blaze, qui le constate (Préface de *Faust*, p. 10), lui trouve « une excuse dans l'espèce de sacerdoce qu'il pratiqua, à l'égard de sa pensée. En général, dit-il, la société a tort de vouloir juger de pareils hommes avec la critique ordinaire; elle les blâme sans avoir soulevé le voile qui couvre le mystère de leur conscience, et ne s'aperçoit pas que, tout en se dérobant aux lois qu'elle impose, ils en subissaient de plus rigoureuses peut-être. » Ils ont été « les esclaves de leur cerveau ». Cela veut dire en bon français qu'un homme qui se croit du génie est, par le fait même, dispensé d'obéir aux lois de la morale commune, qu'il peut se permettre toutes les expériences, toutes les fantaisies qui lui paraissent utiles au développement de sa pensée ou de son goût. C'est bien ainsi, en effet, que l'entendit et le pratiqua Gœthe; il n'attendit pas que Nietzsche eût révélé le « surhomme » pour se mettre à part et au-dessus de l'humanité. Il se conduisit avec ses contemporains, particulièrement avec les femmes, à peu près comme un physiologiste avec les cobayes de son laboratoire. Il fit des expériences afin d'alimenter sa verve poétique et d'enrichir sa psychologie de romancier.

Une jeune fille, une femme lui paraissaient-elles intéressantes, aussitôt il s'appliquait à les séduire; et comme il était bien fait de sa personne, d'un abord gracieux et de manières nobles et aimables, il y réussissait généralement. Mais s'il mettait tout en œuvre pour enflammer d'amour le cœur de l'élue, il se défendait bien d'en ressentir lui-même les atteintes. Avec un cynisme brutal il maintenait la passion dans la région inférieure des sens et gardait le cœur et la tête libres. La passion assouvie, la curiosité satisfaite, il rompait net, sans un mot d'excuse, de consolation ou d'espoir; indifférent à la douleur et aux remords de celle qu'il délaissait. Toutes les femmes qu'il aima souffrirent, toutes sans exception, et quelques-unes atrocement, comme cette touchante Frédérique Brion dont j'ai parlé, qui ne put jamais se consoler et mourut de désespoir. Gœthe ne fut pas le moins du monde affecté par cette mort; il en tira seulement une connaissance plus approfondie de l'âme féminine et des vues plus précises et plus sûres sur les effets de l'amour. Cela lui servit plus tard à modeler ses plus exquises figures de jeunes filles, Dorothée, la Gretchen de *Faust*, la Mignon de *Wilhelm Meister;* cela lui servit aussi à composer cette analyse clinique de l'amour qu'est *Werther*. Là, il est vrai, intervint un autre élément. En 1772, Gœthe étudiait à Wetzlar quand il fit la connaissance d'une charmante jeune fille, fiancée à son ami Kestner, Charlotte Buff. Il s'en éprit, mais s'aperçut bientôt qu'il n'avait rien à espérer. Sentant en péril sa liberté d'esprit et sa tranquillité, il s'enfuit. Quelque temps après, Kestner lui apprit qu'un jeune homme de la ville s'était tué par chagrin d'amour. Aussitôt il imagina que pareil sort lui aurait peut-être été réservé, s'il n'avait à temps fui le danger. Il se souvint de Frédérique Brion et transposa la passion dont elle avait été victime : ce fut *Werther*. Les *Affinités électives* eurent pour point de départ l'amour que Gœthe éprouva pour la fille adoptive du libraire Frommann, Minna Herzlieb. Enfin, à soixante-quatorze ans il s'enflamma comme un jeune homme pour les beaux yeux d'Ulrique de Levezow et lui dédia son *Élégie de Marienbad*. Comme on le voit, Gœthe ne se piquait ni de fidélité, ni de discrétion en amour.

En amitié il ne montra pas moins de désinvolte égoïsme. Il se consola aisément de la mort de son fils Auguste, de la mort de son bienfaiteur, le duc Charles-Auguste, même de la mort de Schiller. Avant tout il tenait à sauvegarder sa tranquillité, à l'instar de sa mère qui disait : « Si vous apprenez qu'un événement affreux, désagréable, inquiétant est arrivé dans ma maison, dans la ville, ou dans le voisinage, gardez-vous de me le rapporter. Une fois pour toutes, je n'en veux rien savoir. S'il me touche de près, je l'apprendrai toujours assez tôt; sinon, qu'ai-je besoin d'en être affectée ? »

Un tel égoïsme s'allie mal avec les sentiments religieux, aussi ne faut-il pas s'étonner que Gœthe n'eut rien de chrétien. Tout jeune, il offrait, dit-il, des sacrifices au soleil; plus tard il étudia pêle-mêle toutes les théories protestantes en honneur de son temps; il lut les philosophes, Spinoza, Leibniz, Kant, les *Contes* de Voltaire, les romans de J.-J. Rousseau et se fit une espèce de croyance qui n'avait rien de religieux. Un jour, dit-il dans ses *Mémoires*, « Lavater m'ayant pressé par ce rude dilemme : *Il faut être chrétien ou athée*, je lui déclarai que s'il ne voulait pas me laisser en paix dans ma croyance chrétienne telle que je me l'étais formée, je ne verrais pas beaucoup de difficulté à me décider pour ce qu'il appelait l'athéisme, convaincu d'ailleurs comme je l'étais que personne ne savait précisément quelle croyance méritait l'une ou l'autre qualification. » Cela signifie au fond que Gœthe ne croyait qu'en Gœthe, qu'il n'adorait que Gœthe, comme il n'aimait que Gœthe. Cela n'est pas plus à l'honneur de son intelligence que de son cœur.

D'ailleurs il faut bien convenir que, si Gœthe avait

une imagination brillante, une volonté de fer et une sensibilité facile à émouvoir, il manquait totalement de logique. Les systèmes les plus disparates et les idées les plus contradictoires se heurtent à chaque instant dans son œuvre : il est panthéiste, illuministe et se dit chrétien, il s'inspire de Spinoza, de Kant, de Leibniz, de J.-J. Rousseau, d'Ossain, d'Homère, de Shakespeare, des anciens et des modernes, des philosophes et des poètes, des idéalistes et des matérialistes, le tout au petit bonheur de la rencontre et selon l'humeur du moment. C'est ce que l'on appelle son éclectisme et ce que j'appellerais volontiers son incapacité philosophique.

De là viennent toutes les obscurités de son œuvre, particulièrement du second *Faust* et de *Wilhelm Meister*. La plupart des critiques et des commentateurs déclarent que ces obscurités ne sont qu'apparentes et qu'en réalité elles cachent d'étonnantes profondeurs. Je le veux bien, mais j'aimerais tout de même qu'on me les montrât et en attendant je les tiens pour ce que je crois bien qu'elles sont en réalité, un simple galimatias.

De ce point de vue, *Faust* et *Wilhelm Meister* sont particulièrement sujets à critiques.

Qu'a voulu Gœthe en composant *Faust ?* On ne le sait trop au juste. Pour les uns c'est un poème dramatique, pour les autres une épopée, pour d'autres encore un poème symbolique, ou peut-être même une vaste synthèse poétique de toutes nos connaissances sur la nature et sur l'homme. Par le fait on trouve dans *Faust* des éléments de tous les genres et des raisons pour soutenir toutes les thèses que l'on voudra. C'est dire qu'avant tout c'est une œuvre disparate. Cela se conçoit d'ailleurs si l'on songe que Gœthe ne la composa pas d'une haleine, qu'il en écrivit tantôt une scène, tantôt l'autre, et que ce travail dura toute sa vie. La première partie a tout de même une certaine unité, aussi est-ce de beaucoup la plus célèbre et la mieux venue. Encore est-il que l'on ne voit pas toujours du premier coup pourquoi telle scène vient après telle autre et que l'on est choqué de passer sans cesse de la plus haute poésie aux trivialités les plus vulgaires. Par contre il est juste de signaler l'admirable relief des trois principaux personnages du drame : Faust, Marguerite et Méphistophélès. Gœthe ne les a pas inventés, il les a trouvés dans les traditions poétiques et les légendes de son pays, mais il leur a donné une intensité de vie qui bon gré mal gré en impose et force l'admiration. La seconde partie de *Faust* est beaucoup moins vivante : l'allégorie et le symbole y dominent, le drame languit et l'attention se lasse. Il y a d'admirables morceaux de poésie lyrique ou descriptive, mais qui tournent court ou vont se perdre en des abstractions alambiquées.

Le même défaut se fait sentir dans *Wilhelm Meister*. Quelques pages, en particulier le gracieux épisode de Mignon, sont exquises; l'ensemble est lourd, confus, diffus, ennuyeux. Il est plus que probable que dans ce roman Gœthe a eu l'intention d'exposer les divers degrés de l'initiation maçonnique, et en même temps de faire l'apologie de la franc-maçonnerie. Ce serait donc un roman ésotérique sur lequel se greffent — car Gœthe n'éprouve à aucun degré la superstition de l'unité — des souvenirs personnels, de la critique littéraire et des idées sur l'éducation.

Werther a plus d'unité s'il n'est pas d'inspiration plus saine. C'est, après la *Nouvelle Héloïse* et avant *René*, la peinture la plus poussée de la mélancolie passionnée, du vague à l'âme romantique, du mysticisme panthéiste. On a dit qu'il avait causé plus de suicides que les plus jolies femmes. et cela n'a rien d'invraisemblable. En tout cas, il a fâcheusement influencé la littérature d'imagination pendant tout le XIX^e^ siècle. Œuvre puissante certes, mais néfaste. Il en faudrait dire autant des *Affinités électives* si la seconde partie de ce roman passionné n'était si mal venue, si pleine de digressions inutiles et d'ennuyeux bavardages. En revanche, le poème d'*Hermann et Dorothée* est parfait de tout point, c'est une des plus belles choses qui soient, une idylle pleine de vie, de fraîcheur, de vérité, d'honnêteté, écrite dans un style sobre, naturel, simple, mais en même temps expressif et noble.

Ces mêmes qualités font le mérite de ses *Lieds* et de ses *Ballades*, dont plusieurs sont universellement connus : la brûlante *Chanson de Mai*, *Le Roi des Aulnes*, *Le Page et la Meunière*, *Le Roi de Thulé*, *La Danse des Morts*, *L'Apprenti sorcier*, *La Fiancée de Corinthe*, *Le Dieu et la Bayadère*, *Le lied du comte prisonnier*, etc.; des *Élégies : Alexis et Dora*, *Le nouveau Pausias*, *Euphrosine*, *Amyntas*.

Son théâtre est plus mêlé et d'un mérite plus discutable. Il se peut que les Allemands mettent au-dessus de tout *Gœtz de Berlichingen*, la première pièce de Gœthe. Au fait, il y a de la vie et de l'entrain dans ce drame shakespearien, quelques scènes étincellent de poésie, d'autres ont de la vigueur ou une savoureuse simplicité; mais tout cela n'est pas fondu, ne forme pas un tout logique et déconcerte souvent. Au début, par exemple, l'action languit et s'éparpille, à la fin elle se précipite en bonds désordonnés et démesurés. C'est presque la formule du drame cinématographique. *Clavijo* se rapproche davantage du drame classique, mais manque d'ampleur; *Egmont* est un tableau historique dans le genre de *Gœtz*, mais moins touffu et moins puissant aussi. *Iphigénie* et *Le Tasse* n'ont de dramatique que la distribution du récit en actes et en scènes. En réalité, ce sont des poèmes à demi épiques et à demi lyriques. Le premier est fort beau, le second manque vraiment trop d'unité. Quant à ses comédies, j'avoue qu'elles me paraissent d'une fantaisie un peu lourde et d'une moralité trop légère, telle, par exemple, *Stella* qui met en scène un homme entre sa femme légitime qu'il délaisse et une jeune fille qu'il séduit; tout le monde s'accommode très bien de ce ménage à trois. C'est de la pure morale païenne. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, Gœthe est plus que suspect en tout ce qui touche la religion et la morale.

Il avait reçu du ciel un incontestable génie poétique qu'il a développé et cultivé, mais dont il ne s'est servi que pour sa gloire propre et pour son propre plaisir. Poète lyrique de premier ordre, romancier puissant dans *Werther*, inférieur dans *Wilhelm Meister* et les *Affinités électives*, génie épique qui atteint au sublime dans *Hermann et Dorothée* et quelques épisodes de *Faust*, dramaturge plus discutable mais non sans mérite, il laisse une œuvre très mêlée dont certaines parties suscitent la plus vive admiration cependant que les autres n'inspirent que le dégoût ou l'ennui. Son action sur ses contemporains a été profonde et durable; mais elle ne s'est pas exercée dans un sens favorable au vrai progrès, car elle n'a pas médiocrement contribué au triomphe de l'individualisme dans tous les domaines, politique, religieux, moral et social. L'œuvre de Gœthe est comme ce *Sturm und Drang* sous les auspices duquel elle parut, un « Ouragan » qui dévaste tout, un « Emportement » qui s'élève aux plus hautes cimes et retombe dans la boue; quelque chose enfin qui déconcerte par le mélange indiscret de la plus radieuse sérénité avec la passion déchaînée, des plus beaux sentiments avec un égoïsme brutal et une immoralité foncière, du plus éclatant lyrisme et des formes d'art les plus parfaites avec de vulgaires fautes de composition et de goût.

Léon JULES.

GOGOL Nicolas Vassilievitch naquit à Sorotschinzy dans le gouvernement de Poltova en 1809. Après divers essais malheureux, il publia coup sur

coup, en 1831, *Les soirées à la ferme de Dikanka* et *Mirgorod* qui provoquèrent « dans le monde des lettres comme un mouvement de stupeur, dit M. Waliszewski. On n'avait encore rien vu de pareil. » Gogol commençait de dégager le roman réaliste à la Dickens du romantisme échevelé. Toutefois dans ses tableaux ironiques de la vie et des choses d'Ukraine, il y avait encore un peu trop de fantaisie. *Tarass Boulba*, qui parut en 1832, est un poème en prose où les études de mœurs très réalistes se mêlent à une puissante évocation épique de l'histoire. Il valut à Gogol une chaire d'histoire, mais au bout d'un an il dut la quitter n'étant rien moins que préparé à l'enseignement. Il composa des nouvelles : *Les propriétaires de l'ancien temps*, *La querelle d'Ivan Ivanovitch et d'Ivan Nikiforovitch*, *Le Manteau*, qui parurent en 1834 et 1835.

Gogol avait décidément éliminé le virus romantique et donné au réalisme russe sa note caractéristique : la pitié doucement ironique dans l'analyse minutieuse des misères et des laideurs de la vie. Il faut ajouter que cette pitié s'adresse indifféremment aux honnêtes gens et aux coquins, qu'elle n'a pas l'air de soupçonner qu'il y a une loi morale et une justice nécessaire, qu'elle se teinte volontiers de faux mysticisme et qu'elle aboutit, dans les romans de Dostoïewski, de Tolstoï et de Maxime Gorki aux rêveries socialistes, anarchistes et communistes. Gogol n'est pas très loin de ce point d'arrivée bien qu'il professe un grand amour de l'ordre, de la religion, de la « sainte Russie », du « Tsar d'amour ». Le plus curieux est qu'il est très sincère et qu'il fut vraiment désespéré quand Biélinski et Herzen lui montrèrent, clair comme le jour, que ses œuvres et en particulier *Le Reviseur* et *Ames mortes* constituaient le plus violent réquisitoire contre la société russe et la morale chrétienne.

Le Reviseur est une comédie satirique qui met à nu les vices de l'administration. Un jeune débauché, Khlestakov, en promenade dans une petite ville, est sur le point d'être arrêté, il se fait passer pour un inspecteur en tournée. Au lieu qu'on lui demande des comptes, c'est lui qui en exige et la farce tourne à la confusion de tous les employés judiciaires ou administratifs. C'est là qu'on trouve le mot devenu célèbre qu'il est malhonnête « de voler au-dessus de son tchine, » — c'est-à-dire de son grade. *Le Reviseur* parut en 1836. Six ans plus tard, au cours d'un voyage à Rome, Gogol publia la première partie des *Ames mortes*. C'est encore l'administration qui fait les frais de la satire; mais en compagnie cette fois de l'aristocratie de province et des hommes d'affaires. Voleurs, débauchés, avares, ivrognes, gens sans éducation, sans convictions, sans caractère, sans morale se suivent en défilé interminable. « Dieu, que notre Russie est triste! » s'écria Pouchkine quand il eut terminé le livre. Gogol le comprit à la fin et tenta de se disculper dans ses *Lettres à mes amis*. Il prétendit qu'on avait formulé trop vite un jugement trop sévère, car il n'avait encore publié que le tiers de l'œuvre qu'il rêvait. Il s'attela donc à rédiger la seconde partie de ses *Ames mortes* mais ne put la mener à bien, il brûla et recommença plusieurs fois son récit et finalement ne laissa que quelques fragments recueillis après sa mort.

En 1852, on le trouva sans vie devant les images saintes.

Léon Jules.

GONCOURT. — Edmond (1822-1896) et Jules (1830-1870) de Goncourt ont publié de nombreux volumes d'art et d'histoire : *Histoire de la société française pendant la Révolution et pendant le Directoire* (1854-1855), *Sophie Arnould*, *Portraits intimes du XVIIIe siècle*, *Histoire de Marie-Antoinette*, *Histoire de l'art français au XVIIIe siècle*; des romans : *Les hommes de lettres* (1860) devenu *Charles Demailly*, *Sœur Philomène* (1861), *Renée Mauperin* (1864), *Germinie Lacerteux* (1865), *Manette Salomon* (1867), *Madame Gervaisais* (1869); une pièce de théâtre : *Henriette Maréchal* (1865), qui souleva d'indignation le public pourtant indulgent de la Comédie-Française. Depuis la mort de Jules (1870), Edmond de Goncourt a publié : *Les Frères Zemganno* (1879), *Chérie* (1884), deux romans, *Outamaro* (1891) et *Hokousai* (1896); deux études sur l'art japonais; diverses pièces de théâtre et enfin le fameux *Journal des de Goncourt*, dont une partie seulement a vu le jour. Il a fondé l'Académie des Goncourt qui comprend dix membres. Cette académie est peut-être le plus sûr de leurs titres à vivre dans la mémoire des hommes. Il y a beau temps, en effet, qu'on a cessé de prendre au sérieux leur manie de reportage cancanier, leur idolâtrie du bibelot, leur « écriture artiste » et les outrances de leur réalisme scientifique. Toutefois *Renée Mauperin* marque une date — une date néfaste — dans la littérature du XIXe siècle : l'invasion du matérialisme et de l' « amoralité » dans le roman sous prétexte de scrupuleuse soumission aux données de l'expérience. La leçon qu'ils donnaient là et dans *Germinie Lacerteux* n'a été que trop entendue, puisque c'est d'eux que procèdent Zola et toute l'école naturaliste.

Léon Jules.

GONTRAN *(Guntramnus)*. — Petit-fils de Clovis et de sainte Clotilde, et fils de Clotaire Ier, il naquit en 545, fut roi d'Orléans et de Bourgogne en 561. Des envoyés de Frédégonde tentèrent de le tuer, il poussa la clémence jusqu'à leur pardonner. Juste et religieux dans son gouvernement, il consultait volontiers les évêques, pour lesquels il avait un profond respect. On lui doit plusieurs fondations de monastères et d'églises. Il voulut être enterré dans celle de Saint-Marcel qu'il avait fait construire à Chalon-sur-Saône. Sa mort arriva le 28 mars 593. De ses restes profanés par les calvinistes au XVIe siècle, on a pu sauver le crâne, qui fut conservé dans un chef d'argent.

J. Baudot.

1. GONZALEZ Thyrse (1624-1701), jésuite espagnol professeur de théologie à l'université de Salamanque, combattit les thèses des néo-thomistes, des mahométans, des gallicans, des jansénistes et même des probabilistes. Son ouvrage *Fundamentum theologiæ moralis, id est, tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium*, Rome, 1694, eut un retentissement énorme. Vivement combattu par la Compagnie de Jésus mais aussi fortement soutenu par le pape Innocent XI, Gonzalez, nommé général de son institut, avait enfin réussi, après plus de vingt ans d'attente et d'effort, à publier son travail. « Le premier soin et le principal souci de l'auteur, écrit P. Bernard, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1495, sont d'établir que le probabilisme, dont il fait remonter l'origine à Antoine de Cordoue, religieux de l'ordre de saint François, en 1571, n'a pas pour auteurs les théologiens de la Compagnie, ce qui est rigoureusement exact, qu'il n'est pas non plus une doctrine particulière à la Compagnie, ce qui est vrai encore, et il note avec soin que les premiers adversaires de ce système sont précisément des jésuites, les PP. Ferdinand Rebelle, Paul Comitolus et André Bianchi. Le fait est exact pour Comitolus (1609) et pour Bianchi (1642). Mais ce sont les seuls que l'on puisse citer parmi les adversaires du probabilisme jusqu'en 1656 et le P. Thyrse Gonzalez se trouvait en opposition avec la doctrine alors unanimement admise par les membres de la Compagnie. »

J. Bricout.

2. GONZALEZ Zeferino, archevêque de Tolède et cardinal, est le meilleur représentant de la philosophie scolastique en Espagne dans la seconde moitié du XIXe siècle. Né en 1831 et décédé en 1892, le savant

dominicain composa, de 1864 à 1879, des ouvrages remarquables. Ses *Études sur la philosophie de saint Thomas*, *Estudios sobre la filosofia de Santo Thoma's*, sont une œuvre de premier ordre, qui mériterait une traduction française. Sa *Philosophia elementaria*, 3 vol., en latin et son *Abrégé de philosophie* en espagnol devinrent classiques dans les séminaires, les universités ou les collèges de la péninsule. N'oublions pas ses *Études religieuses, philosophiques, scientifiques* et *sociales*, 2 vol., qui abordent les questions les plus diverses, ni surtout, ce qui restera comme la consécration de tous ses travaux, sa belle et grande *Histoire de la Philosophie*, 4 vol. in-8°, traduite en français par le P. G. de Pascal. Bien informé des philosophies contemporaines, mais fermement attaché à celle de saint Thomas, il en proclame d'avance tous les principes, *pronuntiata majora*, et spécialement ce qui en est la pierre fondamentale, la distinction entre l'essence et l'existence. *Estudios*, t. II, c. VI et VII. Bref, avec le P. Liberatore, le chanoine Sanseverino, à côté du cardinal Zigliara, Gonzalez doit être placé parmi les néo-thomistes les plus éminents de son temps.

D. Barbedette.

GONZALVE *(Gundisalvus)*. — Gonzalve ou Gonzalès, né l'an 1186 en Portugal, fut ordonné prêtre et nommé curé de Saint-Pélage par l'archevêque de Prague. Désireux de visiter Rome et les saints Lieux, il laissa la charge de son troupeau, qui au retour refusa de le reconnaître et de le recevoir. Alors il se retira dans la solitude d'Amaranthe, près d'une chapelle qu'il construisit, et évangélisa les populations du voisinage. Admis un peu plus tard dans l'ordre des frères prêcheurs, il obtint de revenir dans sa solitude pour continuer ses travaux apostoliques. Il mourut le 10 janvier 1259. Le pape Clément X a autorisé sa fête dans l'ordre dominicain.

J. Baudot.

GORCUM (Martyrs de). — Sous ce titre on honore dix-neuf victimes mises à mort en haine de la foi par les protestants de Hollande. On comptait parmi eux dix franciscains, quatre prêtres séculiers, deux religieux prémontrés, un dominicain, un chanoine régulier et un laïque. Après leur avoir fait subir des tourments d'une intolérable cruauté, on les pendit à Gorcum, près de Dordrecht, le 9 juillet 1572. Le souverain pontife Pie IX les a canonisés en 1867.

H. Meuffels, *Les martyrs de Gorcum*, coll. *Les saints*, Paris, 1908.

J. Baudot.

GORGON *(Gorgonius)*. — Intendant général de la chambre de l'empereur Dioclétien, il était chrétien ainsi que Dorothée, comme lui officier à la cour. Tous deux, à Nicomédie, furent victimes de la haine dont l'empereur était animé contre les chrétiens (303). De nombreux miracles furent opérés à leur tombeau. Sous Grégoire IV, au IX^e^ siècle, le corps de saint Gorgon fut transféré à Rome, de là vient la mémoire que l'on fait de ce saint martyr au 9 septembre. Il pourrait se faire cependant que le Gorgon trouvé à Rome, près de l'église de Sainte-Cécile et dont la translation est commémorée le 9 septembre, fût un martyr distinct de celui de Nicomédie.

J. Baudot.

GORINI Jean-Marie-Sauveur naquit à Bourg en 1803 d'une famille pauvre. Il se destina au sacerdoce; mais malgré ses talents et sa science il n'eut pas l'heur de plaire à ses supérieurs ecclésiastiques, qui l'envoyèrent dans la plus misérable et la plus malsaine paroisse du diocèse, la Tranclière. Il se consola, par l'étude et l'exercice du zèle, du mépris que faisaient de lui ses confrères et ses supérieurs. Il fut adoré de ses paroissiens et devint un savant. Seul, sans ressources, sans bibliothèque publique à sa portée, il entreprit de réfuter les erreurs des historiens réputés de cette époque, Guizot, les deux Thierry, Michelet, Quinet, Henri Martin, etc. Sa *Défense de l'Église*, qui parut en 1853, est un modèle de discussion érudite. Les illustres adversaires auxquels il s'attaquait furent les premiers à rendre hommage à sa loyauté, à sa science et à la sûreté de sa critique. Un revirement se produisit également dans l'opinion de ses supérieurs, qui lui donnèrent une paroisse un peu plus importante et moins pénible à desservir. Il était trop tard. Épuisé par les fièvres et le travail, l'abbé Gorini n'eut que le temps de préparer une seconde édition de la *Défense religieuse* et de publier un opuscule d'hagiographie : *Les saints Marchands*. Il mourut en 1859, laissant la réputation d'un prêtre dévoué et d'un érudit de grand mérite.

Léon Jules.

GORKI Maxime, de son vrai nom Alexeï Maximovitch *Pechkov*, est né à Nijni-Novgorod en 1869. Jusqu'à l'âge de dix-sept ans, il mena une vie fort aventureuse où le vagabondage tint une place importante. En 1886, il entra comme aide chez un boulanger de Kazan. Des étudiants qu'il rencontra le prirent en amitié et firent son éducation. Il lut beaucoup mais sans ordre, sans critique et toutes sortes de livres. Le premier fruit qu'il retira de ses lectures fut un désespoir farouche qui le poussa au suicide. Il manqua son coup, reprit goût à la vie, se lia avec le romancier Korolienko et se mit à composer lui aussi des romans. En 1894, il publia sa première œuvre, une nouvelle, *Makar Tchoudra;* en 1896, son premier recueil de *Récits;* puis se succédèrent : *Raskasi*, *Konovalor*, qui est une sorte d'auto-biographie, *La Steppe*, *Un lecteur*, *Famille Orlov*, *Thomas Gordiev*, *Trois*. Il s'essaya au théâtre et donna des comédies et des drames. Sa pièce la plus célèbre est *Dans les bas-fonds*, qui a été jouée à Paris. Gorki a été beaucoup lu et admiré. Il est évident, de fait, qu'il a une imagination très vive, le don de colorer ses récits, le sens du pittoresque, l'ardeur et le mouvement d'un conteur de race. Il est évident aussi que son style, quoique très inégal et parfois du plus mauvais goût, est emporté par un beau souffle de passion et de poésie. Mais en revanche le fond ne vaut pas grand'chose. C'est la réhabilitation des vagabonds et du vagabondage, c'est la critique amère de tout l'ordre social, c'est le nihilisme radical. Gorki fut compromis, en 1905, dans un mouvement révolutionnaire; il a, depuis, versé dans le bolchévisme. Son œuvre fut une digne et utile introduction à la République des Soviets.

Léon Jules.

GOSSELIN Jean-Edme-Auguste (1787-1858), né à Rouen, sulpicien, auteur de plusieurs ouvrages bien connus, notamment sur Fénelon et Émery et plus encore sur le pouvoir des papes au Moyen Age. Sur ce dernier sujet, c'est la 2^e^ édition, considérablement augmentée, qu'il faut lire, Paris et Lyon, 1845. En voici le titre complet : *Pouvoir du pape au Moyen Age, ou Recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège et sur le droit public au Moyen Age relativement à la déposition des souverains*, précédées d'une introduction sur les honneurs et les prérogatives temporelles accordés à la religion et à ses ministres chez les anciens peuples, particulièrement sous les premiers empereurs chrétiens. Gosselin s'inspirait fort de Fénelon, qu'il avait beaucoup étudié. L'ouvrage fut traduit en allemand, Munster, 1847.

J. Bricout.

GOTHARD *(Godehardus)*. — Le *d* ayant le son dur en Allemand, on comprend que le latin, traduit chez nous *Godard*, soit devenu *Gothard* en Allemagne. Natif de Bavière au X^e^ siècle, ce saint, après ses études, quitta le monde, se fit moine à Altaïch et en devint

abbé. On le chargea de réformer diverses abbayes. Il fallut lui faire violence pour lui faire accepter l'évêché de Hildesheim à la mort de Bernward, en 1020 : il s'appliqua surtout à pourvoir aux besoins des indigents, fonda des hôpitaux, notamment celui de Hildesheim. Il mourut le 4 mai 1038 et fut canonisé en 1131. Il a laissé des lettres de piété.

J. Baudot.

GOUNOD Charles, né à Paris en 1818, mort à Saint-Cloud le 18 octobre 1893, fut le musicien le plus représentatif du goût français de son époque. De bonne heure, il montra des dispositions remarquables et sérieuses. En possession d'un solide bagage d'études classiques, il travailla de même la musique, suivant, après les classes d'humanités du lycée Saint-Louis, celles de composition du Conservatoire, où il obtint le prix de Rome en 1839. Dans cette dernière ville, Gounod prit contact avec la musique religieuse *a cappella*, aux offices de la Sixtine ou de Saint-Pierre; les œuvres de l'école palestrinienne lui produisirent d'abord un effet étrange, presque désagréable, mais bientôt il ne savait plus se passer du « divin Palestrina » et de sa messe « du Pape Marcel ». De retour à Paris (1843), Gounod devint organiste et maître de chapelle des Missions-Étrangères (alors église paroissiale). Peu d'années après, il suivait en même temps les cours du grand séminaire et prit l'habit ecclésiastique (il habitait alors aux Carmes); mais, après un an d'essai, il laissait là études théologiques et musique religieuse, et se tournait vers le théâtre (1848). Gounod subit alors une violente crise d'âme et de croyance, durant laquelle il eut pour aide et soutien, cet ami intime qui fut plus tard Mgr Gay (voy. ce nom); mais il resta surtout, et presque jusqu'à la fin de sa vie, le compositeur d'opéras, dont, avec *Faust*, il rénova le genre (1859); cette pièce demeure, à juste titre, l'œuvre maîtresse et la plus célèbre de Gounod, et l'on y peut remarquer comment ses connaissances en musique religieuse ont facilité et ennobli le travail du compositeur dramatique. Nous laisserons de côté la partie théâtrale et de musique mondaine où Gounod excella, et sur lesquelles on a publié de bonnes études, pour dire un mot de ses compositions religieuses.

Trois périodes divisent l'inspiration religieuse de Gounod. De la période romaine et de son passage aux Missions-Étrangères date le goût de l'*a cappella :* une série de motets sur *les Sept paroles de Jésus en croix* décèlent l'influence, presque le pastiche, du palestrinien. Des antiennes à la sainte Vierge à plusieurs voix, également sans accompagnement, remontent à la même époque, et Gounod publie un choix, annoté, de transcriptions de chorals de Bach, en même temps qu'il écrit dans un genre analogue, pour l'orgue, quelques préludes, chorals et fugues (il en écrivit d'ailleurs d'autres pour le piano). La période théâtrale de Gounod vit à ses débuts la composition de sa fameuse messe de sainte Cécile (1855), écrite dans le même style que ses opéras, dont elle ne se distingue pas sensiblement. C'est une belle œuvre musicale, proche de *Faust*, et dont Saint-Saëns, à la première audition, dit qu'il y sentait « l'approche d'un génie »; toutefois, comme l'a dit un de ses biographes, lui-même musicien de théâtre : « Est-ce ainsi qu'on parle au bon Dieu, même le chapeau à la main ? » (Hillemacher.) D'ailleurs, Gounod ne se faisait pas faute, alors, de prendre des privautés avec le texte liturgique, y ajoutant de son cru, comme dans l'*Agnus*, ou ailleurs en telle autre messe, supprimant la seconde moitié du *Sanctus!* Ne soyons pas étonnés qu'un certain nombre d'évêques aient formellement interdit dans les églises l'exécution de ces messes de Gounod. Dans la dernière période de sa vie, le compositeur abandonna peu à peu ce genre religioso-théâtral. Avec l'oratorio *Mors et Vita* (1885), il peint déjà, d'après ses propres termes, une « fresque musicale » avec des moyens différents, déjà esquissés dans sa messe du Sacré-Cœur (1876) et dans *Rédemption* (1882). Ses dernières œuvres, la messe de Jeanne d'Arc (1887), tout à fait analogue aux œuvres de César Franck, celle « de Clovis », écrite « d'après le chant grégorien », et celle « du Bx J.-B. de La Salle », dénotent la volonté de revenir progressivement aux accents religieux qui avaient marqué le début de sa carrière.

Enfin, peu de temps avant sa mort, Gounod applaudissait à la fondation des « Chanteurs de Saint-Gervais », et, promettant à Ch. Bordes un *Salve regina* « a cappella » (qu'il n'eut pas le temps d'écrire), lui adressait un véritable manifeste, où il condamne lui-même la majeure partie de son œuvre religieuse :

> Il est temps — écrivait Gounod dans ce testament musical — que le drapeau de l'art liturgique remplace, dans nos églises, celui de la cantilène profane, et que la fresque musicale proscrive toutes les guimauves de la romance et toutes les sucreries de piété qui ont trop longtemps gâté nos estomacs. Palestrina et Bach ont fait l'art musical; ce sont, pour nous, des Pères de l'Église : il importe que nous restions leurs fils.

Disons, en terminant, que, chez Gounod, le phrasé et l'accentuation des textes chantés, quel qu'en ait été le style musical, sont impeccables : le sens des paroles et le génie de la langue n'y sont jamais en défaut; à ce titre aussi, Gounod fut un initiateur, à une époque où le respect du texte était le moindre souci des compositeurs de musique.

On consultera avantageusement, sur Gounod, les deux biographies de ce maître ayant pour auteur, l'une, P.-L. Hillemacher, l'autre, C. Bellaigue; on trouvera aussi nombre de détails le concernant, dans le bel ouvrage de dom B. de Boisrouvray sur Mgr Gay. Voyez encore, dans le présent Dictionnaire, les articles Ave Maria, Messe, Motet, Musique religieuse.

A. Gastoué.

GOURDON Pierre est né à Chemillé (Maine-et-Loire) en 1869. Il a publié jusqu'à ce jour seize romans dont quelques-uns ont été couronnés par l'Académie Française *(Les Courtagré, La Réfugiée)* et tous ont eu un beau et légitime succès. M. P. Gourdon est un disciple de M. René Bazin. Comme lui, il aime la vérité. Ses héros et ses héroïnes sont pris sur le vif, à même la société contemporaine. Ils ne sont le jouet d'aucune passion extraordinaire, ils n'affichent aucune prétention au symbole et ne jouent ni au surhomme ni au dévoyé fatal; ils ne tiennent aucun propos quintessencié et se conduisent comme d'honnêtes gens. Et pourtant ils vivent et d'une vie plus intense, plus profonde, plus humaine, plus captivante que les héros frénétiques ou morbides de la plupart des romans contemporains. Il compose d'ailleurs avec art et si parfois on peut lui reprocher un peu de romanesque, ce n'est guère plus après tout que l'expérience n'en révèle dans le cours ordinaire des choses. Le style harmonieux et pur est d'une parfaite tenue littéraire. M. P. Gourdon doit donc être compté parmi nos meilleurs romanciers catholiques. Une de ses premières œuvres *Vers la haine* dénonçait les méfaits de l'école laïque. *A la dérive; Le prix d'une âme; Qui-rit-le paludier; Les Courtagré; Au vieux pays; La Réfugiée; Johanna sarrelouisienne; Le Sursaut; A l'américaine* sont de fines études d'âmes et d'agréables peintures de mœurs familiales, maritimes ou champêtres. *Bernard de Flée; Qui ?; Aimez Nicole; Le Drame d'Orsaizé* relèvent plutôt du genre romanesque et dramatique. Enfin *La Fille du Baptistou*, le dernier roman paru (1925) de M. P. Gourdon, évoque avec force et met en beau relief les âmes frustes et honnêtes, mais hautaines et dures des tenants de la Petite-Église. Il est

à souhaiter que le succès de ce livre incite M. P. Gourdon à scruter à nouveau l'histoire religieuse de notre pays.

Léon Jules.

GOURMANDISE ET IVRESSE. — La gourmandise est un désir désordonné du manger *(gula)* et du boire *(ebrietas)*.

1° L'*excès dans le manger* (acte proprement dit de la gourmandise) est gravement *coupable*, quand on y met sa fin et que, pour y satisfaire, on est disposé à manquer gravement aux lois de Dieu ou de l'Église. Il n'est que légèrement ou véniellement coupable, quand il y a simple disproportion entre le besoin normal de nourriture et la quantité immodérée d'aliments absorbés.

Il en est de même de l'*excès dans le boire*, s'il ne va pas jusqu'à l'ivresse. Mais s'il y a ivresse, à la malice de la simple *gula* s'ajoute une circonstance aggravante, la perte volontaire de la raison.

Y a-t-il ivresse parfaite, c'est-à-dire l'usage de la raison est-il totalement perdu, la *faute* est mortelle de soi. « Cet excès, qui prive l'homme de sa raison, le dégrade, fait de cette créature formée à l'image de Dieu un être inférieur à la brute et l'expose sans défense aux pires dangers comme aux plus mauvaises tentations, ne peut être une faute seulement légère, sauf le cas où elle ne durerait qu'un temps très court, moins d'une heure, selon Lehmkuhl et Noldin, restriction d'ailleurs plus spéculative que pratique, car celui qui s'enivre ne sait pas combien de temps durera l'ivresse. » — « L'ivresse imparfaite, écrit encore V. Oblet, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1520-1525, n'étant que l'abus légèrement excessif d'une chose permise et ne troublant pas complètement l'usage de la raison, n'est de soi qu'une faute vénielle. Par accident, elle serait mortellement coupable, si elle était la cause prochaine de quelque grave désordre ou scandale, ruineuse pour la santé du buveur, pour sa fortune ou celle des siens, si elle le menait à la débauche, ou si elle provoquait de sérieuses discordes dans la famille. »

De même qu'il est *permis* d'user de substances dangereuses pour se guérir de quelque maladie ou pour supporter la douleur d'une opération chirurgicale, ainsi, semble-t-il, on peut s'enivrer pour les mêmes raisons. Les règles générales du volontaire indirect, s'appliquent en pareils cas : on ne cherche pas directement dans l'alcool l'effet abrutissant de l'ivresse, on cherche l'effet physiologique excitant ou fortifiant ou insensibilisant l'organisme, et ceci, étant un bien réel qui compense l'effet mauvais simplement toléré, permet qu'on le provoque. — Mais, parce que le moribond a besoin de sa raison pour se préparer à paraître devant Dieu, il n'est pas permis de l'enivrer pour lui assurer une mort exempte de souffrances. Voir Anesthésiques.

L'on est moralement responsable des péchés commis en état d'ébriété dans la mesure et dès l'instant où on les a prévus et voulus en en posant la cause.

2° Quand il s'agit de *coopération à l'ivresse d'autrui*, il est des cas où les théologiens moralistes eux-mêmes ne s'accordent pas. Voici ce qu'écrit, à ce propos, V. Oblet, *ibid.* :

> Il y a, sans aucun doute, péché mortel dans le fait de provoquer sans raison l'ivresse chez autrui. On commet ce péché par imprudence, en fournissant largement au buveur les liqueurs fortes dont on sait qu'il abusera certainement, en l'excitant par des paris ou des provocations à boire le plus et le plus longtemps possible, ou encore en multipliant, sous prétexte d'amitié ou de politesse, ces instances obsédantes qui forcent les gens à boire plus que de raison. Autre chose est pourtant le fait de donner abondamment, dans un repas, des vins ou des liqueurs fortes, au risque d'occasionner par là certains abus et quelques ivresses. C'est un cas de coopération éloignée à la faute d'autrui : une raison légère suffit à la rendre licite, à condition que l'intention soit droite.
>
> Mais s'il y a faute grave à provoquer sans raison l'ivresse chez autrui, est-il permis de la provoquer pour empêcher un mal, par exemple, pour empêcher l'ivrogne de commettre quelque crime, plus grave que le péché de l'ivresse ? — Oui, selon Lessius, dont l'opinion semble *vere probabilis* à saint Alphonse de Liguori, parce qu'il est juste, donc permis, de préférer un moindre mal à un plus grand; or c'est le cas. Non, disent Holzmann, Ardekin et le continuateur de Tournély, parce que pousser quelqu'un à l'ivresse, c'est le porter directement au péché, ce qui est toujours interdit. On peut du moins le penser pour le cas où le buveur s'enivre sciemment et volontairement; car on le pousse directement au péché formel. Mais en serait-il de même au cas où le buveur serait surpris sans qu'il s'en doute ? Alors il n'y aurait plus que péché matériel et il y aurait, dans le fait qu'on évite par ce moyen un crime ou un mal grave, une raison suffisante de le permettre (Laymann, Bonacina, Salmanticenses).
>
> Serait-il permis d'enivrer quelqu'un pour procurer un bien, par exemple, pour lui arracher un secret, pour échapper à sa surveillance et recouvrer sa liberté, ou pour quelque motif analogue ? — Non, évidemment, si on n'a pas le droit d'extorquer le secret que l'on veut arracher ou si l'on n'a pas le droit de prendre la fuite. Dans le cas contraire, si, par exemple, on a le droit de faire parler le dépositaire du secret, ou le droit d'échapper par la fuite à une injuste détention, les moralistes distinguent encore. Ou bien on peut provoquer l'ivresse sans que le buveur s'en aperçoive : en ce cas, il n'y a que faute matérielle et une raison sérieuse permettra de la provoquer. Ou bien il faut provoquer une ivresse volontaire et coupable. Il serait encore permis de la provoquer, selon Lessius, du moins si par là on empêche un mal plus grand. Laymann le nie, parce que ce serait porter directement quelqu'un au péché.

3° Les *conséquences* fâcheuses de la gourmandise sont, malheureusement, bien connues, surtout quand il y a excès, et excès habituel, dans l'usage des liqueurs enivrantes. Sur ces lamentables effets, et sur les *remèdes* qu'il faut chercher à y apporter, voir Alcoolisme.

J. Bricout.

GOURMONT (Rémy de) naquit à Bazoches-en-Houlme (Orne) en 1858. Disciple de Villiers de l'Isle-Adam et de Mallarmé, il fut le critique officiel de l'école symboliste. Parmi les nombreux ouvrages qu'il a publiés il convient de citer : *Les chevaux de Diomède* (1897); *Le Chemin de velours* (1902); *Physique de l'amour* (1903); *Épilogues* (1903-1913), 4 vol.; *Promenades littéraires* (1904-1913), 4 vol.; *Promenades philosophiques* (1905-1909), 3 vol. Ces volumes, écrits d'une plume alerte et fine, touchent à toutes sortes de questions, car M. R. de Gourmont était prodigieusement érudit; mais ils n'apportent sur aucune de solution acceptable, car M. R. de Gourmont avait l'esprit le plus paradoxal qu'il soit possible d'imaginer. Tout à la fois aristocrate et anarchiste, voltairien et méprisant le rationalisme, anti-dreyfusard et ennemi juré des soldats et des prêtres, pessimiste et friand de jouissances exquises, sensuel, matérialiste décidé, contempteur acharné du christianisme sous toutes ses formes, adversaire irréductible de la pudeur et de toute morale et en même temps épris de tout ce qui était noble et beau, il a laissé le triste exemple d'une belle intelligence dévoyée et d'un grand talent gâché. Son seul mérite est d'avoir appelé l'attention des lettrés sur « la vie des mots » auxquels il devait, avouait-il, ses joies les plus nombreuses et les plus décisives. C'est un mérite bien secondaire et qui sent plus le doctrinaire symboliste que le philosophe et l'artiste. M. R. de Gourmont est mort en 1915.

Léon Jules.

GOUSSET Thomas (1792-1866), né à Montigny-lès-Cherlieu, dans le diocèse de Besançon, professeur au grand séminaire et vicaire général de cette ville, évêque de Périgueux en 1836, archevêque de Reims

en 1840, cardinal en 1850. Parmi ses nombreux ouvrages, il faut mentionner : 1° le *Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale* (1827); 2° la *Justification de la théologie morale du bienheureux A. de Liguori* (1832). « Ce fut, écrit P. Godet, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1526, un coup de foudre sur l'école rigoriste; le livre fit grand bruit; on l'a traduit en italien, réimprimé en Belgique, annexé en diverses éditions aux œuvres de l'évêque de Sainte-Agathe » (saint Alphonse); 3° la *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs* (1844), 2 vol., qui a eu de nombreuses éditions; 4° la *Théologie dogmatique* (1848), 2 vol., « destinée aux fidèles autant qu'aux prêtres, et qui battait en brèche le gallicanisme, comme la *Théologie morale* avait sapé le jansénisme; » 4° et 5° l'*Exposition des principes du droit canonique* (1859), et *Des droits de l'Église touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du pape* (1862).

J. Bricout.

GOUVERNANTS ET GOUVERNÉS. — Ils forment des catégories nombreuses et très diverses : nous ne pouvons les examiner toutes et tracer à chacune leurs devoirs. Nous exposerons seulement les lois générales.

I. Devoirs des gouvernants. — Les gouvernants doivent procurer le bien de leurs sujets, car ils sont constitués en dignité pour cela, et non pour leur avantage personnel, quelle que soit la manière dont ils sont nommés. Les charges et les fonctions sont d'abord un service, avant d'être un honneur.

Ce service est un devoir de justice, né d'un quasi-contrat entre le gouvernant et le gouverné. Celui-là, en acceptant le commandement, s'engage, par le fait même, à chercher et à procurer le bien de ses administrés. C'est son devoir d'état, et ce n'est pas seulement par convenance ou charité. Il doit donc mettre le bien commun avant son bien particulier, au besoin sacrifier celui-ci à l'autre.

De ce devoir général découle une série de devoirs particuliers. Premièrement, le chef quel qu'il soit : roi, empereur, président de la République, ministre, député ou sénateur, préfet, gouverneur, simple maire ou bourgmestre, doit apprendre les connaissances nécessaires à bien remplir ses obligations, car on ne peut, sans cela, bien s'en acquitter. Il doit donc savoir en quoi consiste le bien commun et les moyens de le promouvoir, sous peine de mal gouverner et d'être responsable des maux qu'il cause à la chose publique. Il lui faut des connaissances politiques, économiques et sociales, même internationales, suivant son mandat.

Deuxièmement, il doit exercer son pouvoir suivant la justice, non d'une manière tyrannique, à l'exemple du gouvernement divin. Une vertu propre lui incombe, la justice *distributive*, qui oblige à répartir les charges, les avantages et les peines selon les capacités, les mérites et les démérites de chacun. Point d'acception de personnes, qui favorise un individu ou une classe sans raison suffisante, au détriment des autres, écartant les plus dignes pour appeler les moins dignes. Dans certains cas, non seulement on est coupable, mais on est tenu à réparation, par exemple en choisissant sciemment et volontairement des incapables qui causent du tort à la société : si ceux-ci ne réparent pas, celui qui les a nommés doit le faire. Également, en chargeant certains plus que de juste : ce dommage appelle réparation, car il est une violation de la stricte justice. Par soi, l'inéquitable distribution des honneurs n'oblige pas à réparer, parce que le sujet n'y a pas un droit rigoureux, mais c'est un manquement au devoir, donc une faute.

Troisièmement, le chef doit protéger la moralité de ses subordonnés par des lois ou des prescriptions appropriées. A cet égard, il est tenu à donner le bon exemple en se conduisant lui-même honnêtement. Les exemples de ceux qui gouvernent ont un grand poids pour influencer les mœurs, en bien ou en mal.

Quatrièmement, c'est un devoir de favoriser les *associations privées* utiles au bien commun, et d'empêcher celles qui peuvent lui nuire.

II. Devoirs des gouvernés. — Les gouvernés ont aussi leurs devoirs. En retour des services que rendent les chefs, ils leur doivent : le respect, l'obéissance. *a)* Le *respect*, parce qu'ils tiennent la place de Dieu, ayant une partie de son autorité. « Rendez à tous ce qui leur est dû, à l'un le tribut, à l'autre l'honneur, » dit saint Paul, Rom., XIII, 7. Ils pèchent donc, plus ou moins grièvement suivant l'importance de l'offense, ceux qui, sans juste cause, refusent les honneurs dus au pouvoir civil ou lui témoignent du mépris. *b)* L'*obéissance* aux lois justes et aux équitables sentences des juges, attendu qu'elles sont portées au nom de Dieu. « Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu. » Rom., XIII, 2. Mais il est permis d'agir pour changer les lois peu opportunes; c'est même un devoir si elles sont injustes, car l'on doit combattre l'injustice quand on le peut, partout où on la rencontre. En attendant, les lois injustes n'obligent pas, puisqu'elles sont contraires à la volonté de Dieu et qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Mais l'on doit obtempérer aux chefs désagréables, parce qu'ils ne cessent pas d'avoir l'autorité : « Soyez soumis à vos maîtres, même difficiles, » dit saint Pierre, I, II, 18.

Les gouvernés doivent aussi s'intéresser au bien commun. Il dépend d'eux autant que des gouvernants. Leur action est particulièrement importante et efficace au moment des élections législatives ou administratives, d'où sort le gouvernement du pays, de la région ou de la commune. C'est pourquoi c'est un devoir de conscience, règle générale, de prendre part au vote d'une manière utile, devoir de justice envers la société à qui on est redevable, devoir de charité envers ses membres dont on doit vouloir et procurer le bien dans la mesure de ses forces. Nous avons développé cela au mot Électeur.

En d'autres termes, gouvernants et gouvernés sont un peu comme les parents et les enfants de la famille, cette petite société fondement et modèle de toutes les autres. Les relations et les devoirs réciproques se ressemblent, et l'idéal est que l'on prenne modèle sur la famille pour former toute autre société à son image, comme une plus grande famille.

François Girerd.

GOUVERNEMENT (FORMES DE). — La famille est la cellule sociale, et l'autorité qui la dirige vers son bien est l'autorité paternelle. Voir Famille. Quand les familles se multiplient, des relations nouvelles se créent, un autre bien commun plus vaste apparaît, et une autorité nouvelle est nécessaire pour le poursuivre et le réaliser : c'est la société civile, c'est l'État. Cette autorité, comme l'autorité familiale, est de droit naturel, donc de droit divin. Voir État. Mais de quelle manière se forment les cités et les empires, comment ils grandissent, se désagrègent, se transforment, comment ils essaient d'accorder l'autorité des chefs et la liberté des sujets, toutes ces questions sont d'un autre ordre; de l'absolu nous entrons dans le relatif. — I. Évolution historique du pouvoir. II. Variétés des formes de gouvernement et leur valeur respective. III. Constitution française. IV. Constitutions étrangères. V. Attitude de l'Église.

I. Évolution historique du pouvoir. — Les sociologues modernes qui, selon leur nouveau concept de science, ne veulent connaître que les faits et leurs rapports de succession et de concomitance, ont accumulé une foule de documents curieux et précieux qui mon-

trent la complexité et l'infinie variété des gouvernements. Les tribus patriarcales, guerrières, théocratiques, finissent par créer une cité, une nation, et lui fournissent des chefs auxquels la richesse, la force, le courage ou l'autorité morale donnent une espèce d'auréole et de prestige. Dès l'instant où ces chefs, répondant aux nécessités sociales, religieuses ou économiques du peuple qu'ils régissent, maintiennent l'ordre social et la paix publique, ils ont droit à l'obéissance. « La félicité politique, dit Suarez, consiste en ce que les citoyens vivent en paix dans la justice et la possession de biens suffisant à la conservation et aux commodités de la vie corporelle, et aussi avec cette probité morale qui est le meilleur gage de la tranquillité et du bon état de la République. » *De Legibus*, l. III, c. XI, 6.

Mais de ce que, à un moment donné, la force ou la nécessité sont intervenues pour faire sortir de la foule un homme ou une famille, on aurait tort de conclure qu'elles ont aussi créé le droit. La force ne crée pas le droit, pas plus que la science, ou la richesse. Le droit découle des exigences nécessaires de la nature humaine créée par Dieu.

Dieu crée *l'autorité*, mais il laisse aux hommes le soin de créer *les autorités*. Occupation, élection, hérédité, conquête, convention : tout cela peut entrer, à des degrés divers, dans l'apparition d'une autorité. L'usurpation elle-même, après avoir été pouvoir de fait, peut devenir aussi pouvoir de droit, quand l'usurpateur domine pleinement l'État et assure l'ordre public. La société ne peut, en effet, se passer d'autorité, et cette loi suprême établit à son bénéfice dans l'usurpateur ce que M. de Vareilles-Sommières, ancien doyen de la Faculté catholique de droit à Lille, appelle « une légitimité relative, provisoire, conditionnelle, » qui peut devenir ensuite définitive par l'acceptation générale.

C'est ainsi que les Francs coupèrent les cheveux à Childéric III, héritier des rois fainéants et fantôme de souverain, et proclamèrent à sa place Pépin le Bref.

De ces changements dans les titulaires du pouvoir et dans les constitutions elles-mêmes, l'histoire abonde. « Quant aux sociétés purement humaines, dit Léon XIII, c'est un fait cent fois gravé dans l'histoire, que le temps, le grand transformateur de tout ici-bas, opère dans leurs institutions politiques de profonds changements. Parfois il se borne à modifier quelque chose à la forme du gouvernement établi; d'autres fois, il va jusqu'à substituer aux formes primitives d'autres formes totalement différentes, sans en excepter le mode de transmission du pouvoir souverain. » *Au milieu des sollicitudes*, 3 mai 1892. Quoi qu'il en soit, l'autorité, une fois constituée, a toujours un triple devoir à remplir : faire des lois, rendre la justice, en faire exécuter les décisions. C'est ce qu'on veut dire quand on dit qu'elle a le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif.

II. Variété des formes de gouvernement et leur valeur respective. — Selon que le pouvoir suprême appartient à un seul, ou à quelques-uns, ou au grand nombre, on distingue ordinairement trois formes principales normales de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Quand ces formes normales n'ont plus en vue que l'avantage des gouvernants au lieu de celui des gouvernés, elles s'appellent la tyrannie, l'oligarchie et la démagogie. Il est évident qu'on n'a pas le droit, pour mieux critiquer et combattre les trois formes normales de gouvernement, de les confondre avec leurs formes anormales; c'est malheureusement pourtant ce que l'on fait souvent de nos jours.

Les politiciens y ajoutent parfois une quatrième forme de gouvernement, *la théocratie*. Ils ne savent pas — ils ignorent tant de choses! — que ce ne fut qu'une exception, toute surnaturelle, dans l'histoire de l'humanité (chez le peuple juif) et qu'elle n'a jamais existé chez les nations catholiques. Une constitution qui reconnaît les droits de Dieu, qui s'inspire de l'Évangile, et qui fait à l'Église de Jésus-Christ sa part, n'est nullement théocratique. Quand Richelieu était ministre, la France n'était pas devenue une théocratie, pas plus que la République autrichienne, quand récemment Mgr Seipel était président du Conseil.

1. L'histoire nous offre comme formes principales de *la monarchie :* les monarchie hellénique, la monarchie romaine, l'empire byzantin, la monarchie franque, la monarchie féodale, la monarchie française, les diverses monarchies européennes, les monarchies constitutionnelles modernes.

Cette simple et incomplète énumération fait apparaître les variétés de cette forme de gouvernement qu'on dit être la plus stable. Inévitablement, elle a eu à subir les influences des idées, des sentiments, des mœurs, des besoins d'ordre économique, intellectuel, moral, idées et besoins qui varient presque avec chaque siècle.

On distingue encore les monarchies absolues ou les monarchies tempérées, les monarchies électives ou héréditaires, les monarchies parlementaires des temps modernes.

Bossuet pensait que c'était un inestimable avantage pour la nation de trouver « son souverain tout fait et de n'avoir pas, pour ainsi parler, à remonter un si grand ressort. » La remarque est juste : la monarchie française qui, longtemps tempérée, modérée, éclairée, stimulée par les États généraux et les Parlements, fit la France si grande, renfermait tous les éléments d'une bonne administration, *si* l'organisme avait toujours fonctionné régulièrement. Mais, dit un orateur qui n'est pas suspect, Mgr Freppel, « il est à jamais regrettable que la monarchie, déviant de sa ligne traditionnelle, se soit développée dans le sens de l'absolutisme; que depuis 1614 jusqu'en 1789, on n'ait pas songé une seule fois à convoquer les États généraux pour associer la représentation nationale à la chose publique...; que la noblesse, au lieu de constituer, comme en Angleterre et ailleurs, une vraie force politique, en ait été réduite à n'être trop souvent qu'un simple décor; et enfin que des coutumes surannées, ne répondant plus à aucun intérêt sérieux, se soient maintenues si longtemps, au risque de mécontenter les populations. » *Révolution française et Centenaire de 1789*, p. 12. Bref, la monarchie avait fait son temps. M. Jean Guiraud écrivait récemment : « Comme tous les corps qui ne savent plus réagir contre les agents de décomposition qui les travaillent, l'Ancien Régime est mort de consomption. S'il a succombé, en apparence, si rapidement sous les coups de la populace, le 14 juillet et les 5-6 octobre 1789, c'est qu'il n'avait plus la force de vivre; la victoire de la Révolution a été due avant tout à la décrépitude de la monarchie. » *Croix de Paris*, du 6 septembre 1925.

2. *L'aristocratie* est le règne des nobles, règne prépondérant au Moyen Age, exclusif à Venise. Ce règne fut longtemps le prix de services réels rendus à la nation; il cessa quand ces services eux-mêmes cessèrent.

M. de Bonald a bien observé comment s'est formée la classe des nobles : « Ce sont des hommes de la nation, *gentis homines*, d'où est venu le nom de *gentilshommes*, parce qu'ils sont spécialement dévoués à son service; des *notables* enfin, *notabiles*, d'où est venu par contraction le nom de *nobles*, des notables, c'est-à-dire des hommes remarquables entre les autres ou distingués des autres... Ainsi les nobles ou notables sont les serviteurs de l'État et ne sont pas autre chose : ils n'exer-

cent pas un droit, ils remplissent un devoir; ils ne jouissent pas d'une prérogative, ils s'acquittent d'un *service*. Le mot service employé à désigner les fonctions publiques a passé de l'Évangile dans toutes les langues des peuples chrétiens où l'on dit : le service, faire son service, servir, pour exprimer que l'on est occupé dans la magistrature ou dans l'armée. » *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, t. II, p. 24. C'est ainsi que se forma la chevalerie. Hélas! on n'oublie pas impunément que « noblesse oblige. »

Beaucoup d'historiens ont remarqué que l'aristocratie française en particulier perdit son prestige quand elle fut, en grande partie, attirée et confinée dans les emplois de cour, et qu'elle perdit contact avec la province et le peuple. N'est-ce pas Chateaubriand qui a dit que la noblesse française avait traversé trois périodes : celle des supériorités, puis celle des privilèges, enfin celle des vanités ?

La bourgeoisie moderne qui l'a remplacée a-t-elle mieux compris son rôle ? A-t-elle toujours su joindre la valeur morale à la puissance industrielle et financière, le soin de l'éducation et de l'élévation du peuple au souci des affaires, le sens du progrès au sens de l'autorité ? C'est là un des gros problèmes de notre temps, et dont la solution décidera aussi de son propre sort.

3. *La démocratie* est le gouvernement par le peuple et pour le peuple. On distingue la démocratie *directe*, comme dans les cantons primitifs de la Suisse *(Landsgemeinde)*, et la démocratie *représentative*, comme dans les autres cantons suisses et les États de l'Union américaine. Le *veto* et le *referendum* sont des procédés de démocratie directe, introduits en Suisse et aux États-Unis dans le régime de démocratie représentative.

La démocratie a ses défauts et ses dangers; nous les avons assez longuement énumérés. Voir DÉMOCRATIE.

4. De ces trois formes de gouvernement, *quelle est la meilleure ?*

En théorie, et en se plaçant au seul point de vue de l'unité et de l'ordre, on peut soutenir que c'est la monarchie héréditaire et absolue. En se plaçant au point de vue du développement intégral de l'homme et du citoyen, on peut soutenir que c'est une démocratie inspirée de l'esprit chrétien.

D'autres veulent unir les deux points de vue, et dans ce cas, ils disent que la meilleure forme de gouvernement est celle d'une monarchie mélangée d'aristocratie et de démocratie. C'est aussi, d'après beaucoup de thomistes, l'opinion de saint Thomas. Mais en pareille matière, on est sur un terrain éminemment *pratique* et variable. Le meilleur des gouvernements en théorie peut devenir en pratique le plus mauvais, et le moins bon peut devenir le meilleur. Disons simplement que les meilleurs gouvernements sont ceux qui répondent le mieux au caractère, aux traditions, aux aspirations légitimes, aux nécessités économiques et sociales d'un peuple, et ajoutons avec le P. de Pascal que « nous reconnaissons volontiers avec La Bruyère que régulièrement « ce qu'il y a de plus raisonnable et « de plus sûr, c'est d'estimer celle où l'on est né la meil- « leure de toutes et de s'y soumettre » — tout en travaillant d'ailleurs à l'améliorer et à la perfectionner.

III. LA CONSTITUTION FRANÇAISE est une République parlementaire, régie par la loi du 25 février 1875 sur l'*organisation des pouvoirs publics*, la loi du 28 février 1875 sur l'*organisation du Sénat* et la loi du 16 juillet 1875 sur les *rapports des pouvoirs publics*.

Le *pouvoir législatif* s'exerce par deux assemblées : la Chambre des députés et le Sénat. La durée du mandat des députés est fixée à 4 ans, celle du mandat des sénateurs à 9 ans. Les deux Chambres se réunissent à Paris. Elles exercent le pouvoir législatif ordinaire, ont des attributions financières, contrôlent le pouvoir exécutif.

Le *pouvoir exécutif* est exercé par le président de la République, les ministres et le Conseil d'État. Ce sont les ministres qui effectivement ont toute l'initiative gouvernementale. Le président de la République les nomme, mais il est lié par l'obligation de les choisir dans le groupe de la majorité parlementaire. Il est irresponsable. Les ministres sont solidairement responsables devant les Chambres de la politique générale du gouvernement.

Le *pouvoir judiciaire* est exercé par les tribunaux judiciaires et les tribunaux administratifs.

Porter un jugement motivé sur notre constitution demanderait une étude longue et approfondie. Contentons-nous de citer une phrase judicieuse de Faguet dans ses *Problèmes politiques du temps présent*, p. 41 : « Chez nous, le Parlement est souverain, nous l'avons trop vu. Il gouverne sans partage : c'est trop. Il faut l'empêcher de rester absolu, il faut le ramener à ses attributions, le faire rentrer dans son rôle normal : il n'est en définitive qu'un pouvoir législatif et contrôleur. Que le Président gouverne, que les ministres administrent, que le Parlement légifère et contrôle : telle est la vraie répartition proportionnelle. »

Et puisqu'on vient de parler de répartition proportionnelle, il ne faut pas oublier la part à faire aux organismes professionnels du pays. Là serait le vrai contrepoids à la toute-puissance des partis et la véritable garantie contre l'arbitraire des gouvernements. La représentation, a très bien dit M. Benoît, doit être « proportionnelle, non seulement aux opinions qui ne sont de nous qu'une minime partie, mais à tout ce qui est en nous, humanité, vie, force sociale. » *Rapport à la Chambre*, 1905, *Journal officiel*, p. 472.

IV. LES CONSTITUTIONS ÉTRANGÈRES. — Nous ne dirons quelques mots que de l'Angleterre et des États-Unis.

1. *Le droit constitutionnel anglais* est presque exclusivement coutumier. Les quatre organes de gouvernement sont : le roi, le Cabinet, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes. La royauté est héréditaire, les femmes n'en sont pas exclues. Le roi a, *théoriquement*, le droit de *veto*. Le Cabinet a un pouvoir très important. Le roi n'y a pas accès. Le ministère peut être blâmé par le Parlement sans être obligé de se retirer : il ne tombe que quand le Parlement lui refuse les crédits absolument indispensables au fonctionnement de ses services.

2. En établissant *la Constitution américaine* de 1787, ses deux principaux inspirateurs, Washington et Franklin, voulurent avant tout éviter trois sortes d'abus : l'absolutisme monarchique, l'omnipotence législative et l'anarchie du nombre.

Dans cette Constitution, le *pouvoir exécutif* apparaît de suite comme la pièce principale du mécanisme politique. Le président des États-Unis n'est élu, ni par les Chambres, ni de la même manière que les Chambres; il exerce personnellement la plénitude du pouvoir exécutif, mais pour quatre ans seulement, enfin il ne choisit pas ses ministres dans le Parlement.

Le *pouvoir législatif* appartient aux deux Chambres. Mais il leur est interdit de restreindre les droits naturels, les privilèges ou immunités de l'ensemble des citoyens. Ces droits sont placés en dehors de la sphère des pouvoirs publics et déclarés à jamais inviolables. En outre, le président peut refuser d'approuver certains projets de lois et contraindre les Chambres à une nouvelle délibération du projet qui doit alors réunir une majorité des deux tiers des voix.

Au sommet du *pouvoir judiciaire*, il y a une Cour suprême de justice destinée à garantir l'exercice des libertés individuelles contre toute loi qui voudrait y porter atteinte.

V. ATTITUDE DE L'ÉGLISE. — Devant tous ces pro-

blèmes qui varient avec chaque peuple et se modifient avec chaque siècle, l'attitude de l'Église apparaît, au premier abord, comme devant être bien délicate. Il n'en est rien pourtant. Elle distingue l'absolu du relatif et l'éternel du temporel, et elle trouve dans cette distinction la lumière qui dirige ses pas dans le monde depuis dix-neuf siècles.

Quelques propositions indiqueront brièvement tout le secret de sa sagesse.

1. Elle ne veut pas et ne voudra jamais être une Église d'État : elle est catholique.

2. Elle a et gardera toujours le souci de la fin surnaturelle dont elle a la garde.

3. Elle connaît et estime à son juste prix l'importance et le rôle indispensable du pouvoir civil. Pour elle, « l'État est une partie importante de l'organisation divine du monde. » (P. Weiss.)

4. Mais comme elle a les mêmes sujets que l'État, elle croit à des relations inévitables avec lui : union idéale, entente concordataire, au moins séparation bienveillante.

5. Ces relations ayant pour objet le bien commun ont lieu avec l'Autorité, et non avec la forme même de gouvernement.

6. La forme des gouvernements passe donc, aux yeux de l'Église, au second plan; elle n'a pour elle qu'une importance secondaire et n'est d'ailleurs pas de son ressort. L'Église a plus souci d'éducation que de Constitutions. Étant établie chez toutes les nations, puisqu'elle doit les évangéliser toutes, elle a dû, dès ses débuts, être indifférente à ces formes variées des constitutions politiques, pour ne pas compromettre son action religieuse. La science sociale lui a montré cent fois, depuis, combien elle avait eu raison de ne pas s'enchaîner à des formes passagères.

7. Mais cela ne l'empêche pas de chercher à christianiser le plus possible les chefs des États, les autorités sociales et les Constitutions, consciente qu'elle est de l'influence de leur action et de leurs exemples. Elle se désintéresse des formes politiques, mais non de la politique dans le sens élevé du mot.

8. Enfin, quand elle s'aperçoit que certaines évolutions sociales s'opèrent ou se sont opérées dans telle ou telle nation, qu'on la suspecte d'y être opposée, et qu'ainsi elle pourrait perdre la confiance d'une grande partie de ses enfants, elle se hâte de dissiper l'équivoque et d'inviter ses fidèles à se rallier à telle forme gouvernementale, sans cesser pour cela de combattre la législation mauvaise qui se cache derrière elle.

C'est ce qu'a fait Léon XIII quand il écrivit aux cardinaux français qu'il fallait « accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien, le pouvoir civil dans la forme où de fait il existe. Ainsi fut accepté en France le Ier Empire, au lendemain d'une sanglante et effroyable anarchie; ainsi furent acceptés les autres pouvoirs, soit monarchiques, soit républicains qui se succédèrent jusqu'à nos jours. »

C'est d'ailleurs une règle constante de l'Église d'imposer à ses fidèles de se soumettre dans leur action au gouvernement établi, si celui-ci pourvoit suffisamment au bien commun. Telle est son attitude et tels sont les principes qui la commandent.

Les encycliques *Immortale*, *Nobilissima Gallorum gens*, *Sapientiæ christianæ*, *Au clergé et au peuple de France*; les cours de droit naturel et les cours de droit constitutionnel.

Paul Six.

GOYAU Georges, né en 1869 à Orléans, élève de l'École normale supérieure et agrégé de l'Université, rédacteur à la *Revue des Deux Mondes*, au *Figaro*, à la *Libre Belgique*, etc., président de la Corporation des publicistes chrétiens, membre de l'Académie française. De ses nombreux travaux il faut tout au moins mentionner : *Le Vatican, les papes et la civilisation* (en collaboration avec Paul Fabre et André Pératé); *Le pape, les catholiques et la question sociale* (signé, comme on l'a dit, « du pseudonyme deux fois pontifical de Léon Grégoire »); *Autour du catholicisme social*, plusieurs séries; *Le catholicisme doctrine d'action; Sainte Mélanie; Le cardinal Mercier; Le cardinal Lavigerie; L'école d'aujourd'hui; L'idée de patrie et l'humanitarisme; Ce que le monde catholique doit à la France; Les origines religieuses du Canada;* — surtout les quatre ouvrages suivants, qui sont de toute première valeur historique : *L'Allemagne religieuse*, protestantisme, 1 vol., et catholicisme, 4 vol.; *Bismarck et l'Église*, 4 vol.; *Une Ville Église, Genève*, 2 vol.; *Histoire religieuse de la nation française*, illustrée par Maurice Denis. Le penseur et l'écrivain vont de pair, en M. Georges Goyau, avec le savant historien. « C'est pourquoi, dirons-nous avec la *Revue des lectures*, 15 septembre 1925, p. 767, nous voudrions voir s'élargir sans limite le cercle déjà si vaste de ses lecteurs, à cause de son talent littéraire comme de la bienfaisance de ses œuvres. »

J. Bricout.

GOZZOLI Benozzo ou plus exactement Benozzo di Lese di Sandro, surnommé Gozzoli, naquit à Florence en 1420. Il fut de bonne heure confié à l'Angelico qui lui enseigna la peinture, l'emmena dans son premier voyage à Rome, puis, en 1447, à Orvieto, où sa collaboration est certaine. Le disciple sut rester toujours fidèle au pur idéal de son maître, mais en y joignant un si vif amour de la nature et des conquêtes nouvelles de l'art qu'il devint le premier paysagiste et l'un des plus grands ornemanistes de son temps.

En 1450, il peignait pour San Fortunato, à Montefalco, une *Madone*, une *Annonciation*, une *Glorification de san Fortunato* et une *Histoire de la ceinture sacrée* d'une exquise suavité. Douze scènes de la *Vie de saint François*, achevées en 1452, montrent une plus large place faite au naturalisme et atteignent parfois à l'expression dramatique sans rien perdre de leur charme. En 1457, Gozzoli, rentré à Florence, fut chargé par Pierre de Médicis de peindre la chapelle du palais dit aujourd'hui palais Riccardi. Les concerts d'anges, l'*Annonciation aux bergers* et surtout le fameux cortège des *Rois mages*, dont l'éclatante et joyeuse fantaisie présente à nos yeux une cavalcade de riches seigneurs du XVe siècle et couvre les trois murs principaux de la chapelle, rencontrèrent un succès mérité. En 1461, la *Madone sur un trône*, aujourd'hui conservée à la National Gallery, fut exécutée pour San Marco; en 1463, ce fut le *Saint Sébastien*, puis les scènes de la *Vie de saint Augustin* pour l'église Santo Agostino de San Gimignano.

En 1468, Benozzo entreprenait l'immense labeur de la décoration du Campo Santo, à Pise, en vingt-deux grandes compositions tirées de la Bible, de Noé à Salomon. On retrouve dans cette œuvre énorme les mêmes qualités que dans les précédentes : une science étendue et réfléchie qui embrasse à la fois l'architecture la plus compliquée et la composition des groupes et des paysages, une fine sensibilité, un sens délicat de la beauté et de l'idéal, en même temps que du réalisme et du pittoresque, une imagination abondante et gracieuse, une observation sincère, le tout servi par une exécution facile. Benozzo Gozzoli fait passer sous nos yeux, dans les groupes les plus harmonieux et les attitudes les plus variées et les plus naturelles, toute la vie de son pays et de son temps.

Il mourut, vers 1497, à Pise, où il était aimé et respecté; un tombeau lui fut élevé dans le cimetière qu'il avait si magnifiquement décoré.

Urbin Mengin, *Benozzo Gozzoli*, Paris, 1909.

Carletta Dubac.

GRACE, secours divin dans l'ordre surnaturel, qui prend le nom de grâce actuelle quand il est passager, de grâce habituelle quand il est permanent. — I. De la grâce en général. II. De la grâce actuelle. III. De la grâce habituelle.

I. De la grace en général. — En réservant le problème fondamental du surnaturel, qui fera l'objet d'un exposé à part, voir Nature et surnaturel, il suffit de s'en tenir ici à la question précise de la grâce qui en est un élément.

1° *Notion de la grâce.* — « Grâce » est un terme de la langue commune passé dans le langage religieux. Il se dit en général d'un supérieur à l'égard de son inférieur, pour marquer, dans leurs relations respectives, une nuance spéciale de faveur ou de bienveillance, soit qu'il désigne la disposition d'âme qui en est le principe ou la réalité qui en est le résultat. La théologie entend surtout la grâce dans ce dernier sens.

Ce terme évoque, par conséquent, l'idée d'un don gracieux fait par Dieu aux hommes. A l'analyse, on y trouve un élément matériel, savoir le bien quel qu'il soit qui fait l'objet du don, et un élément formel, c'est-à-dire le motif qui l'inspire. Il est essentiel à la grâce d'être absolument gratuite, c'est-à-dire d'être accordée, non seulement avec amour, mais par amour.

Jusqu'à un certain point ce concept convient à nos perfections de l'ordre naturel. Car elles sont toutes des dons de Dieu et l'on peut même ajouter que, si elles sont dues à l'espèce, elles sont gratuites pour chacun des individus. Mais ce n'est là qu'un sens impropre et qui facilement tournerait à l'équivoque. La grâce proprement dite coïncide avec la sphère du surnaturel. Étant admis que l'homme est appelé au bénéfice d'une vie supérieure à ses ressources natives, la grâce désigne, soit les actes par lesquels Dieu constitue cette économie au profit de l'humanité, soit les moyens par lesquels il la réalise en chacun de nous.

Ceux-ci sont évidemment la conséquence et l'application de ceux-là. Toutes les grâces dont jouit aujourd'hui le monde supposent la grande grâce de l'Incarnation, qui se réfère elle-même au privilège initial de notre vocation surnaturelle.

2° *Révélation du dogme de la grâce.* — Dans ce sens général, la notion de grâce est liée à tout l'ensemble de la révélation chrétienne.

On en peut sans doute, à la lumière rétrospective de la foi, découvrir une ébauche dans le paganisme. Déjà le concept de religion implique l'idée d'un commerce intime avec Dieu, qui dépasse la simple relation extérieure pour atteindre à une sorte d'amitié. Toutes les pratiques religieuses tendent vers ce but, dont la possession est considérée comme la source des biens les plus précieux. Sur cette donnée primordiale les religions positives greffent l'idée d'une intervention bénévole de Dieu qui préside à leur origine, d'une union plus étroite qui en doit être la conséquence et de moyens plus efficaces pour l'obtenir ou la développer.

Malheureusement le déficit religieux du paganisme se fait ici sentir. Les bienfaits divins se restreignent le plus souvent à l'ordre temporel et restent subordonnés à des conditions tout extérieures comme l'appartenance à une race ou l'accomplissement de formalités purement rituelles. Néanmoins on peut voir dans ces aspirations telles quelles comme l'indice obscur de ce que la révélation allait éminemment réaliser.

Le judaïsme est par sa constitution même une affirmation de la grâce. Non seulement il conserve le souvenir des privilèges que Dieu voulut accorder au premier père, mais il repose essentiellement sur l'idée d'alliance, qui est en soi une première faveur divine et en entraîne tant d'autres à sa suite. Israël est le peuple de Dieu et les prophètes n'ont pas d'images assez tendres pour exprimer la prédilection dont il fut l'objet. Tour à tour ils évoquent, afin de la caractériser, l'attention du propriétaire pour sa vigne, Isaïe, v, 1-7, ou son troupeau, Ézéch., xxxiv, 6-16, l'affection du père pour son fils, Jérém., xxxi, 20, ou de l'époux pour son épouse, Osée, i-iii et Ézéch., xvi, 3-14. Sans compter que cet état présent n'est que la promesse d'un avenir meilleur réservé aux temps messianiques.

Il est vrai que, dans l'horizon du judaïsme, la grâce de Dieu se manifeste surtout par des bienfaits temporels et s'exerce principalement au profit de la nation. A cet égard, l'idéal judaïque devait toujours rester à un niveau inférieur. Cependant Iahveh subordonne ses faveurs présentes et futures à l'accomplissement de sa loi : ce qui introduit ici un élément moral, donc forcément individuel, auquel les meilleures âmes, comme on le voit par Ps., xvi, 5, 6 ou l, 4-9, commençaient à reconnaître la primauté qu'il mérite.

Avec le christianisme le monde spirituel se découvre dans toute sa pureté. L'Évangile lui-même est donné par son auteur comme une première grâce et dont tout le prix retombe sur ceux qui ont le bonheur de le recevoir. Matth., xiii, 16, 17. Or ce qu'il apporte, c'est, avec la connaissance de Dieu, *ibid.*, xi, 27, la possibilité et l'obligation de le servir comme des fils, *ibid.*, v, 48, et vii, 21, dans l'unique but de se préparer à l'avènement de son royaume, *ibid.*, vi, 33 : le tout à la suite de Jésus et en union avec lui, *ibid.*, x, 32 et xvi, 24, 25.

Ce mysticisme inhérent à la révélation du Christ est particulièrement développé dans le IVe Évangile. Joa., xv, 1-16. Il anime de même l'âme de saint Paul, Gal., ii, 20; I Cor., xv, 10; II Cor., xii, 9, et soutient toute sa conception théorique de la justification, Rom., iii, 24, comme sa doctrine de la vie chrétienne, *ibid.*, vi, 4-13; II Cor., vi, 1. Avec les fidèles de Corinthe, tous les chrétiens peuvent se dire lavés, sanctifiés, justifiés, I Cor., vi, 11; de simples serviteurs, ils sont passés au rang de fils adoptifs. Gal., iv, 6-7; cf. I Joa., iii, 1-2.

Parce que le Christ est « plein de grâce et de vérité » en tant que Fils unique du Père, « de sa plénitude nous avons tous reçu ». Joa., i, 14, 16. En lui et par lui la grâce de Dieu est désormais devenue la plus vivante des réalités.

3° *Développement historique du problème de la grâce.* — On ne peut affirmer l'œuvre de Dieu dans la vie des âmes sans la mettre en rapport avec celle de l'homme, ni la nouveauté spirituelle du christianisme sans la raccorder aux formes préparatoires de l'économie providentielle. Ainsi se retrouve nécessairement dans l'ordre surnaturel l'immense problème des relations entre Dieu et la créature. L'Église y tient comme toujours une voie moyenne, à égale distance des erreurs extrêmes qui ont tour à tour exagéré le rôle de ces deux agents. Cet équilibre s'est affirmé au cours de quelques grandes crises qui jalonnent l'histoire de ce problème, en même temps qu'elles en font saillir les principaux aspects.

La première remonte à l'âge apostolique. Pour se donner comme la voie exclusive du salut et la religion définitive de l'humanité, le christianisme devait tout d'abord annuler le régime religieux antérieurement en vigueur. Ceci n'alla pas sans résistances, surtout de la part des Juifs, que leur foi et leurs habitudes invitaient à s'attacher au pacte d'alliance conclu par Iahveh avec leurs pères. A l'encontre de ces prétentions, le grand effort de saint Paul fut de proclamer la déchéance de la Loi et la vanité de ses œuvres, de même qu'il soulignait, chemin faisant, le déficit incurable de la loi naturelle, pour y opposer la justification par la foi au Christ.

Une fois ainsi sauvegardée la valeur religieuse de l'économie chrétienne, la question devait se poser de

faire la part respective de Dieu et de l'homme, de la grâce et de la liberté, dans son propre sein. A peine ébauché dans l'ancienne Église, ce grave problème psychologique et moral allait passer au premier plan à partir du ve siècle. L'hérésie pélagienne, en effet, exaltait le libre arbitre au point d'attribuer à ses seules forces naturelles l'œuvre entière du salut. Voir PÉLAGIANISME. Contre elle saint Augustin défendit la nécessité et la souveraine efficacité de la grâce, mais non parfois sans mêler à la foi de l'Église des conceptions personnelles où la part de l'homme pouvait sembler réduite à l'excès. Il était réservé à la scolastique de mettre au point l'augustinisme en établissant une démarcation plus nette entre les deux plans, naturel et surnaturel, sur lesquels se déploie notre activité.

Sous prétexte de réagir contre le pélagianisme, mais en réalité par suite d'une conception spéciale sur les effets de la chute, le protestantisme tomba dans l'extrémité opposée en annulant l'œuvre humaine au profit de la grâce. Le même pessimisme lui faisait d'ailleurs concevoir cette grâce comme une application purement extérieure des mérites du Christ, obtenue par la seule foi, et qui laissait à l'âme toute sa misère. Ainsi au problème de la grâce actuelle s'ajoutait celui de la grâce sanctifiante. Les principes catholiques sur ce point furent rappelés et précisés à la vie session du concile de Trente (13 janvier 1547). Mais ces dogmes donnèrent bientôt naissance à des systématisations théologiques différentes. C'est alors en particulier que se constituèrent les deux grandes écoles classiques, connues sous le nom de thomisme et de molinisme, qui s'affrontèrent officiellement au cours des mémorables congrégations *De auxiliis* (1598-1607).

Entre temps, Baïus d'abord, puis Jansénius, menaçaient d'introduire dans la théologie catholique une sorte de protestantisme mitigé. Les controverses provoquées par ces erreurs ont défrayé le XVIIe siècle et une bonne partie du XVIIIe, avec une particulière insistance sur le problème de l'efficacité de la grâce et de sa distribution.

Cette longue histoire laisse à la théologie catholique l'obligation de définir et d'équilibrer en un système harmonieux la part alternativement compromise de Dieu et de l'homme dans l'affaire du salut.

II. DE LA GRACE ACTUELLE. — Parce qu'elle se modèle suivant les exigences normales de l'être humain, l'œuvre surnaturelle de Dieu nous apparaît tout d'abord sous la forme transitoire d'une aide secourable pour nous mettre et maintenir dans les voies du bien.

On distingue la grâce actuelle en prévenante, concomitante et subséquente, suivant qu'elle précède, accompagne ou suit nos propres efforts. Elle est dite médicinale quand elle est envisagée dans ses effets réparateurs, élevante lorsqu'on y ajoute la considération de la vertu positive qu'elle nous confère. Elle s'appelle efficace ou seulement suffisante suivant qu'elle est ou non couronnée de succès. Il s'agit en tout cela d'harmoniser la grâce divine avec les lois et les besoins de notre propre activité.

1° *Existence de la grâce actuelle.* — Tous les enseignements de l'Église sur le rôle de la grâce actuelle en supposent au préalable la réalité. Sans en faire l'objet d'une définition que rien n'appelait, le concile de Trente en rappelle l'existence parmi les agents de la justification et il en nomme les deux principales variétés : grâce prévenante ou excitante et grâce adjuvante. Sess. VI, c. V, Denzinger-Bannwart, n. 797.

Rien n'est, en effet, plus profondément ancré dans l'âme religieuse que d'attendre le secours divin ou de le solliciter par la prière. Il est vrai que les hommes se sont plutôt préoccupés de leurs nécessités ou commodités temporelles. Mais la même loi se vérifie dans l'ordre spirituel, aussitôt que les âmes sont assez élevées pour s'y montrer sensibles. Et tout l'objet de la révélation n'est-il pas de les établir ou maintenir sur ce plan ?

Dès l'Ancien Testament, l'alliance est une grâce collective, qui, surtout à l'époque messianique, doit se répartir en grâces individuelles, telles que la conversion des coupables à l'appel divin, Osée, II, 16, la connaissance intime et le service fidèle de Dieu, Isaïe, XXXI, 33, 34. Comme le Psalmiste, les Juifs pieux attendent déjà de Iahveh qu'il leur fasse connaître sa loi, Ps., CXVIII, 12, 18, qu'il efface leurs péchés et purifie leur cœur, Ps., L, 4, 12.

Avec l'Évangile la grâce n'a plus d'autre sens; mais elle l'a dans toute sa plénitude. Dieu est un père plein de bonté, qui, non seulement pourvoit aux besoins du corps, Matth., V, 45 et VI, 25-32, mais éclaire les âmes, *ibid.*, XI, 25; XIII, 11-16; XVI, 17, réconforte les volontés, *ibid.*, XI, 28, régénère les cœurs, Joa., VI, 44, pardonne les péchés, Matth., XVIII, 32; Luc., XII, 10; XV, 21, 22; XVIII, 14, et accorde ces divers biens à quiconque le prie avec confiance, Matth., VII, 7-11 et Luc., XI, 9-13. A ses fidèles en particulier Jésus promet la perpétuelle assistance de son esprit, Matth., X, 19; XVIII, 20; XXVIII, 20; Joa., XIV, 16.

C'est pourquoi les premiers chrétiens attendent de Dieu le don de la foi, Act., XVI, 14, et la force de la confesser, *ibid.*, IV, 29. Nul n'a plus souvent et plus fortement que saint Paul exprimé le sentiment ému de ce qu'il devait à la grâce, soit pour sa conversion, Gal., I, 16 et I Cor., XV, 10, soit pour la direction de son apostolat, Gal., II, 8, 9, et le soutien de sa vie intérieure, II Cor., XII, 9. Le même bienfait est assuré à tous les fidèles, de façon à ce qu'ils puissent abonder en toutes œuvres de bien, *ibid.*, IX, 8.

En effet, dès lors que Dieu appelle l'humanité à une vocation surnaturelle, il doit à sa sagesse et à sa bonté de lui accorder les secours nécessaires pour faire face aux obligations qui en résultent. La grâce n'est pas autre chose que l'exercice de la Providence dans cet ordre nouveau.

2° *Nécessité de la grâce actuelle.* — Au sujet du rôle de la grâce, deux tendances extrêmes se sont fait jour : l'une qui en réclame la nécessité jusqu'à professer l'impuissance totale de la nature, l'autre qui exalte celle-ci au point d'oublier celle-là. Entre les deux l'Église tient un juste milieu, établi sur la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel.

Dans l'ordre surnaturel, il faut poser en principe l'absolue nécessité de la grâce. Le fond du pélagianisme était de rendre le salut accessible aux seules forces naturelles de l'homme. C'est pourquoi le concile de Carthage affirme la nécessité de la grâce pour la volonté tout comme pour l'intelligence, et cela non pas seulement en vue de faciliter, mais de rendre possible notre bon vouloir. Denzinger-Bannwart, n. 104, 105. « Car, comme précise le pape Célestin Ier, personne ne plaît à Dieu qu'au moyen de ses dons... De lui vient tout ce qui est pensée sainte, intention pieuse, bon mouvement. » *Ibid.*, n. 134, 135. La même doctrine est reprise plus tard par les conciles d'Orange, can. 7, *ibid.*, n. 180, et de Trente, sess. VI, can. 1-3, n. 811-813.

Rien n'est, en effet, plus conforme aux données de l'Écriture que de rattacher à la grâce divine l'œuvre du salut. Non pas que l'homme ne doive en prendre sa part; mais notre bonne volonté est un don de Dieu et resterait vaine sans son appui. Cette vérité s'affirme, à l occasion, dès l'Ancien Testament, soit pour l'ordre temporel, Ps., XVIII, 33-41 et CXXVII, 1, soit aussi pour l'ordre spirituel, où l'initiative revient à Dieu tout autant que le résultat, Ps., XXV, 4, 5; XXXII, 8, 9; Ézéch., XXXVI, 22-32; Lament., V, 21; Sag., VIII, 21. Elle s'exprime comme un principe tout à fait général

dans le Nouveau Testament, et non pas seulement en ce sens lointain que l'Évangile est le don divin par excellence, Matth., XI, 25 et XIII, 16, mais en ce sens prochain que toute vie spirituelle doit procéder de Jésus, sans qui nous ne pouvons rien, Joa., XV, 1-5; II Cor., III, 5; Eph., II, 8-10; Phil., II, 13.

Cette doctrine était trop formelle pour tomber jamais dans l'oubli. Mais les besoins de l'enseignement moral ou de la polémique à l'adresse des païens amenèrent souvent les Pères anciens à mettre plutôt l'accent sur la part de la bonne volonté humaine. Le rôle nécessaire de la grâce n'était pas ignoré pour autant. Sans parler de maintes affirmations éparses, il s'exprimait pratiquement dans le grand fait de la prière, qui devait être utilisé avec raison au moment des controverses, Denzinger-Bannwart, n. 139, et dont nos oraisons liturgiques conservent encore de si remarquables spécimens. Voir, par exemple, la collecte du XVI[e] dimanche après la Pentecôte. La réaction universelle de l'Église contre le pélagianisme atteste à quel point celui-ci choquait le sens catholique traditionnel.

Si la notion de créature exige que la motion suprême de la Cause première se retrouve en chacun de nos actes, voir CRÉATION, comment la même loi rationnelle ne s'appliquerait-elle pas à l'ordre surnaturel ? La grâce est la forme nécessaire du concours divin dans un domaine qui dépasse, par hypothèse, les moyens de notre nature. Il ne s'agit donc pas uniquement d'une grâce médicinale qui remédie à notre infirmité, mais d'une grâce proprement élevante qui fournisse à notre volonté de nouvelles ressources d'action.

Ce principe vaut pour toutes les formes et degrés du surnaturel. A la suite des controverses semi-pélagiennes, l'ancienne Église a précisé qu'il s'applique au premier commencement de la foi, Denzinger-Bannwart, n. 139-141, 178, 179; même à la foi que n'accompagne pas encore la charité, ajoute le concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. III, can. 5, *ibid.*, n. 1814. Le concile de Trente y implique, avec les actes préparatoires à la justification, sess. VI, c. V et can. 4, *ibid.*, n. 797 et 814, le don de la persévérance finale, *ibid.*, c. XIII et can. 16, 22, n. 806, 826, 832, ainsi que les mérites qui en sont le fruit, *ibid.*, c. XVI, n. 809, 810.

Autant que pour faire le bien surnaturel, la grâce est nécessaire pour éviter le péché qui s'y oppose. Concile de Carthage, can. 6-8, *ibid.*, n. 106-108. L'exemption de fautes vénielles pendant la vie entière doit être considérée comme « un privilège spécial ». Concile de Trente, sess. VI, can. 23, *ibid.*, n. 833.

Les protestants, puis, à leur suite, Baïus et les jansénistes ont affirmé la nécessité de la grâce dans l'ordre naturel. Il faut maintenir contre eux que la nature reste saine, même après la chute, et donc capable de quelque bien. C'est ainsi que toutes les actions des pécheurs ne sont pas nécessairement mauvaises, ni toutes les œuvres des infidèles des péchés. L'Église a écarté avec insistance cette double forme de rigorisme : contre Luther, Denzinger-Bannwart, n. 771, 772, 776; contre Baïus, *ibid.*, n. 1025, 1027, 1034-1038, 1065; contre Quesnel, *ibid.*, n. 1351, 1352, 1388-1392, 1398, 1399, 1409; contre le synode de Pistoïe, *ibid.*, n. 1523. Dans le même sens, au XIX[e] siècle, elle a opposé au fidéisme l'exercice normal de l'intelligence dans l'ordre de la vérité religieuse, *ibid.*, n. 1622-1627, 1649-1651, 1785 et 1806.

Cependant il est communément admis que l'homme ne peut atteindre à la vérité totale dans l'ordre naturel, ni pratiquer toute la loi morale, sans un secours spécial de Dieu. La possibilité d'un amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses reste discutée dans l'École.

En effet, d'une part, l'ordre providentiel est incompatible avec une perversion complète de la nature et l'expérience révèle bien des actes de l'homme laissé à lui-même qui ont toutes les apparences d'être naturellement bons. La conception contraire procède d'un pessimisme radical ou d'un attachement exclusif à saint Augustin qui ne sont pas dans la tradition générale de l'Église. D'autre part, l'homme témoigne assez de faiblesse pour autoriser à dire qu'il ne peut pas arriver à la pratique intégrale de ses fins naturelles sans un secours divin.

3° *Distribution de la grâce actuelle.* — Puisque la grâce est nécessaire, il importe de savoir dans quelle mesure et dans quelles conditions elle nous est accordée.

Les pélagiens et semipélagiens la subordonnaient aux mérites de l'homme, de telle façon que chacun pût l'obtenir de plein droit par sa bonne conduite. Contre eux, le concile d'Orange enseigne l'absolue gratuité de la grâce, Denzinger-Bannwart, n. 176, 191, cf. n. 801 : ce qui veut dire qu'elle dépend tout entière du bon plaisir divin. En quoi l'Église reste fidèle à l'idée d'élection qui fait le fond de l'Ancien Testament et se continue dans le Nouveau, où l'Évangile est présenté comme un don gracieux, Matth., XI, 20-24, et tout autant l'application qui en est faite à chacun, Rom., III, 24; IV, 4 sq.; IX, 15, 16; XI, 6. Il ne peut, en effet, exister aucune proportion entre l'effort purement humain et le surnaturel. Nous pouvons et devons nous y disposer, non le mériter.

Inversement les augustiniens rigides ont enseigné que la grâce n'est pas donnée à tous. Déjà visée dans ses conséquences pratiques au concile d'Orange, Denzinger-Bannwart, n. 200, cette erreur est atteinte dans son principe par les condamnations portées au IX[e] siècle contre Gottschalk, *ibid.*, n. 318, 319, plus tard contre les protestants, conc. Trid., sess. VI, c. II-III, *ibid.*, n. 794, 795, et les jansénistes, *ibid.*, n. 1096, 1294, 1382, d'où il résulte que le bienfait de la Rédemption est destiné à tous les hommes. Ce qui entraîne l'universalité de la grâce qui en est le moyen. Seule cette doctrine répond à l'universalisme qui apparaît dès l'Ancien Testament et rayonne dans l'Évangile. Aussi bien saint Paul, qui affirme si énergiquement la souveraine initiative de la grâce, enseigne aussi que Dieu veut le salut de tous. Rom., X, 11-13; I Tim., II, 4-6; cf. II Cor., V, 14, 15.

On ne comprendrait pas, en effet, que Dieu, puisqu'il impose à tous les hommes une destinée surnaturelle, ne la rendît pas pratiquement accessible à tous. Mais sa Providence, comme dans l'ordre naturel, suppose ici le concours des causes secondes.

C'est pourquoi il faut écarter l'hypothèse d'un précepte divin qui serait impraticable aux chrétiens faute de grâce. « Dieu, en effet, n'ordonne pas l'impossible; mais, quand il commande, il invite l'homme à faire ce qu'il peut, puis à demander le reste, et il aide à le pouvoir. » Conc. Trid., sess. VI, c. XI, Denzinger-Bannwart, n. 804; cf. can. 18, n. 828. La proposition contraire de Jansénius est condamnée comme hérétique, *ibid.*, n. 1092. Rien n'est plus conforme à la confiance qui anime déjà les justes de l'ancienne Loi, Ps., CXXV, et que la foi chrétienne devait encore épanouir, I Cor., X, 13; II Cor., XII, 7-10; Phil., IV, 13.

Mais, pour que cette confiance ne devienne pas présomption, elle suppose le recours à la prière pour solliciter le secours divin et l'effort personnel pour y coopérer. Suivant une formule classique, consacrée aux conciles de Trente et du Vatican, Denzinger-Bannwart, n. 804 et 1794, « Dieu n'abandonne pas s'il n'est pas abandonné. » Terme de toutes les grâces, la persévérance finale peut, elle aussi, être l'objet d'une ferme espérance dans les mêmes conditions. Conc. Trid., sess. VI, c. XIII et can. 22, *ibid.*, n. 806 et 832.

Il est certain également que les pécheurs peuvent toujours se relever par la grâce de la pénitence, IVe conc. du Latran, c. I, *ibid.*, n. 430, et Conc. Trid., sess. VI, c. XIV, *ibid.*, n. 807, qui n'est refusée à personne. Les multiples affirmations de la miséricorde divine qui remplissent l'Écriture ne permettent pas d'en douter. Rien ne donne le droit d'en refuser le bénéfice aux pécheurs les plus endurcis. Mais il est clair que la grâce est ici doublement gratuite et que la conversion devient d'autant plus difficile, en règle générale, que les résistances antérieures furent plus graves ou plus multipliées.

Les infidèles ne sont pas davantage exclus de cette économie providentielle. Contre les jansénistes l'Église enseigne qu'ils reçoivent leur part de grâces, Denzinger-Bannwart, n. 1295, 1376, 1377, 1379, et la raison exige qu'ils aient au moins les moyens suffisants pour se sauver. Pour le détail, voir SALUT.

De toutes façons, bien que la grâce soit un don gratuit auquel l'homme n'a jamais droit, il faut maintenir, suivant le vieil adage, « que Dieu ne la refuse pas à quiconque fait ce qui dépend de lui. » Tout ceci vaut pour les adultes, qui sont capables d'un acte personnel de liberté. Quant aux enfants en bas âge, la Providence s'exerce à leur endroit par l'intermédiaire de leurs parents.

4° *Efficacité de la grâce actuelle.* — Du moment que la vie surnaturelle met en jeu l'action de Dieu et de l'homme, le problème se pose de concilier le rôle de ces deux agents.

Le pélagianisme avait tendance à exagérer l'autonomie humaine en regard de la souveraineté divine. En revanche, l'augustinisme excessif de la Réforme et du jansénisme allait à ruiner celle-là au profit de celle-ci. A l'encontre de ces deux extrêmes, l'Église enseigne la toute-puissance de la grâce, mais aussi la libre coopération de notre volonté.

Il ne peut pas y avoir de difficulté sur le premier point, qui est tout à la fois une certitude rationnelle, établie sur l'absolue transcendance de la Cause première, et une vérité inhérente à toute la révélation. C'est pourquoi le sens chrétien instinctif s'accorde avec l'Écriture pour attribuer à Dieu l'initiative de nos actes bons, Joa., VI, 44, et leur achèvement, Phil., II, 13, avec une énergie qui exclut toute possibilité d'échec. On ne saurait concevoir que la volonté divine soit dans l'impuissance d'arriver à ses fins.

Mais cette action souveraine de la grâce ne va pas sans le concours de notre liberté. Cette part de l'homme est demandée par l'Église à l'origine de notre justification. Conc. Trid., sess. VI, c. V et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 797 et 814. Elle n'est pas moins nécessaire dans les autres moments de la vie surnaturelle. C'est pourquoi la doctrine contraire de Jansénius est taxée d'hérésie, *ibid.*, n. 1094-1095. Toute autre conception diminuerait la dignité de l'homme et supprimerait sa responsabilité.

Ces principes s'appliquent au double cas de la grâce efficace et de la grâce suffisante. La première est ainsi dite lorsqu'elle atteint son but. A la base de tout acte bon il faut reconnaître l'action prépondérante de Dieu, mais à laquelle notre libre arbitre doit prêter, suivant les termes du concile de Trente, *loc. cit.*, son consentement et sa coopération. C'est pourquoi l'Écriture invite partout l'homme à l'effort. « Je dois à la grâce de Dieu tout ce que je suis, disait saint Paul, I Cor., XV, 10; mais sa grâce n'a pas été vaine en moi. En effet, j'ai travaillé plus que tous les autres : non pas moi seul, mais la grâce de Dieu avec moi. » Cette capacité d'action surnaturelle est pour chacun de nous le fruit pratique de la Rédemption. Sans elle nos actes n'auraient évidemment aucune valeur morale.

Elle entraîne comme contre-partie le pouvoir de refuser à Dieu le concours qu'il attend de nous. Le concile de Trente l'affirme expressément aux endroits cités et l'Église a repris cette doctrine contre Jansénius et Quesnel, Denzinger-Bannwart, n. 1093, 1362-1363. Une grâce accordée dans ces conditions prend le nom de grâce suffisante, qui est synonyme de grâce inutilisée.

L'Écriture en suppose l'existence dans toutes les objurgations qu'elle adresse aux pécheurs obstinés, depuis les apologues des prophètes, Isaïe, V, 1-7; Osée, I-II; Ézéch., XVI, 3-44, jusqu'aux reproches de Jésus à ses compatriotes, Matth., XI, 20-24 et XXIII, 37, ou des Apôtres aux pécheurs de leur temps, Act., V, 3; VII, 51; II Cor., XIII, 2; Gal., I, 6; V, 7. Il n'est pas de fait plus fréquemment attesté par l'expérience et la raison l'accepte comme inhérent au mystère de notre liberté.

Sur ces principes tous les catholiques sont et doivent être d'accord. Les théologiens diffèrent seulement dans la manière de les expliquer.

5° *Nature de la grâce actuelle.* — Avant d'en arriver aux systèmes qui divisent les écoles catholiques sur la nature intime de la grâce actuelle, il y a lieu de rappeler quelques données générales communes à tous les croyants.

Par définition, la grâce actuelle est un secours passager de Dieu. Mais cet acte divin doit s'entendre suivant les lois ordinaires de la Providence; c'est-à-dire qu'il s'insère dans une trame de faits aménagés par le Père qui est aux cieux pour le bien de nos âmes. Le spectacle du monde et l'action générale du christianisme sont des grâces permanentes pour l'ensemble des hommes. A quoi s'ajoute pour chacun de nous l'influence du milieu dans lequel il se trouve placé : famille, éducation, relations sociales, rencontres occasionnelles. Le tout fécondé par le réseau ténu des impressions invisibles qui s'ensuivent et échappent à notre contrôle conscient.

Ainsi tout homme à tout moment se trouve investi par la grâce divine, qui, sans s'interdire les moyens extraordinaires, se coule normalement dans le moule des ambiances spirituelles dont l'analyse permet d'apprécier l'action. Et l'on aperçoit combien cette vue concrète de la Providence surnaturelle permet de réaliser les dogmes abstraits de la gratuité de la grâce et de sa souveraine efficacité sans exclure notre libre coopération.

De là cependant les spéculatifs ont entrepris de s'élever à l'essence propre de la grâce. Elle a été diversement comprise en fonction de prémisses philosophiques sur la notion du concours divin.

L'école thomiste réclame une motion divine spéciale pour que la cause seconde passe de la puissance à l'acte. Dans le cas de la volonté humaine, cette motion devient une prédétermination physique. La grâce est efficace quand elle possède cette perfection, suffisante quand elle ne la possède pas; son efficacité lui vient de sa nature propre. Pour l'école moliniste, au contraire, la créature libre a reçu de Dieu le pouvoir de se déterminer par elle-même; mais sa détermination est modifiée par les circonstances, qui provoquent des réactions diverses suivant les individus et suivant les moments. La grâce de Dieu est toujours de même nature en soi; elle devient efficace quand elle rencontre notre concours et reste suffisante quand elle ne le rencontre pas : son résultat est toujours dû à notre liberté.

Entre ces deux écoles extrêmes des systèmes intermédiaires ont essayé de se frayer un chemin : savoir l'augustinianisme, qui substitue à la prédétermination physique la prédétermination morale ou sollicitation efficace de la volonté; le congruisme, qui explique l'efficacité de la grâce par une harmonie spéciale avec les dispositions du sujet; le système de la double grâce,

d'après lequel l'action divine changerait de nature suivant qu'il s'agit d'œuvres difficiles ou non.

Il est inévitable que ces opinions moyennes arrivent à retomber dans l'un ou l'autre des systèmes précédents. C'est entre eux que se partagent irréductiblement les théologiens. Le premier est certainement plus favorable à l'action divine; le second permet de mieux comprendre la liberté humaine: les deux ont été déclarés libres par l'Église après les controverses qui se déroulèrent devant la congrégation *De auxiliis*. Denzinger-Bannwart, n. 1090 et 1097. Dans l'un comme dans l'autre le mystère des voies divines subsiste en entier.

6° *Conséquences morales et religieuses.* — Aucun dogme n'est plus directement lié à la vie spirituelle.

Si le rationalisme pélagien est une école de naturalisme et d'orgueil, le pessimisme des protestants et des jansénistes tend logiquement à tuer le germe de l'action morale, à favoriser, suivant les dispositions de chacun, la présomption ou le désespoir. Également éloignée de ces extrêmes funestes, la doctrine catholique se montre propre à sauvegarder la souveraineté de Dieu et la liberté de l'homme, à développer l'effort personnel sans nuire au devoir de la prière et de l'humilité. Bien comprise, elle invite à travailler comme si tout dépendait de nous, en même temps qu'à compter sur Dieu comme si tout dépendait de Lui.

III. De la grace habituelle. — Non seulement l'action surnaturelle de Dieu se manifeste sous forme de secours momentanés, mais encore sous forme de don permanent. C'est alors la grâce dite habituelle en raison de sa nature, ou sanctifiante en raison de ses effets. En attendant de la retrouver sous d'autres aspects aux articles Justification et Mérite, il y a lieu d'en indiquer ici les traits les plus généraux.

1° *Existence de la grâce habituelle.* — Dans son concept fondamental, la grâce habituelle est une de ces notions qui tiennent à tout l'ordre surnaturel et sont partout supposées sans être nulle part définies.

Elle est impliquée dans l'enseignement de l'Église sur les effets des sacrements, Denzinger-Bannwart, n. 695, 792, 795, 849, 851; posée au concile de Trente comme terme de la justification, sess. vi, c. vii, xvi et can. 11, *ibid.*, n. 799, 809, 821; distinguée équivalemment contre Baïus de la grâce actuelle, *ibid.*, n. 1063, 1064; cf. n. 1042. Plus encore elle est liée au dogme de la Rédemption, qui signifie le rétablissement de l'humanité dans la justice perdue.

De fait, on voit partout s'affirmer dans l'Écriture la complaisance de Dieu pour les justes et la joie qu'ont les pécheurs pénitents de la retrouver. Ce qui réclame sans nul doute un état psychologique correspondant. Le Nouveau Testament en particulier précise le fait et la cause, en célébrant le don de l'amitié divine par la communication de l'Esprit-Saint imparti aux fidèles, Rom., v, 5; Joa., xiv, 24, la régénération et la vie dont le Christ est la source, Joa., i, 14-16; xv, 1-3; Rom., v, 15; viii, 29, la participation à la nature divine qui en est la conséquence, II Petr., i, 4. Tous faits dont la tradition catholique a tiré le concept abstrait de grâce sanctifiante.

L'expérience peut bien faire constater quelques fruits de la grâce, non en prouver strictement l'existence. On comprend du moins que Dieu puisse et veuille parfaire de nouveaux traits son image naturelle en nous.

2° *Nature de la grâce habituelle : Données scripturaires.* — Suivant sa manière ordinaire, c'est par des notes concrètes répétées que l'Écriture nous révèle ce qu'est la grâce.

Elle se présente d'abord sous un aspect intellectuel et se traduit par une connaissance plus parfaite de Dieu et de ses voies. Ps., cxviii, 105; Jerem., xxxi, 33. Dans le Nouveau Testament, c'est la révélation du Christ, Matth., xi, 25-27, complétée par celle de l'Esprit, Joa., xvi, 13, en qui se trouve toute vérité, I Cor., ii, 6-7; Eph., i, 9; iii, 8-12, 18, 19; Col., ii, 3; Joa., i, 9-11, 17, 18; xvii, 3; Hebr., i, 1; II Petr., i, 16, 17.

Cette connaissance entraîne le sentiment d'une union plus étroite avec Dieu, à laquelle s'appliquent les analogies prises dans l'ordre des plus douces parmi les relations humaines : amitié, Joa., xv, 15; Eph., iii, 19; mariage, Ézéch., xvi, xxiii; Osée, ii; Eph., v, 25-27; II Cor., xi, 2; Apoc., xix, 7-9; xxi, 2; filiation surtout. Dès l'Ancien Testament, Israël est le fils de Dieu, Deut., xxxiii, 6, et tout particulièrement le Messie, Ps., ii, 7. Avec le Nouveau Testament, ce titre s'applique à tous les chrétiens, Matth., v, 9 et 45; Joa., i, 12, 13; I Joa., iii, 1, 2. Saint Paul précise qu'il s'agit d'une filiation adoptive, Gal., iv, 4-7, qui fait de nous les frères et les cohéritiers de Jésus le Fils unique, Rom., viii, 14-17, 29.

De cette qualité nouvelle résulte une puissance d'action spirituelle en conséquence. L'âme chrétienne, parce que revêtue du Christ, Gal., iii, 27, a la vie en elle, Joa., x, 10, et cette vie succède à un état de mort : ce qui donne à la grâce le caractère d'une résurrection. Eph., ii, 1, 5, 6. Ailleurs elle est appelée une rénovation et une renaissance, Joa., iii, 3-7; I Joa., iii, 9; v, 1; Tit., iii, 5; I Petr., i, 23. D'où la possibilité et la nécessité de dépouiller le vieil homme pour se revêtir de l'homme nouveau, Eph., iv, 22-24, qui fructifie devant Dieu par les bonnes œuvres, Rom., vii, 4; vi, 12, 13; Tit., ii, 14; Eph., v, 1-9. Ce qui permet à saint Pierre de parler d'un sacerdoce mystique en vertu duquel chacun peut « offrir des victimes spirituelles et agréables à Dieu. » I Petr., ii, 5; cf. 9 et Apoc., i, 6; v, 10.

Le secret de cette union et de cette vie est que le chrétien participe à la vie même du Christ : il ne forme plus avec lui qu'un seul et même édifice, Eph., ii, 19-22; I Petr., ii, 4-7; un seul et même arbre, Joa., xv, 1-5; Rom., vi, 5; xi, 17-24; un seul et même corps, I Cor., xii, 27; Eph., iv, 12-16. Avec le Fils, le Père habite aussi en nous, Joa., xiv, 23; cf. vi, 56. Mais cette action est appropriée de préférence à l'Esprit-Saint, Rom., viii, 11; I Cor., iii, 16; vi, 19, qui est comparé de ce chef à une onction qui pénètre notre âme, I Joa., ii, 27, cf. Rom., v, 5; à un sceau qui la marque, Eph., i, 14 et II Cor., i, 22; à une lumière qui l'éclaire, Eph., v, 8. Par où c'est la vie même du Père qui s'étend jusqu'à nous par son Fils, Joa., vi, 57, de manière à nous donner part à la nature même de Dieu, II Petr., i, 6.

Tous ces traits multiples et convergents tendent à suggérer un don divin ineffable, qui ne cessera plus de s'exprimer pareillement dans la vie de l'Église et de ses saints.

3° *Nature de la grâce habituelle : Systématisation théologique.* — De ces éléments divers la théologie catholique a progressivement réalisé la synthèse.

Contre les protestants, le concile de Trente a défini que la grâce est inhérente à l'âme. Sess. vi, c. vii et can. 11, Denzinger-Bannwart, n. 799, 800, 821. D'où il suit qu'on ne peut pas l'entendre en un sens purement nominaliste, soit avec Baïus comme une assimilation morale qui se traduit par la pratique fidèle de la loi divine, *ibid.*, n. 1042, soit avec Hermès comme la simple complaisance de Dieu pour l'âme juste. Il n'est pas possible, d'autre part, de la confondre, comme le firent P. Lombard et les premiers scolastiques, avec l'essence divine ou grâce incréée. Selon la pensée de l'Église, Dieu nous sanctifie réellement, mais par un don distinct de lui. Rien n'empêche d'admettre, avec Petau et les Pères grecs, que ce don consiste en une

habitation spéciale de l'Esprit-Saint, pourvu qu'il s'agisse d'une réalité objective communiquée à notre âme.

La détermination générale de cette réalité ne soulève pas de difficulté dans l'École. Négligeant comme accidentel tout ce qui n'indiquerait qu'une union extrinsèque entre Dieu et l'âme, elle a retenu comme élément essentiel, principalement d'après Ps., LXXXI, 6 et II Petr., I, 4, l'idée d'une participation à la nature divine. Largement développée par tous les Pères grecs depuis saint Irénée, adoptée en Occident par saint Augustin, cette théorie de la divinisation est devenue au Moyen Age la doctrine classique du surnaturel.

Par sa nature, l'homme est déjà fait à l'image de Dieu, Gen., I, 26. La grâce accroît cette première participation en élevant notre âme et ses facultés à un degré plus haut de ressemblance. On en voit communément le trait caractéristique dans le privilège de connaître Dieu tel qu'il est et de l'aimer en proportion, privilège qui doit s'épanouir dans la gloire, voir CIEL, mais déjà ébauché par la foi. Il faut d'ailleurs se garder de concevoir, avec quelques mystiques, Denzinger-Bannwart, n. 510, on ne sait quelle fusion en l'être divin : notre divinisation reste nécessairement d'ordre accidentel et participé.

En soi, cette grâce ne saurait être une substance: elle est une qualité, mais d'ordre permanent à la façon des habitudes, qui est infusée dans l'âme tout à la fois comme ornement et comme principe d'opération. De ce chef, saint Thomas en fixe le siège dans l'essence même de l'âme, tandis que l'école scotiste l'identifie avec la charité surnaturelle et la situe dans la volonté. Pour les uns et les autres, elle se développe en perfections annexes, vertus infuses et dons du Saint-Esprit, qui la complètent en vue de l'action.

La nature de la grâce en explique les effets. D'une part, elle exclut le péché, tout au moins en vertu de la volonté libre de Dieu (Scot), plus probablement par incompatibilité de nature (S. Thomas). Au point de vue positif, elle assure à l'âme la présence intime et l'amitié de Dieu. Elle l'assimile spécialement au Christ, rectifie en conséquence ses énergies spirituelles et la rend capable d'agir dans l'ordre surnaturel.

4° *Conséquences morales et religieuses.* — Quelque mystérieuse qu'elle soit, la doctrine de la grâce habituelle est faite pour élargir notre notion de Dieu et de sa Providence.

La communication qu'elle implique de la vie divine établit une réelle continuité entre les divers éléments de la révélation, en reliant l'anthropologie chrétienne aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, suivant le schéma logique auquel on a pu ramener la Somme de saint Thomas : *De Deo ad Deum per Hominem Deum.* C'est elle encore qui donne à l'Église et aux sacrements tout leur prix dans le plan divin. Aussi n'est-il pas de thème qui soit plus familier aux méditations ou spéculations des mystiques.

Sur le terrain pratique, le dogme de la grâce donne au chrétien, avec un sentiment plus vif de sa dignité, un nouvel élan pour sa propre sanctification. Il s'agit pour lui de respecter l'image divine et de l'embellir par ses propres efforts. Toute la prédication et l'ascétique sont établies sur ce principe : l'expérience en montre les fruits.

1° HISTOIRE. — E. Portalié, art. *Augustin, Augustinianisme, Augustinisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2268-2561; H. Quilliet, art. *Congruisme, ibid.*, t. III, col. 1120-1138; G. Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; Th. de Régnon, *Bannez et Molina*, Paris, 1883; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Essai historique, Paris, 1912.

2° DOCTRINE. — J. van der Meersch, art. *Grâce*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1554-1687; J. Bellamy, art. *Adoption surnaturelle, ibid.*, t. I, col. 425-437; A. Gardeil, art. *Dons du Saint-Esprit, ibid.*, t. IV, col. 1728-1781; abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, Paris, 1889; J. Bellamy, *La vie surnaturelle considérée dans son principe*, Paris, 1891; P. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897; J. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 2e édit., Paris, 1900; P. Nieremberg, *Le prix de la grâce*, trad. fr., Paris, 1880; P. Guillermin, *La grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, 1901-1903; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Essai théologique, Paris, 1912.

3° EXPOSITION DIDACTIQUE — N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg en Suisse, 1907; Billot, *De gratia Christi*, 2e édit., Rome, 1912; J. van der Meersch, *De divina gratia*, 2e édit., Bruges, 1924.

J. RIVIÈRE.

GRANDE-BRETAGNE. — I. Grande-Bretagne ancienne. II. Grande-Bretagne actuelle.

I. GRANDE-BRETAGNE ANCIENNE. — Les Iles Britanniques, peuplées par les Celtes, ont été pendant des siècles envahies à plusieurs reprises. Attaquées par César (55-53 av. Jésus-Christ), elles ne furent définitivement vaincues et annexées à l'empire qu'un siècle plus tard. Au début du Ve siècle cessa la domination romaine et avec elle la sécurité. Les Bretons appelèrent à leur secours les Angles et les Saxons (449). Ceux-ci refoulèrent les Bretons dans les régions montagneuses du Nord et de l'Ouest et fondèrent sur le reste du territoire sept royaumes appelés l'heptarchie. Le pays fut converti à la foi chrétienne par saint Augustin envoyé avec quarante moines par le pape Grégoire Ier (596); le roi Éthelbert embrassa le catholicisme avec une grande partie de son peuple; York et Cantorbéry devinrent métropoles religieuses.

Au IXe siècle, les Danois envahisseurs imposèrent leur dynastie. Canut le Grand (1016-1035) réunit sous son sceptre les deux rives de la mer du Nord. Sa succession fut revendiquée par Guillaume, duc des Normands, qui traversa la Manche, fut vainqueur à Hastings (1066), s'empara de l'île sans rencontrer de résistance et donna au pays son organisation définitive. Seules échappèrent à sa domination les régions peuplées de Celtes : le Pays de Galles, qui sera soumis en 1283 par le roi Édouard Ier et qui constituera l'apanage de l'héritier du trône d'Angleterre; l'Irlande, qui ne sera soumise qu'au XVIIe siècle par Cromwell; et l'Écosse qui, après avoir été vassale, ne sera définitivement annexée qu'en 1707.

Moyen Age. — La royauté, très forte au XIe siècle, vit se coaliser contre elle le clergé, la noblesse et la bourgeoisie; elle dut partager le pouvoir avec le Parlement. C'est ainsi que Jean sans Terre dut accorder la Grande Charte (1215) et son fils Henri III fut contraint de s'engager à convoquer le Parlement trois fois par an (1258). Au XIVe siècle, cette réunion de barons, de prélats et de bourgeois se partagea en deux assemblées : la Chambre des Lords, formée des Lords spirituels et des Lords temporels, et la Chambre des Communes, réunissant les députés de la noblesse inférieure, du bas clergé, des Universités, des villes et des bourgs. Ce qui fit la force grandissante du Parlement c'est l'impossibilité de lever les impôts sans son assentiment.

La lutte du sacerdoce et de l'empire, c'est-à-dire entre le pouvoir royal et le pouvoir spirituel, se développa en Angleterre au XIIe siècle et mit en conflit le roi Henri II et Thomas Becket, son ancien chancelier devenu archevêque de Cantorbéry. Le prélat avait consenti à ratifier les 16 articles de l'assemblée de Clarendon (1164), mais il s'y opposa dès que le pape Alexandre III les eut condamnés. Le roi semble responsable de la mort du saint martyr qu'il déplora dans la suite.

Jean sans Terre (1199-1216) fut excommunié pour avoir refusé de reconnaître le primat Étienne Langton,

légitimement élu par le chapitre. Il finit par se soumettre et déclara même son royaume fief du Saint-Siège avec une redevance annuelle. Lorsqu'il eut été contraint d'octroyer à ses barons la Grande Charte, il recourut à l'autorité d'Innocent III, qui déclara la Charte nulle et sans valeur. Mais l'intervention du pontife n'eut pas grand succès et Henri III fut bien obligé d'accepter à son tour la charte quelque peu revisée,

La Réforme.— Vers la fin de la guerre de Cent Ans, les deux familles de Lancastre et d'York se disputent la couronne royale (guerre des Deux Roses). Après une lutte acharnée (1455-1485) Henri Tudor finit par l'emporter et règne sous le nom de Henri VII. En face d'une aristocratie décimée, il fonde une monarchie à peu près absolue, sans abolir toutefois les institutions parlementaires. Son œuvre de centralisation fut continuée par son fils Henri VIII, sur qui pèse la lourde responsabilité du schisme anglican.

Le prince avait d'abord bien mérité de la religion catholique et sa *Défense des sept sacrements* composée contre Luther lui avait valu de Léon X le titre de Défenseur de la Foi. Mais résolu de se séparer de Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint, il ne put obtenir l'approbation de Clément VII et décida de se passer du pape. Avec la complicité de son chancelier Thomas Cromwell, il nomma primat de Cantorbéry Thomas Cranmer secrètement attaché aux idées luthériennes. Ce dernier consentit à prononcer le divorce royal, puis à marier et à couronner Anne Boleyn. Clément VII ne pouvait autoriser par son silence une pareille violation des règles ecclésiastiques; il lança contre le roi l'excommunication (1533). Le roi se vengea en faisant voter par le Parlement l'Acte de suprématie (1534); néanmoins, ne voulant pas précipiter son pays dans l'hérésie luthérienne, il promulgua en 1539 le Statut des 6 articles qui imposait la plupart des croyances et des usages catholiques. Au schisme s'opposèrent avec force l'évêque de Rochester, John Fischer, et le célèbre humaniste, Thomas Morus, ancien chancelier; ils montèrent sur l'échafaud. Thomas Cromwell, qui s'était fait nommer vicaire général du chef suprême de l'Église anglicane, fit supprimer douze cents monastères et enrichit de leurs dépouilles la noblesse dévouée au nouveau régime. Cela ne l'empêcha pas d'être condamné à mort comme favorable à l'hérésie luthérienne.

A la fin du règne de Henri VIII très peu de ses sujets étaient satisfaits de l'état de choses établi. Beaucoup voulaient suivre les réformateurs allemands, la grande majorité désirait revenir à l'obédience du pape. Chacune de ces deux tendances l'emportera successivement au cours des règnes suivants.

Sous son successeur immédiat, le jeune Édouard VI (1547-1553), l'Angleterre adopte la Réforme. Calvin encourage Cranmer à détruire la superstition; les autels sont renversés, la messe remplacée par le service de la communion. On enlève à l'ordination des pasteurs tout ce qui rappelle le sacerdoce catholique.

Marie Tudor (1553-1558), fille de Catherine d'Aragon, à son tour, rétablit la religion catholique. Le cardinal Pole réconcilia le royaume avec Rome et rassura les possesseurs de biens ecclésiastiques. L'épiscopat fut renouvelé. Le Parlement dut voter le Statut pour la punition des hérétiques. En trois ans il y eut deux cents exécutions capitales, parmi lesquelles celle de Cranmer, ce qui valut à l'infortunée reine le surnom sévère de Marie la Sanglante.

Un des premiers soins d'Élisabeth (1558-1603) fut de détruire tout ce qui avait été fait sous le règne précédent. Sous l'influence de Parker, récemment promu au siège de Cantorbéry, elle fit voter par le Parlement l'Acte de Suprématie qui la déclarait « Gouvernante suprême au spirituel et au temporel »; puis les 39 articles (1563), revision des 42 articles rédigés sous Édouard VI, par lesquels on rejetait la primauté du pape, le sacrifice de la messe, la transsubstantiation, le purgatoire, l'invocation des saints, le culte des images, les indulgences. Le *Livre de la prière commune* (*Prayer Book*) fut imposé à tous. — Les catholiques ne purent plus exercer leur culte qu'en cachette. Certains d'entre eux croyaient pouvoir en conscience assister aux services officiels. Comme il fallait des prêtres, des séminaires furent fondés à l'étranger, notamment à Douai par William Allen (1568). — Pie V condamna le *Livre de la prière commune* et se décida même à excommunier la reine (bulle *Regnans Dei*, 25 février 1571). La réponse fut un redoublement de persécution. L'exercice de toute fonction sacerdotale, l'asile donné à un prêtre rendait passible de la peine de mort. Il y eut de nombreux martyrs. Une question politique vint se mêler à la question religieuse après l'exécution de Marie Stuart (1587), lorsque Philippe II se crut en droit d'intervenir : les catholiques furent alors accusés d'être complices des menées espagnoles. L'expédition de Philippe II n'aboutit d'ailleurs qu'à la destruction de la terrible Armada (1588). A la mort d'Élisabeth, il ne restait plus que 120 000 catholiques dans toute l'Angleterre.

Le fils de Marie Stuart lui succéda sous le nom de Jacques Ier (1603-1625). Trois tendances religieuses se disputent alors l'influence. L'*Église établie* ou anglicane a conservé du catholicisme la hiérarchie et la liturgie avec la pompe du culte. Les *Presbytériens*, venus d'Écosse, sont non-conformistes et, par suite, dans une situation illégale; ils n'admettent pas d'évêques et réduisent la liturgie au prêche et à la cène, célébrés par des ministres vêtus de noir dans des temples sans ornements. Les *Puritains* se montrent plus radicaux encore : opposés à toute autorité religieuse et aux cérémonies liturgiques, ils se groupent en congrégations régies par l'inspiration directe du Saint-Esprit; ils versent dans le rigorisme et exercent une surveillance étroite sur les mœurs et les divertissements publics; par ailleurs républicains, ils sont l'objet de mesures rigoureuses de la part du souverain; ils émigreront vers la Hollande et l'Amérique. — La conspiration des Poudres (1605) aggrava la persécution contre les catholiques.

Charles Ier (1625-1649) les aurait volontiers laissés tranquilles, mais le Parlement se montra fanatique. Entré lui-même en lutte avec cette opposition formidable, il eut le dessous et fut décapité. La persécution fit rage sous Cromwell (voir ce nom) et le règne des Puritains.

La restauration de Charles II (1660-1685) fut favorable à l'Église anglicane, qui fut solennellement rétablie avec sa hiérarchie et sa liturgie. Le rituel anglican et le serment de fidélité furent imposés à tous les pasteurs (Acte d'uniformité, 1662). Deux mille pasteurs presbytériens refusèrent de se soumettre.

Les Stuarts n'étaient pas personnellement opposés à la religion catholique. Charles II avait épousé une princesse catholique de Portugal, Catherine de Bragance; son frère et héritier, le duc d'York, était lui-même catholique. Mais le Parlement se montra le gardien jaloux des droits de l'Église anglicane et vota le célèbre bill du *Test* pour interdire aux catholiques l'accès des fonctions publiques (1673). Il prescrivait en effet à tout fonctionnaire militaire ou civil de communier selon le rite anglican et de souscrire une déclaration contraire au dogme de la transsubstantiation. Le duc d'York dut renoncer à sa charge de grand amiral. Le bill restera en vigueur jusqu'en 1828.

L'imposteur Titus Oatès, ayant dénoncé un complot papiste contre le Parlement et le roi, la panique s'em-

para de tout le pays et produisit une vive agitation. Le Parlement exclut de son sein les lords et les députés catholiques et voulut voter un bill d'exclusion pour empêcher le duc d'York de succéder à son frère. C'est à cette époque que remontent les termes de *Whigs* et de *Tories* qui désigneront pendant longtemps les deux partis alternativement au pouvoir. C'est aussi à ce moment qu'apparaît le fameux bill de l'*Habeas corpus* qui garantit la liberté individuelle contre les arrestations arbitraires en stipulant que tout accusé doit comparaître devant ses juges dans les vingt jours qui suivent son arrestation. — Il y eut encore de nombreux martyrs, entre autres le vénérable Olivier Plunkett, archevêque d'Armagh (1681). On en compte 342 depuis Henri VIII.

Jacques II (1685-1688) prit une série de mesures favorables au catholicisme. Il le fit même avec un zèle que le pape Innocent XI ne put approuver et qui exaspéra ses sujets au moment même où la révocation de l'édit de Nantes avivait les haines contre le papisme. Il nomma des catholiques aux principales fonctions de la cour, reçut le nonce apostolique à Windsor avec le plus grand apparat et ordonna de lire dans toutes les églises du royaume une Déclaration d'indulgence en faveur des catholiques et des non-conformistes. L'archevêque de Cantorbéry, ayant refusé d'obéir, fut poursuivi, mais acquitté par la Chambre des Lords.

Révolution de 1688. — Les mécontents mettaient leur espoir dans le gendre du roi, Guillaume d'Orange, et attendaient avec impatience son accession au trône. Cet espoir parut un instant menacé quand Jacques II eut, en 1688, un fils de sa seconde femme : ce dernier devenait l'héritier présomptif et était catholique. Guillaume d'Orange décida un débarquement et s'empara du royaume presque sans lutte. L'Irlande seule résista pendant un an. Jacques II se réfugia à Saint-Germain-en-Laye.

Guillaume III, en arrivant au pouvoir, dut accepter le *bill of Rights* (1689) qui écartait de la couronne tout prince catholique ou marié à une catholique. Pour éviter toute fraude, le souverain devait à son couronnement nier la transsubstantiation et déclarer que « l'invocation de la Vierge Marie ou de tout autre saint, ainsi que le sacrifice de la messe, suivant l'usage actuel de l'Église de Rome, sont superstitieux et idolâtres. »

Ce fut même pour parer au danger que l'Écosse passât à un roi catholique tandis que l'Angleterre resterait à un souverain protestant, qu'on décida en 1707 de fusionner les deux royaumes qui formèrent désormais le Royaume-Uni de Grande-Bretagne.

Différentes lois frappaient aussi les catholiques de plusieurs incapacités légales, comme de recevoir des terres en héritage ou de les acheter. Les prêtres étaient condamnés à la prison perpétuelle, ceux qui les dénonçaient pour avoir dit la messe recevaient une récompense de cent livres.

Progrès de la liberté religieuse. — Dans le courant du XVIII^e^ siècle, la tolérance fit quelques progrès; les lois de 1778 et de 1791 dispensèrent les catholiques du serment de suprématie et le remplacèrent par un serment de fidélité compatible avec leur conscience.

Pendant la Révolution française, les prêtres français émigrèrent au nombre de plus de huit mille et contribuèrent à l'extension de la religion par leurs travaux apostoliques, en même temps qu'ils excitaient le respect par la dignité de leur vie et la pitié de tous par leur infortune. Les collèges fermés sur le continent furent rouverts en Angleterre; des communautés religieuses rentrèrent dans leur pays.

L'agitation légale créée par Daniel O'Connell (1775-1847) aboutit à l'abolition du bill du Test. La Chambre des Communes la vota en 1822 et la Chambre des Lords s'y décida en 1829. Désormais les catholiques de Grande-Bretagne furent électeurs et éligibles et eurent leur part à la vie politique du Royaume-Uni. Ils eurent d'ailleurs la sagesse de ne jamais former un parti politique qui eût réuni contre leur liberté naissante la coalition fatale des partis existants. Ce fut pour l'Église d'Angleterre, comme l'a écrit le cardinal Wiseman, « la sortie des catacombes ».

Mouvement tractarien. — Peu de temps après ce bill émancipateur commença du sein de l'Église établie un mouvement de rapprochement vers Rome. Deux savants théologiens d'Oxford, Newman et Pusey, publièrent une série de tracts, s'appliquant à dégager l'Église anglicane des éléments introduits par la Réforme et à la ramener à ce qu'elle était au temps de Henri VIII. Se rapprochant nettement des doctrines catholiques, ils enseignaient la justification par les bonnes œuvres, la présence réelle, la vertu divine des sacrements, l'existence du purgatoire, la légitimité du culte des saints, la nécessité du sacrifice de la messe et de la confession auriculaire. On insistait spécialement sur l'utilité de ramener le plus possible les cérémonies aux rites romains, d'où le nom qui leur fut donné de *ritualistes*.

Parmi ces ritualistes, les uns, comme Pusey, s'arrêtèrent au seuil de l'Église romaine et ne comprirent la catholicité que sous la forme d'une fédération d'Églises autonomes; d'autres, plus logiques, allèrent jusqu'au bout du mouvement et abjurèrent l'anglicanisme. C'est ainsi que Newman, après que les évêques anglicans eurent interdit en 1841 la publication des tracts, donna sa démission de la cure de Sainte-Marie d'Oxford, passa deux années dans une retraite studieuse et se décida à se faire catholique. Son exemple entraîna un grand nombre de conversions.

Si les études consciencieuses de l'antiquité entreprises par les ritualistes les rapprochaient de Rome, ils ne songeaient nullement au début à se faire catholiques, ils cherchaient seulement à infuser une vie nouvelle à l'Église nationale dont l'impuissance à arrêter les progrès de l'athéisme humiliait leur foi. Ils n'eurent pas de peine à se convaincre que l'Église romaine pratiquait les mêmes rites que l'Église au temps de saint Augustin. La réforme anglaise s'en étant écartée, il fallait y revenir. Ce n'était point manquer à la réforme, c'était au contraire se conformer à son esprit, qui était de reconduire l'Église à sa pureté primitive. Il en résulta un grand progrès historique et un plus grand respect de la tradition ecclésiastique.

La question des ordinations anglicanes contribua également à ramener beaucoup de pasteurs à l'Église catholique. Les Anglais, au moins les ritualistes, croyaient avoir conservé le sacerdoce, et cette opinion s'enracinait de jour en jour plus profondément dans les esprits. Le clergé ritualiste arriva d'abord à dire la messe comme le prêtre catholique, puis il aborda la confession, voulut ses diaconesses (l'Ordre religieux de femmes primitif) et les cérémonies qu'il pratiquait avaient pour but d'honorer la présence réelle de Notre-Seigneur. Léon XIII fit étudier par une commission de théologiens et d'historiens la grave question de la validité des ordinations anglicanes, et répondit en 1896 dans le sens négatif. Cette solution, bien que contraire aux espoirs qu'avaient conçus quelques ritualistes de marque, a ouvert les yeux. Les conversions, loin d'y rencontrer un obstacle, y ont trouvé un motif de plus de s'attacher à Rome qui a conservé la perpétuité du sacerdoce catholique.

Ce qui montre combien l'esprit public a changé vis-à-vis du catholicisme, ce fut la célèbre intervention du cardinal Manning dans la grève des dockers de Londres en 1889, ce fut aussi le succès du congrès eucharistique de Londres en 1908, présidé par le cardinal légat

Vannutelli. Au début de la guerre de 1914, le gouvernement a rétabli les relations officielles auprès du Saint-Siège en envoyant un ambassadeur au Vatican. Le *bill of Rights* est encore en vigueur : le souverain ne peut être catholique ni épouser une catholique; mais Georges V a aboli en 1911 la déclaration blasphématoire que cette loi lui imposait. Le souverain se contente de déclarer qu'il professe « la religion protestante établie par la loi ».

II. La Grande-Bretagne actuelle. — 1° L'Église catholique romaine; 2° L'Église anglicane.

1° *L'Église catholique romaine. —Hiérarchie ecclésiastique. Son histoire. — a*) L'*Angleterre*, au moment de la réforme, était divisée en 2 provinces ecclésiastiques : Cantorbéry, primat d'Angleterre, archevêché fondé par saint Augustin et qui a fourni 31 saints, et York. Il y avait 27 sièges épiscopaux.

Le dernier évêque, nommé par Grégoire XIII en 1581 « préfet de la mission anglaise », Guillaume Allen, fondateur du séminaire anglais de Douai, mourut à Rome en 1594. Les catholiques anglais furent alors placés sous la direction d'un archiprêtre, trois se succédèrent dans cette charge de 1599 à 1621. Grégoire XV créa en 1623 le vicariat apostolique de l'Angleterre, qui eut successivement trois titulaires. En 1688, Innocent XI créa quatre vicariats apostoliques, qui furent portés à huit par Grégoire XVI en 1840. En 1850, Pie IX rétablit la hiérarchie catholique en Angleterre avec 1 archevêché (Westminster) et 12 évêchés suffragants. Les 4 archevêques successifs de Westminster, Wiseman, Manning, Vaughan et Bourne, ont tous été cardinaux. En 1911, Pie X a créé deux nouvelles provinces ecclésiastiques : Birmingham dans l'Ouest et Liverpool dans le Nord. En 1916, Benoît XV créa celle de Cardiff dans le pays de Galles. Le siège de Westminster reste le premier et le plus important.

b) Au moment de la réforme, il y avait en *Écosse* 13 évêchés dont 2 métropoles : Saint-André, érigé en 1472 par Sixte IV, qui accorda à l'archevêque le titre de légat et de primat d'Écosse (son dernier titulaire fut Jean Hamilton, martyrisé en 1571), et Glascow, érigé en 1492 et devenu vacant à partir de 1603.

A la réforme, ce fut le presbytérianisme qui domina presque exclusivement en Écosse. Malgré l'appui de plusieurs rois, l'Église épiscopalienne ou anglicane ne put s'y établir d'une façon stable, et à la révolution de 1688 elle y fut abolie.

Le dernier évêque catholique exilé en 1560 étant mort à Paris en 1603, l'administration ecclésiastique passa aux archiprêtres, puis au premier vicaire apostolique de l'Angleterre jusqu'en 1623, époque à laquelle Urbain VIII accorda les pouvoirs de préfet apostolique aux préfets locaux de la mission. En 1653, un décret de la Propagande, approuvé par Innocent X, plaça régulièrement sous la juridiction de préfets apostoliques le clergé catholique de l'Écosse réuni en un corps de missionnaires. En 1694, Innocent XII créa un vicariat apostolique, qui fut divisé en 1727 par Benoît XIII en deux vicariats : Lowland et Highland, puis un siècle plus tard par Léon XII en trois districts : oriental, occidental et septentrional. Ce fut Léon XIII qui rétablit la hiérarchie au lendemain de son couronnement (4 mars 1878). Glascow n'a pas de suffragants, Édimbourg en a quatre. Il y a 601 prêtres, dont une centaine de religieux, 254 missions, 432 églises ou chapelles, 14 couvents d'hommes, 62 couvents de femmes, 468 écoles congréganistes, 29 instituts charitables.

Hiérarchie actuelle de l'empire britannique. — Angleterre, 3 provinces : Arch. de Birmingham; suffr. : Clifton, Plymouth, Shrewsbury. Arch. de Liverpool; suffr. : Hexham et Newcastle, Leeds, Middlesborough, Salford. Arch. de Westminster; suffr. : Brentwood, Northampton, Nottingham, Portsmouth, Southwark. La ville de Londres est divisée entre les deux diocèses de Westminster et de Southwark. C'est le diocèse de Liverpool qui compte le plus de catholiques: près de 400 000. — *Écosse*, 2 métropoles : Arch. de Glascow, avec 450 000 catholiques, pas de suffragants. Arch. d'Édimbourg; suffr. : Aberdeen, Argyll, Dunkeld, Galloway. — *Pays de Galles :* Arch. de Cardiff; suffr. : Menevia. — *Colonies d'Europe* : évêchés dépendant directement du Saint-Siège : Malte (avec le titre d'archev. de Rhodes), Gozo, Gibraltar. — L'empire britannique possède en outre 28 sièges en Irlande (dont 4 métropoles : Armagh, Cashel, Dublin, Tuam), 26 sièges en Asie, 35 sièges au Canada (voir t. I, col. 1056) et 20 sièges en Australie.

Nombre des catholiques. — L'empire britannique compte 14 827 312 catholiques sur une population totale de près de 400 millions d'habitants.

Grande-Bretagne (Angleterre, Écosse et Pays de Galles) : 2 567 091 catholiques sur 41 700 000 habitants.

Irlande : 3 242 670 catholiques sur 4 390 219 habitants.

Les possessions anglaises de la Méditerranée comportent Gibraltar (15 207 catholiques), Malte (215 864 catholiques, 96 % de la population), Chypre (518 catholiques).

Nous trouvons en Asie : les Indes avec 2 256 454 catholiques sur 319 millions d'habitants; Ceylan : 367 310 catholiques; Aden : 318; Malaisie : 45 760; Bornéo : 6 062.

Les colonies d'Afrique présentent un contingent de 703 557 catholiques. L'union Sud-Africaine (Cap, Natal, Orange, Transvaal) en a 90 000; la Rhodésie et le Swaziland, 3 000; les autres possessions (Nigeria, Basutoland, Nyassaland, Uganda, etc.), un peu plus de 500 000, des noirs pour la plupart. Il y a 122 424 catholiques dans l'île Maurice sur 376 000 âmes, 21 588 dans les îles Seychelles, et 20 à Sainte-Hélène (3 218 habitants).

L'Amérique contient plus de 4 millions de catholiques soumis à la domination anglaise. Le Canada en a 3 635 000 (dont 150 000 du rite ruthène), sur une population totale de 8 788 483 âmes. Les autres colonies (Newfoundland, Barbades, Honduras, Guyane, etc.) en comptent plus de 300 000, dont 272 dans les îles Falkland (2 009 habitants).

Australasie. — L'Australie a 5 426 000 habitants, parmi lesquels 1 172 661 sont catholiques (non compris les indigènes convertis). En Nouvelle-Zélande il y a près de 100 000 catholiques sur 1 210 000 européens et 50 000 Maoris. Les îles du Pacifique en comptent 73 270.

Si à ce total de 14 827 312 catholiques de l'empire britannique, nous ajoutons les catholiques que renferment les États-Unis et les possessions américaines, soit 28 028 782, nous obtenons un total de 42 856 094 catholiques de langue anglaise. Cela représente un huitième de la population catholique mondiale. Le tout est soumis à 300 évêques, soit un septième de la hiérarchie catholique universelle.

Le nombre des catholiques ne cesse de s'accroître par les naissances, l'immigration irlandaise et les conversions. Celles-ci se montent annuellement à une dizaine de mille. Le *Catholic Directory* de 1923 enregistre pour l'Angleterre et le pays de Galles 11 621 conversions. Quel progrès accompli en un siècle! En 1822, il y avait 120 000 catholiques. La proportion du nombre des catholiques à la population totale est aujourd'hui de 6,18 %; elle était en 1913 de 5,09 seulement.

Mais la situation numérique n'est pas tout, principalement en matière religieuse. La situation morale du

catholicisme, résultant des conversions éclatantes qui se produisent dans les sphères intellectuelles, ne cesse de croître plus vite encore que ne l'indique l'accroissement numérique de ses fidèles.

Notons, en passant, qu'il y a en Angleterre 275 000 *juifs* dont la moitié habitent la ville de Londres. Plusieurs d'entre eux sont arrivés aux plus hautes charges de l'empire. Leur influence s'est manifestée notamment dans la tentative de la restauration du royaume de Sion en Palestine. Le premier gouverneur, Lord Samuel, a dû se retirer devant l'opposition irréductible des musulmans. — Quant à la *franc-maçonnerie*, on sait qu'elle est originaire d'Angleterre. Aussi, c'est après les États-Unis (plus de deux millions d'adhérents) le pays qui compte le plus de francs-maçons : 5 030 loges et 327 745 membres répartis ainsi : Angleterre, 3 342 loges et 240 000 affiliés; Écosse, 1 158 loges et 69 745 membres; Irlande, 50 loges et 18 000 adhérents (surtout dans l'Ulster). En Australie, il y a 7 grandes loges, avec 1 025 loges privées et 74 733 membres. Au Canada, on compte 9 grandes loges, 1 057 loges privées et 118 113 adhérents. La franc-maçonnerie fait actuellement des progrès rapides dans les colonies britanniques, notamment dans les Indes, l'Égypte et le Sud-Africain.

Mode de nomination des évêques, chapitres, paroisses. — C'est le chapitre qui, pour la nomination des évêques, désigne au scrutin secret 3 candidats. L'assemblée des évêques transmet à Rome la liste avec leurs réflexions sur ces candidats, et ils peuvent ajouter un quatrième nom. Le Saint-Siège se réserve le droit de choisir en dehors des noms proposés.

Chaque diocèse possède un chapitre, dont les vacances sont remplies par le pape quand elles se produisent en certains mois, et, dans les autres, alternativement par l'évêque et le chapitre.

Les paroisses sont appelées des missions, beaucoup sont confiées à des religieux.

Ressources. — Le clergé n'est pas subventionné par le gouvernement. Les ressources proviennent : 1° de la location des bancs et chaises; 2° du droit d'entrée, perçu à la porte, de ceux qui n'ont pas loué de places; 3° des quêtes faites à l'église; 4° des quêtes extraordinaires; 5° des quêtes à domicile. Chaque diocèse possède un fonds, entretenu par des donations et legs, destiné au traitement de l'évêque et à l'ouverture de nouvelles missions. Les biens ecclésiastiques sont possédés par des *trusts* ou sociétés civiles, ce qui évite les droits considérables de mutation qui se produiraient à la mort de chaque évêque.

Instruction. — La loi de 1902 est assez libérale. Le gouvernement fournit les trois quarts des dépenses; l'autorité locale paie l'autre quart. Les écoles libres peuvent être *incorporées*. Pour cela, le gouvernement demande aux administrateurs de ces écoles : 1° de fournir gratuitement le terrain et les bâtiments; 2° de les garder en bon état; 3° de faire toutes les améliorations demandées par l'autorité; 4° de se soumettre aux règlements et aux exigences de la loi. De plus deux administrateurs sur six sont nommés par le conseil local. L'instruction religieuse ne peut être donnée qu'au commencement ou à la fin des classes. L'engagement ou le renvoi des maîtres ou des maîtresses est soumis au veto de l'autorité locale, qui ne peut d'ailleurs l'exercer que pour des raisons d'ordre professionnel. Opposition peut être faite à l'ouverture d'une école libre, si son utilité est contestée. Dans ce cas, le différend est jugé par le conseil de l'instruction publique. Un conseil catholique d'éducation, composé de 95 membres, reconnu par le gouvernement, représente les évêques pour défendre en cas de conflit les intérêts catholiques. Il s'occupe également du recrutement du personnel enseignant. Il y a une école normale pour instituteurs et sept pour institutrices.

L'enseignement *secondaire* est entièrement libre, la part des catholiques est considérable. Parmi les collèges les plus réputés, il faut signaler ceux de Stonyhurst et de Beaumont tenus par les jésuites, ceux de Downside d'Ampleforth et de Woolhampton dirigés par les bénédictins, l'Edgbaston College à Birmingham fondé en 1859 par Newman et transporté depuis par les oratoriens à Caversham Park. Les prêtres séculiers en ont aussi plusieurs, d'autres sont régis par des laïcs. — Il y a plus de deux cents pensionnats de jeunes filles. Pour former leurs maîtresses les sœurs du Saint-Enfant Jésus ont fondé à Londres une école secondaire qui prépare au diplôme conféré par l'université de Cambridge : beaucoup de religieuses de différents ordres tiennent à l'acquérir, ce qui augmente leur prestige auprès des parents.

Enseignement supérieur. — Il n'y a pas d'université catholique en Angleterre. Jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, les jeunes catholiques ne pouvaient obtenir les grades universitaires à Oxford et à Cambridge, car on exigeait des candidats aux grades le serment de suprématie royale et la profession de foi des trente-neuf articles. Dès que cette inique obligation eut été supprimée, Newman voulut établir un Oratoire à Oxford pour permettre aux catholiques la fréquentation de l'Université. Manning s'y opposa, craignant le péril protestant et surtout l'atmosphère irréligieuse et rationaliste pour la foi des jeunes étudiants. Depuis 1895, les catholiques sont admis à suivre les cours des universités moyennant certaines précautions destinées à défendre leur orthodoxie. L'université d'Oxford accepte, à titre officiel, à côté de ses dix-neuf collèges classiques, deux maisons d'études catholiques : Campion House, fondé en 1896 par les jésuites, et St.-Benet's Hall, érigé en 1897 par les bénédictins d'Ampleforth. Il y a aussi des maisons de capucins (Grosseteste House), de prêtres séculiers (St.-Charles House), de dominicains. A Cambridge les prêtres séculiers ont fondé Saint-Edmond's House et les bénédictins de Downside ont Benet House. — Des prêtres ont même été admis à participer au haut enseignement.

Religieux. — Les ordres religieux n'ont pas d'existence légale, mais ils jouissent d'une tolérance qui équivaut à une liberté complète, aussi ont-ils pu se développer avec rapidité. Leurs propriétés, comme les autres biens ecclésiastiques, sont gérés par des sociétés civiles.

La presse. — La presse anglaise, dans son ensemble, n'est pas anticléricale, et les catholiques n'ont pas jugé nécessaire de fonder de journal quotidien; par contre ils ont des hebdomadaires comme le *Tablet*, le *Catholic Times* et l'*Universe*, des revues nombreuses parmi lesquelles la *Dublin review* et le *Month*.

Associations. — De nombreuses associations groupent les énergies catholiques : Catholic Association, qui a pour but de promouvoir les intérêts catholiques par tous les moyens; Catholic truth Society, qui s'efforce d'éditer et de répandre des livres et des brochures à bon marché; Catholic young men's Society, Catholic boy's brigade, Catholic boyscouts qui réunissent les jeunes gens. De plus chaque mission a ses clubs.

Pertes et gains. — Ces associations sont d'autant plus nécessaires que les catholiques sont noyés dans un milieu protestant et que parmi les protestants eux-mêmes 70 % n'appartiennent que de nom à une dénomination. Il y a donc un vrai danger pour les catholiques de perdre tout contact avec le prêtre et de finir par abandonner totalement leur religion. C'est ce que les Anglais appellent *leakage* (coulage) et ils l'attribuent à diverses causes : indifférence religieuse des masses, tendance à reléguer à l'arrière-plan les différences doctrinales qui séparent les diverses confes-

sions chrétiennes, multiplication des mariages mixtes, esprit antipapiste des gentilshommes terriens et de leurs intendants excluant les catholiques des exploitations rurales, insuffisance d'écoles et surtout de cours d'adultes, de patronages et d'ouvroirs réservés aux catholiques, petit nombre des prêtres et surtout des églises dans les campagnes.

De 1900 à 1923, on a compté 240 ecclésiastiques anglicans passés à l'Église romaine et, pour cela, renonçant à tous les avantages matériels d'une position richement dotée. Léon XIII avait fondé à Rome, en 1892, le Collège du Vénérable Bède pour recevoir les clergymen convertis non mariés qui désiraient devenir prêtres catholiques. En 1896, le cardinal Vaughan établit une Société d'assistance aux convertis (Converts'Aid Society).

2° *L'Église anglicane.* — L'église officielle est l'Église anglicane, dite encore Église établie ou Église épiscopale. Mais il existe aussi un grand nombre d'églises « non-conformistes », parmi lesquelles les presbytériens, les congrégationalistes ou indépendants, les baptistes, les quakers, les unitaires, les méthodistes. Ces derniers ont pris la première place. Ils comptent 17 millions d'adeptes. Des 39 articles de la foi anglicane, ils n'en ont conservé que 25. Leur action s'exerce principalement sur deux terrains : les écoles du dimanche et les missions populaires ou coloniales. Ils envoient des missionnaires en Chine, en Afrique, dans les Indes, etc. Ils ont construit à Londres une espèce de cathédrale, énorme « hall central » contenant le bureau central pour l'organisation des méthodistes dans le monde entier, une riche bibliothèque et une grande salle pour les assemblées. Les frais, qui ont dépassé 25 millions de francs, proviennent de cotisations du monde entier.

L'Église établie garda jusqu'en 1836 sans modification les anciennes divisions ecclésiastiques. A partir de ce moment le gouvernement anglais ajouta de nouveaux sièges; aujourd'hui encore, sur l'initiative de l'assemblée de l'Église d'Angleterre, de nouveaux diocèses sont en formation.

24 évêques siègent à la Chambre des Lords avant les barons; les 2 archevêques de Cantorbéry et d'York siègent immédiatement après les ducs royaux. Les 38 évêques anglicans se partagent, d'ailleurs assez inégalement, un total fort respectable de 164 380 livres sterling. En 1920, une commission a été nommée pour enquêter sur la propriété et les finances de l'Église. On s'est efforcé d'établir une répartition plus équitable des traitements. Ainsi on a décrété que le revenu d'un pasteur ne pourrait jamais être inférieur à 300 livres par an.

Malgré sa richesse l'Église établie se plaint de la crise du personnel pastoral. La cause principale de cette crise paraît être la stérilité des ménages de clergymen, or les fils de ministres avaient toujours fourni une portion notable des candidats au sacerdoce.

La tendance actuelle de l'Église établie est de relâcher les liens qui la retiennent aux mains de l'État. L'*Enabling Act* de décembre 1919 lui accorde un parlement composé de trois chambres : celle des évêques, celle du bas clergé et celle des laïques. L'assemblée peut s'occuper de questions religieuses et des affaires financières intéressant l'Église. Mais ses mesures ne sont officiellement promulguées qu'une fois ratifiées par un « Comité ecclésiastique » composé de 15 pairs nommés par le Chancelier et de 15 membres des Communes désignés par le Speaker. Cette liberté, malgré ses réserves si nombreuses, pourra rendre à l'Église un regain de vitalité. — Certains parlent d'aller plus loin et de « désétablir » l'Église anglicane. C'est ce que Lloyd George a déjà fait pour l'Église galloise, désétablie depuis le 31 mars 1920. Il ne semble pas que la mesure ait nui à l'Église qui recouvrait ainsi sa liberté. Depuis cette date, pas un temple n'a été fermé, le service a été continué partout; la constitution de l'Église a été complétée; de nouveaux diocèses ont été fondés; les ressources nécessaires ont été fournies par la libéralité des fidèles.

Sur 21 000 écoles primaires que comptent l'Angleterre et le pays de Galles, 12 000 sont libres et confessionnelles, parmi lesquelles 10 000 appartiennent à l'Église anglicane, d'autres à l'Église catholique. Depuis 1906, les non-conformistes veulent supprimer ces *voluntary schools* subsidiées par le gouvernement. Les catholiques et les anglicans se sont donné la main pour combattre vigoureusement les projets de leurs adversaires. Devant leur attitude énergique le projet de loi fut abandonné. — Lorsque Fischer fut à la tête du *Board of Education* (1916-1922), il proposa, « dans une vue d'économie et d'esprit pratique », d'abolir le *dual control*; à l'avenir, toutes les écoles primaires seraient groupées dans une organisation unique, « avec garantie qu'un enseignement religieux défini ferait partie du programme et serait donné par des maîtres bien disposés, capables de le professer consciencieusement »; l'Assemblée Nationale était prête à accepter un règlement sur de telles bases, mais une partie des fidèles s'opposèrent énergiquement à cette capitulation.

L'Église établie manque d'unité intérieure; on y distingue trois courants d'idées entre lesquels se partagent les esprits : *High Church*, ou la Haute Église, qui tend vers les usages liturgiques d'Occident; *Low Church*, ou la Basse Église, tournée vers le protestantisme d'autrefois, sectaire et indépendant; *Broad Church*, ou l'Église Large, qui témoigne de l'éclectisme le plus large et manifeste la tolérance la plus accueillante à toutes les manières de penser et de nier. Cette dernière disposition d'esprit est très répandue parmi les *scholars* ou hommes d'études et même dans le haut clergé. Les premiers ministres qui sont presque toujours non-conformistes, choisissent généralement les évêques parmi les éléments Low Church ou Broad Church.

L'Union des Églises. — Cependant l'Église anglicane est hantée par le désir de rétablir l'unité. C'est ce qui résulte de l'Appel adressé à tous les membres de la Chrétienté par 252 évêques anglicans réunis à Lambeth en 1920. J'en extrais certains passages caractéristiques : « Nous croyons que le Saint-Esprit nous a conviés, d'une manière solennelle et spéciale, à nous associer, dans la pénitence et la prière, à tous ceux qui déplorent les divisions existant entre chrétiens, et qui sont inspirés par l'espoir de voir se constituer l'unité manifeste de toute l'Église... Nous croyons que Dieu désire... l'existence visible d'une société unie, professant la même foi, possédant ses propres chefs reconnus, usant des moyens fournis par Dieu pour obtenir la grâce, et inspirant à tous ses membres le désir de servir, par toute la terre, la cause du royaume de Dieu. Voilà ce que nous entendons par l'Église catholique... Nous croyons que le temps est venu où tous les groupes séparés de la chrétienté doivent s'accorder pour oublier tout ce qui est passé et tendre vers le but d'une Église réconciliée... Aucun égoïsme n'a été aussi persistant et aussi brutal que l'égoïsme national. C'est pour sauver les hommes de ce mal que Jésus-Christ les rattache les uns aux autres en une union sacrée. C'est dans la communauté de cette grande unité que la nationalité trouve sa rédemption. »

Ce même désir d'unité a provoqué les « Conversations de Malines ». Cf. lettre du Dr. Davidson, archevêque de Cantorbéry, Noël 1923, et lettre du cardinal Mercier du 18 janvier 1924. Si les résultats immédiats

n'ont pas répondu à certaines espérances exagérées, la prise de contact entre théologiens anglicans et catholiques n'a pas été sans fruit. Ce peut être le point de départ d'un rapprochement de l'opinion vers Rome. Il appartient aux élites d'ouvrir les voies au chemin du retour. Sans nourrir l'illusion de croire que l'Église anglicane se réunira quelque jour en bloc à l'Église romaine, on doit saluer avec joie tout ce qui favorise le rapprochement des âmes et le rayonnement de la vérité. Ce résultat a été tout au moins partiellement obtenu puisque, le soir de la dernière conférence de Malines, le Dr. Robinson, grand aumônier du roi d'Angleterre, disait à un de ses interlocuteurs catholiques : « Nous avons deux jours durant parlé de la papauté avec objectivité, avec respect, avec sympathie : voilà quatre cents ans que cela ne s'était pas vu. »

Si une grande partie de l'Église anglicane glisse vers l'indifférence, il est consolant de constater que l'élite abandonne ses préjugés séculaires et considère l'Église romaine avec sympathie et respect.

René Hedde.

1. GRANDMAISON (Geoffroy de), né à Paris en 1858, président de la Société bibliographique, directeur, pendant la grande guerre, du Bureau des aumôniers volontaires, membre du comité central de l'Œuvre des Cercles catholiques, etc. Parmi ses ouvrages, il convient de mentionner ici : *La Congrégation; Napoléon et les Cardinaux noirs; Napoléon et l'Espagne;* et, dans la coll. *Les Saints : Madame Louise de France*, et *La bienheureuse Mère Barat.*

J. Bricout.

2. GRANDMAISON (Léonce de), de la Compagnie de Jésus, né au Mans le 31 décembre 1868; frère du général de division L. de Grandmaison, tué à Soissons en février 1915. Ordonné prêtre en 1898. Professeur d'introduction à la théologie, de 1899 à 1908; rédacteur, directeur ou fondateur des *Études*, des *Recherches de science religieuse*, des *Nouvelles religieuses*. Parmi ses principales publications il faut citer : *Sur le développement du dogme chrétien; La théosophie et l'histoire des religions; Étude sur la religion personnelle; Jésus-Christ* (art. du *Dict. apolog. de la foi cathol.*).

J. Bricout.

GRAPHOLOGIE. — 1. On peut dire que le créateur de la *graphologie* est l'abbé Jean-Hippolyte Michon (1806-1881), auteur de nombreux ouvrages historiques, écrivain hardi en matière religieuse jusqu'à la témérité, parfois jusqu'au scandale. En 1872, il ébauchait la science nouvelle dans les *Mystères de l'écriture*. Il publiait ensuite le *Système de graphologie* et la *Méthode pratique*. « Il y a longtemps, dit-il dans l'introduction au *Système de graphologie*, que l'esprit humain a pressenti que l'homme devait se révéler par son écriture. » Déjà Suétone notait qu'Auguste ne divisait pas les mots et ne rejetait pas à la ligne suivante les lettres qui n'avaient pas trouvé place, mais les mettait sous le mot, en les entourant d'un trait. *Vie d'Auguste*, LXXXVII. Et une locution populaire signale que les hommes attentifs et minutieux *mettent les points sur les i*. En 1629, Camille Baldo publiait à Bologne un livre intitulé : *Du moyen de connaître les mœurs et les qualités de l'écrivain, d'après une épître missive de lui :* mais il étudie plus le style que les signes graphiques. Lavater avait été frappé par ce fait que « de tous les mouvements du corps, il n'en est point d'aussi variés que ceux de la main et des doigts, » et que « de tous les mouvements de la main et des doigts, les plus diversifiés sont ceux que nous faisons en écrivant. »

L'abbé Michon avait été lui-même en relation avec un groupe de graphologues, entre autres avec l'abbé Flandrin, auquel il a emprunté quelques observations. Son mérite fut d'entreprendre de réduire en lois ce qui était, jusque-là, surtout affaire de divination. Son ambition avouée était de faire de la graphologie une science exacte à l'égal de la physique et de la chimie. Elle devait être la grande découverte du XIXe siècle. Il faut dire que, malgré la valeur des principes formulés, la part de l'instinct et de la perspicacité personnelle sera toujours grande dans l'art de déchiffrer les caractères d'après l'écriture. La preuve en est dans le fait que, si beaucoup de personnes s'adonnent à la graphologie, le nombre des graphologues éminents est extrêmement restreint. Déjà les bons physiognomonistes sont rares. Mais si « l'écriture, comme s'exprime l'abbé Michon, est le relief de l'âme, tangible au regard, » combien ce relief est moins vivant et plus soumis à l'influence de causes étrangères, que le relief du visage. L'abbé Michon était aidé dans ses interprétations par une vaste culture historique, qui a manqué à beaucoup de ses successeurs. Malheureusement, sa philosophie était assez courte : il en était resté plus ou moins au « sensualisme » du début du siècle.

Nous ne saurions donner ici un aperçu des règles de la graphologie. Disons seulement que les graphologues qui sont venus après l'abbé Michon n'ont guère fait que développer les principes qu'il avait posés. Parmi eux, citons J. Crépieux-Jamin, *Traité pratique de graphologie, l'Écriture et le Caractère;* Georges de Beauchamp, *La Graphologie pratique;* R. de Salberg, *Manuel de graphologie usuelle.*

L'abbé Michon avait déjà songé à l'application judiciaire de la graphologie. Il s'agissait non seulement pour les juges de prendre une première connaissance du caractère d'un prévenu sur son écriture, mais encore de vérifier si telle écriture contestée est d'un sujet dont on possède des spécimens d'écriture authentiques. Michon avait pressenti que l'écriture est quelque chose d'individuel, et que le trait individuel se retrouve partout, même dans les écritures volontairement dénaturées. Cette idée a été reprise de nos jours à l'occasion de procès célèbres. Récemment J. Crépieux-Jamin a publié *Les bases fondamentales de la Graphologie et l'expertise en écriture*, Paris, 1922. Il estime facile de discerner l'auteur. C'est aller peut-être trop vite. Si la graphologie a l'ambition d'entrer de plus en plus dans la voie scientifique, il s'en faut beaucoup qu'elle soit une science constituée, et le coefficient personnel du graphologue sera longtemps encore, sinon toujours, à prendre en grande considération. J. A. Brutails, *L'Expertise judiciaire en écritures*, Paris, 1925.

Un certain aventurier, Desbarolles, qui avait imposé à l'abbé Michon, prétend celui-ci, le titre de son premier essai, *Mystères de l'écriture*, a laissé un autre livre intitulé *Mystères de la main*. Mais si la graphologie est en passe de devenir une science exacte, la Chiromancie reste au nombre des sciences occultes.

2. Sous le nom de *Chiromancie*, on comprend deux sciences assez différentes. L'une prétend juger du caractère d'un individu d'après l'aspect de sa main. C'est, plus exactement, la *Chirognomonie*. De même que la personnalité s'exprime par le geste de l'écriture, elle se révèle par l'organisme, en particulier par l'organisation de la main qu'elle modèle et configure à son image : il y a des mains aristocratiques et des mains plébéiennes, des mains fortes et des mains molles, comme les sujets qui en sont doués. Expression du tempérament, ou expression de l'âme même, la main a un langage révélateur dont l'expérience vérifie souvent la véracité.

La *Chiromancie* proprement dite (χειρὸς μαντεία, divination par la main) consiste à deviner l'avenir par l'inspection des lignes de la main. Cette science était connue des anciens. Dans son *Histoire des animaux*, Aristote écrivait : « L'intérieur de la main, la paume, est charnu, et elle est partagée par plusieurs raies.

Chez ceux qui doivent vivre longtemps, une ou deux de ces raies traversent toute la main; chez ceux dont la vie doit être courte, il y a deux raies qui ne traversent pas la main entière. » (Livre I, chap. XI.) Aristote ne nous dit pas sur quel principe il appuie cette affirmation. Serait-ce simplement que telle configuration de la paume marquerait un corps fortement constitué, ou un corps faiblement constitué? Mais d'ordinaire la chiromancie semble être rattachée à l'astrologie, comme l'indique la terminologie usitée : mont de Jupiter, de Saturne, de Mercure, de Mars, de Vénus, etc. Par quel lien? La main, selon la Kabbale, serait le résumé de toute l'évolution humaine. La prédominance de telle ligne ou de tel monticule montrerait sous quelle influence astrale le sujet lui-même est principalement placé. (Voir ASTROLOGIE.)

N. Vaschide, *Essai sur la psychologie de la main*, c. I, II, III, Paris, 1909; Élie Alta, *Chiromancie expérimentale, prophétique, médicale et homologique*, Vichy, 1926.

Lucien ROURE.

GRATIEN (*Gratianus*). — Une tradition populaire fait de ce saint un berger de Picardie, habitant au IIIe siècle le village qui plus tard a reçu son nom. Pour assister aux réunions des chrétiens, il plantait sa houlette au milieu de son troupeau et laissait celui-ci à la garde de ses chiens. On le dénonça à Rictiovare, qui le fit comparaître à son tribunal et, n'ayant pu le faire apostasier, ordonna de lui trancher la tête (23 octobre 287, d'autres disent 303). Ce saint martyr a toujours été honoré dans les diocèses d'Amiens et de Paris : on conservait ses reliques à l'archevêché de Paris, mais elles disparurent en 1830, lors du sac du palais. De Notre-Dame de Coulombs, au diocèse de Chartres, où les reliques se trouvaient depuis le XIe siècle, la châsse qui les renfermait avait été envoyée à la Monnaie en 1793; un employé avait pu les en tirer et les avait remises plus tard à l'archevêque de Paris.

J. Corblet, *Hagiographie d'Amiens*, t. II, p. 581.

J. BAUDOT.

GRATRY Alphonse. — I. Vie et œuvres. II. Doctrine. III. Appréciation.

I. VIE ET ŒUVRES. — Dans un petit livre, *Souvenirs de ma jeunesse*, qui n'a vu le jour qu'après la mort de son auteur, Auguste-Alphonse Gratry a raconté lui-même les trente premières années de sa vie. Né à Lille en 1805, il fit ses études classiques d'abord à Tours, puis à Paris, au lycée Henri IV. Là il perdit la foi. Converti vers la fin de sa philosophie, il entra en 1825 à l'École polytechnique ; mais, deux ans après, il résolut, malgré sa famille, de se diriger vers le sacerdoce et s'agrégea à la société naissante de l'abbé Bautain : il y demeura douze ans, de 1829 à 1840, et reçut à Strasbourg, en 1832, l'ordination sacerdotale.

Nommé, en 1840, directeur du collège Stanislas, et, en 1846, aumônier de l'École normale supérieure, il exerce autour de lui une influence considérable : ce qui ne l'empêche pas d'avoir l'œil sur les troubles extérieurs de 1848 et de composer à ce sujet un *Catéchisme social* dont Mgr Parisis a dit que l'on n'avait alors « encore rien publié en cette matière de supérieur à cet écrit. » Ce n'était que le début d'une carrière littéraire qui mit au jour vingt-deux ouvrages. En 1851, il donne sa démission d'aumônier de l'École normale, pour réfuter plus aisément son directeur, M. Vacherot, dans une étude sur la *Sophistique contemporaine*. En 1852, ayant reconstitué l'Oratoire avec les abbés Pététot et de Valroger, il inaugure la période la plus féconde de sa vie : on le voit dès 1853 publier deux volumes sur la *Connaissance de Dieu*, deux autres en 1855 sur la *Logique*, deux encore en 1858 sur la *Connaissance de l'âme*, et tous ces ouvrages sont traduits en allemand. Viennent ensuite, en 1859, le *Mois de Marie de l'Immaculée Conception* et, en 1862, la *Paix* et la *Philosophie du Credo;* puis, lorsqu'il a cessé la vie commune de l'Oratoire et jusqu'en 1869, les *Sources* qui (1re et 2e parties) contiennent de si excellents conseils pour la direction de l'esprit ; un *Commentaire*, en deux volumes, *sur l'Évangile de saint Matthieu*; des Conférences sur la *Crise de la Foi; Les sophistes et la critique*, dont une partie est dirigée contre la *Vie de Jésus* de Renan; la belle vie d'Henri Perreyve; enfin, deux volumes sur *La morale et la loi de l'histoire* et un volume de *Lettres sur la Religion*.

Nous sommes à l'année 1869, où commencent les déboires qui vont attrister la fin de la vie de Gratry. Imagination ardente et cœur sensible, Gratry avait donné son adhésion à une Ligue de la Paix, composée de personnages équivoques : le général de l'Oratoire lui infligea un désaveu public. Libéral de tendances sans pourtant être gallican, il combat aux côtés de Mgr Dupanloup la définition de l'infaillibilité pontificale et écrit à ce sujet quatre lettres malheureuses à Mgr Dechamps : elles lui valent, avec une réponse sévère de M. Amédée de Margerie, la condamnation de beaucoup d'évêques français, et l'Oratoire se voit obligé de lui demander sa démission. Après la définition du concile du Vatican, la guerre de 1870 et la Commune de Paris, une tumeur glandulaire incurable finit par le terrasser : il meurt à Montreux en Suisse, le 7 février 1872; mais auparavant il avait, le 25 novembre 1871, dans une lettre à l'archevêque de Paris, fait une soumission très nette à la définition du concile.

II. DOCTRINE. — Si divers soient-ils, les ouvrages de Gratry relèvent d'un plan qu'il a tracé lui-même : « Les parties de la philosophie, écrit-il, sont : 1° la connaissance de Dieu (théodicée); 2° la connaissance de l'âme (psychologie); 3° la logique, qui est un développement de la psychologie; 4° la morale, qui est un autre développement de la psychologie. »

1° « Nous commencerons, ajoute-t-il, par la *théodicée :* « à nos yeux la théodicée implique toute la philosophie. » Gratry admet la puissance de la raison pour démontrer l'existence de Dieu et il en trouve la preuve dans le fait universel de la prière ou le désir de l'infini : spontanément et sans intermédiaire l'âme passe du fini à l'infini : « c'est ce qu'on doit nommer le *sens de l'infini*, ce *sens divin* qui est toujours donné, qui est l'attrait universel du souverain Bien ou de l'Infini sur toute âme. » Ce n'est pas autre chose aussi que « le procédé infinitésimal appliqué non plus à l'infini géométrique abstrait, mais à l'infini substantiel qui est Dieu. » Preuve et procédé très contestables!

2° La *connaissance de l'âme* n'est recherchée qu'en vue de cette union à Dieu. Pour le P. Gratry, il y a trois facultés fondamentales dans l'âme humaine : la sensibilité, l'intelligence et la liberté : mais dans la sensibilité, outre le sens externe, qui connaît le monde physique, et le sens interne, qui connaît l'âme, il y a un sens divin, et ce sens qui est le sens de l'infini peut seul nous faire connaître Dieu, voir Dieu. Ce sens est supérieur à l'intelligence, car il est la pointe de l'esprit, *apex mentis*, comme dit Thomassin, son théologien préféré, et grâce à lui « on sent Dieu plus qu'on ne le comprend, on le touche plus qu'on ne le voit. » Mais pour le voir et le toucher, le moyen, c'est le sacrifice, car l'obstacle c'est l'égoïsme : aussi « sortir de soi ou y rester, là est... tout le drame de la vie morale. » — Cette vie est immortelle et Gratry en expose les preuves avec enthousiasme : « C'est un miracle de poésie que le Ve livre de la *Connaissance de l'âme* sur le lieu de l'Immortalité. » (J. Vaudon.)

3° Par là on devine déjà quelle sera la *logique* de Gratry : faisant une part trop grande à l'inspiration et au sentiment, il demande à son cœur le critérium du vrai. Pour autant, il fausse la nature de l'induction,

qui ne serait plus qu'un procédé de transcendance pour s'élever par élans, par sauts et par bonds d'une vérité à une autre vérité d'ordre supérieur et jusqu'à l'infini, pour conclure « l'infini à partir du fini qui ne le contient pas » (Élie Blanc). Conséquemment il fausse aussi la nature de la déduction, qui, privée des données de la méthode inductive, ne pourra donc consister qu'à transformer et développer une notion, sans y rien ajouter, en allant simplement du même au même. Ainsi se trouve diminuée de deux côtés, au profit du cœur et du sentiment, la part de l'esprit et de l'idée dans la connaissance intellectuelle.

4° C'est le sentiment, enfin, qui en *morale* et en *sociologie* porte le P. Gratry à saluer les libertés de 1789 et à croire à la loi du progrès indéfini : âme généreuse, il admet facilement l'existence de ce qu'il aime et réalise dans l'avenir ses rêves de bonheur et de paix universelle. Un peu plus de raison et d'histoire lui aurait appris que l'humanité a autant de penchant à descendre qu'à monter.

III. Appréciation. — C'est donc par sa théorie de la connaissance que Gratry reste sujet à la critique. Il n'a connu ni l'intellectualisme de saint Thomas, la véritable idéologie, ni, par suite, son inébranlable métaphysique de l'être. De là une philosophie *incomplète*, puisque au surplus aucun de ses ouvrages ne forme un traité systématique; *sentimentale*, car son sens divin ressemble beaucoup au sentiment instinctif de l'École écossaise ou à la théorie sentimentaliste de Jacobi; *vague*, enfin, par suite de la redondance du style, trop oratoire d'ailleurs et trop imagé pour être celui de la véritable philosophie.

Mais cette philosophie reste toujours chrétienne. La vérité y est mise en pleine lumière et la noblesse des pensées relevée par la magnificence de la forme : ce qui lui vaut, en 1867, les honneurs de l'Académie. Il est juste aussi de louer chez Gratry, avec les belles pages qu'il a consacrées dans la *Logique* au syllogisme et le magnifique éloge qu'il fait de saint Thomas, la savante réfutation qu'il nous a laissée de Hegel et de Vacherot, de Renan et de Scherer. Ajoutons que Gratry a mis en lumière une vérité de grande importance : c'est que, pour bien recevoir de Dieu les semences de vérité, la première disposition est une disposition morale. Cette thèse, Ollé-Laprune la reprendra en démontrant dans la *Certitude morale* qu'il faut aller à Dieu de toute son âme. Seulement, qu'on y prenne garde, ce dogmatisme sentimental, sorti en ligne directe du dogmatisme expérimental de Bautain, voisine d'assez près avec celui du modernisme et, chez quelques-uns, lui préparera les voies.

Gratry, *Œuvres*, Paris; Cardinal Perraud, *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1900; A. Chauvin, *Le P. Gratry*, 2e édit., Paris, 1911.

D. Barbedette.

GRAVURE. — La gravure a pour objet la reproduction à plusieurs exemplaires d'un dessin que l'on exécute à cet effet sur bois, sur pierre ou sur métal. I. Technique. II. Histoire.

I. Technique. — 1. *Gravure à la main en relief.* — Dans la gravure en relief, dite aussi en *taille d'épargne*, on creuse la planche partout où il doit y avoir des blancs, en épargnant les traits et les hachures que l'on encre au rouleau en vue du tirage sur papier. C'est le procédé employé dans la *gravure sur bois* et la *lithographie*, la première, exécutée jusqu'au xviiie siècle sur du poirier débité en feuilles parallèles aux fibres et, depuis lors, sur buis *debout*, c'est-à-dire taillé perpendiculairement; la seconde, sur une pierre calcaire, sur laquelle on dessine à l'encre ou au crayon gras et que l'on attaque ensuite à l'acide. La gravure en relief est relativement peu usitée sur métal, sauf pour les fers à dorer, estampilles, billets de banque, etc.

2. *Gravure à la main en creux.* — Généralement exécutée sur cuivre ou sur acier incisés où l'on veut des noirs, puis encrés au tampon et soigneusement essuyés pour ne laisser de matière colorante que dans les tailles, cette technique est celle du burin, de l'eau-forte, du pointillé, de la manière noire, de l'aquatinte, de la gravure en manière de crayon, de la gravure en couleur.

Le *burin* tire son nom de l'outil avec lequel il est fait, tige d'acier quadrangulaire terminée en biseau. Sur une planche de cuivre rouge, parfois de cuivre jaune ou d'acier, bien dressée et battue, on trace le dessin avec une fine aiguille emmanchée nommée pointe sèche; puis on exécute au burin les points, les tailles longues ou courtes, parallèles, croisées ou recroisées. La pointe sèche intervient à nouveau pour achever les finesses.

L'*eau-forte* s'exécute sur une planche de cuivre ou d'acier préalablement recouverte d'un vernis imperméable et inattaquable à l'acide. On y reporte généralement le calque à la poudre de sanguine, puis on dessine à la pointe sèche. Les parties ainsi dénudées seront creusées par l'eau-forte (acide nitrique) et viendront en noir à l'épreuve.

Dans le *pointillé*, c'est une juxtaposition de petits points plus ou moins rapprochés qui produit les noirs. Ces points peuvent être gravés au burin, à l'eau-forte, à la pointe sèche ou même au ciselet. La fin du xviiie siècle produisit de nombreuses planches en pointillé encrées de plusieurs couleurs avec des tampons appelés *poupées*.

La *manière noire* consiste à former d'abord à la molette un grain uniforme sur la planche de métal, puis à polir les blancs au brunissoir. On obtient ainsi des modelés parfaitement fondus.

L'*aquatinte* peut s'obtenir en travaillant au pinceau sur la plaque avec des acides de force graduée, ou bien en donnant d'abord au fond un aspect grenu, puis en vernissant les blancs et attaquant le reste à plusieurs reprises pour obtenir des modelés.

La *gravure en manière de crayon*, presque entièrement remplacée de nos jours par la lithographie, mais qui a reproduit à s'y méprendre tant de dessins de nos grands maîtres du xviiie siècle, s'exécute soit en dessinant avec des molettes variées sur la planche vernie, en *mordant* à l'acide et en complétant son action au burin ou à la pointe, soit en dessinant au pinceau avec un mélange d'huile d'olive et d'essence de térébenthine qui dissout le vernis. Sur les parties ainsi découvertes on saupoudre de la résine qu'on fait adhérer en chauffant : l'acide, alors, n'attaque le trait qu'entre les grains et l'épreuve donne l'illusion du crayon. Les graveurs anglais recouvraient la planche d'un vernis mélangé de graisse de porc et y appliquaient un calque qu'ils repassaient à la pointe d'ivoire. Le vernis écrasé sous cette pression adhérait au papier, dont le grain se trouvait ainsi reproduit par la gravure.

La *gravure en couleurs* fut d'abord obtenue en encrant en diverses couleurs une planche unique, puis en trois planches donnant le bleu, le jaune et le rouge. Dagoty, à la fin du xviiie siècle, eut l'idée d'ajouter une planche donnant les noirs. Les procédés employés ont été d'abord la manière noire, puis l'aquatinte. Notre époque se sert surtout de l'héliogravure et de la gravure sur bois.

3. *Gravure électrique.* — Le courant électrique passant à travers un bain de sels métalliques convenablement choisi détermine un dépôt très adhérent sur un objet bon conducteur de l'électricité plongé dans ce bain. C'est cette propriété qu'utilisent les procédés de gravure dite électrique, soit en recouvrant d'un enduit conducteur une planche de bois déjà gravée et en obtenant ainsi un contre-cliché métallique don-

nant en creux les reliefs du bois, soit en dessinant à l'encre isolante sur plaque de métal et en déterminant sur toutes les parties non isolées le dépôt d'une couche qui laisse le dessin en creux. La combinaison de l'action chimique et de l'action électrique est aussi très employée, pour obtenir par des dépôts métalliques et des morsures à l'acide des clichés gravés.

4. *Gravure chimique.* — Parmi les nombreux procédés chimiques citons celui qui consiste à reporter sur zinc une épreuve lithographique, puis à creuser à l'acide les parties non encrées, ce qui donne un cliché en relief. On peut même, au moyen d'un papier spécial, remplacer l'épreuve lithographique par un simple dessin à la plume.

5. *Gravure photographique.* — Le premier procédé de ce genre consistait à dessiner à la pointe sur une plaque de verre enduite d'une mixture opaque; on tirait ensuite une épreuve sur papier sensible où les traits de pointe venaient en noir. Ce procédé a été peu à peu, depuis le milieu du XIX^e^ siècle, remplacé par des applications extrêmement variées des propriétés de la lumière.

La méthode des *clichés en relief*, appelée aussi guillotage du nom de son inventeur, revient à reporter sur zinc un dessin ou une épreuve photographique, puis à creuser le métal avec un acide qui n'attaque pas l'encre employée. On n'obtient pas ainsi de demi-teintes : si l'on en désire on photographie le modèle à travers un fin réseau, ce qui décompose les valeurs en points juxtaposés; mais ce procédé reste celui des illustrations à bon marché.

Les *clichés en creux* s'obtiennent en utilisant les modifications que l'action de la lumière fait subir aux propriétés de certains corps, par exemple à leur solubilité ou à leur volume. Cette technique est celle de l'*héliogravure*, l'*héliotypie*, l'*héliographie*, l'*héliogliptie*, qui reçoivent d'année en année des perfectionnements nouveaux. De même la *phototypie*, délicate et coûteuse, mais dont l'impression directe, au moyen de l'épreuve à la gélatine bichromatée que l'on encre au rouleau, est d'une finesse parfaite. Quant à la gravure en couleur, elle s'obtient par les procédés photographiques ou chimiques comme par le travail à la main, en encrant plusieurs planches, chacune donnant un ton.

II. Historique. — L'invention de la gravure fut longtemps attribuée à l'orfèvre byzantin Finiguerra, qui aurait eu l'idée de tirer sur papier l'épreuve d'une plaque d'argent niellé qu'il venait de graver; mais on a dû reconnaître la fausseté de cette histoire, et l'on ne sait à quelle date exacte ni dans quel pays prit naissance l'art du graveur. On a encore une toile du XIV^e^ siècle, où l'histoire d'Œdipe fut reproduite au moyen d'une planche de bois gravée, mais une des plus anciennes *gravures* proprement dites est un *Saint Christophe* de 1423, dont on ignore d'ailleurs la provenance. On conserve du XV^e^ siècle d'intéressantes *xylographies* où texte et vignette sont gravés sur la même planche de bois. Elles connurent le plus grand succès : la *Vie de la Vierge*, la *Bible des pauvres*, l'*Ars Moriendi*, l'*Apocalypse*, entre autres. Sur métal, le *criblé* du commencement du XV^e^ siècle fut vite remplacé par la gravure en creux.

En *Italie*, les graveurs préfèrent généralement au bois la technique du cuivre. Ils furent au début très influencés par Botticelli. Baccio Baldini, Robetta, Pollaiuolo, Filippino Lippi, sont de cette époque. Mantegna fut un graveur puissant dont le *Christ entre saint André et saint Longin*, la *Flagellation*, le *Triomphe de César* sont d'un art original et sûr. Au siècle suivant, Marc-Antoine Raimondi, traducteur des œuvres de Raphaël, créa la gravure d'interprétation. Les trois Carrache, et surtout Augustin, furent des maîtres du burin; mais leurs nombreux disciples montrèrent plus d'habileté que d'art. Pendant ce temps la gravure sur bois en camaïeu était adoptée par Ugo da Carpi qui reproduisait *Hercule et Antée*, puis *Énée et Anchise*, de Raphaël; par Niccolo Boldrini, Dominico delle Greche, traducteurs du Titien; par Calcar, illustrateur de l'*Anatomie* de Vésale. Parmi les aquafortistes, citons le Parmesan qui fut remarquable de grâce libre et charmante; Guido Reni qui mit dans ce procédé plus de naturel et de vie que n'en montrent ses peintures; Le Guerchin, Tempesta, Salvator Rosa, le Caravage, Ribera, Luca Giordano, et au XVIII^e^ siècle Jean-Baptiste Tiépolo et son fils, dont les planches de la *Fuite en Égypte* et du *Chemin de la Croix* sont des chefs-d'œuvre; Piranesi, enfin, à l'originale fantaisie.

En *Allemagne*, après les premiers graveurs que nous ne pouvons encore désigner que d'après des particularités, le Maître des jeux de cartes, le Maître aux banderoles, le délicieux et naïf Maître E. S., vint Martin Schongauer, dont la ligne pure, la composition réfléchie et l'admirable relief font de la *Mort de la Vierge*, du *Portement de croix*, de l'*Adoration des mages* et surtout de la *Passion* autant de chefs-d'œuvre. Son influence, ainsi que celle de Mantegna, est très marquée dans l'œuvre de Dürer, plus grand encore comme graveur que comme peintre (V. Durer). Hans Lutzelbürger traduisit sur bois les œuvres de Holbein; Waechtlin, le « Maître aux bourdons croisés », passe pour avoir inventé le camaïeu à deux planches, que devaient utiliser l'âpre Baldung Grün, Cranach, et en Italie Ugo da Carpi et ses successeurs; les frères Hopfer employèrent l'eau-forte sur fer inventée par Dürer. La gravure allemande, après une magnifique période, subit malheureusement l'influence italienne et perdit sa forte originalité. La fin du XVI^e^ siècle vit des œuvres nombreuses et d'une technique facile, mais d'un art presque industrialisé.

Dans les *Pays-Bas*, les graveurs du XV^e^ siècle nous sont encore peu connus : on cite le « Maître de 1480 », le « Maître à la Navette », mais c'est seulement de 1508 que date le *Mahomet et le moine Sergius* de Lucas de Leyde, technicien admirable qui produisit des chefs-d'œuvre mais qui connut, sous l'influence de Marc-Antoine (1528), une véritable décadence. Dès le début du XVI^e^ siècle aussi s'installèrent à Anvers des familles de graveurs comme les Collaert, dont l'imagerie pieuse se répandait même à l'étranger. Henri Coek, Hans Bol, Henri Goltzius; puis, sous l'influence de Rubens, Luca Vosterman, son élève Paul Pontius, les Bolswert; enfin et surtout Van Dyck, portèrent la gravure flamande à son apogée. Mais, à la fin du XVII^e^ siècle, ce furent les aquafortistes hollandais qui brillèrent d'un incomparable éclat avec le génial Rembrandt (V. Rembrandt), Ruysdaël, Goyen, Berchem, Potter, Van de Velde, Van Ostade, Zeeman, etc.

En *France*, l'influence de Martin Schongauer et de Dürer domine le XV^e^ siècle. La gravure sur bois cherche à imiter l'aspect des xylographies ou bien, en coloriant les épreuves, celui des miniatures. A défaut des graveurs, plusieurs éditeurs restent célèbres, et parmi eux Simon Vostre. De belles planches demeurent cependant, comme le *Songe de Polyphile*, souvent attribué à Jean Cousin ou à Jean Goujon. Des écoles prospères se forment à Paris et à Lyon, et se développent encore au XVI^e^ siècle, avec, pour la première, l'élégant Geoffroy Tory très italianisant et, pour la seconde, Jean de Gourmont et Claude Corneille dans la petite illustration, Bernard Salomon qui traduit Holbein. Le succès du Primatice et de l'école de Fontainebleau, en s'étendant, fit triompher à peu près partout l'italianisme. C'est au XVI^e^ siècle qu'apparaît en France la gravure sur cuivre; le XVII^e^ siècle devait la voir adopter presque entièrement par une pléiade

d'artistes tels que J. Callot (v. Callot), Abraham Bosse, Israël Silvestre, uniquement graveurs; Eustache Le Sueur (v. Le Sueur), Simon Vouet, Le Brun (v. Le Brun), Sébastien Bourdon, surtout Claude Lorrain, peintres et aquafortistes; Nanteuil, Antoine Masson, Gérard Audran, Nicolas Cochin le père, Sébastien Leclerc, Chauveau, les Bérain, Jean Lepautre, qui reproduisent au burin les tableaux des grands peintres ou fournissent de modèles les décorateurs. L'habileté, la joliesse, l'esprit marquent les productions du XVIIIe siècle, où Pierre Drevet interprète Rigaud; où Laurent Cars, Nicolas de Larmessin, Lebas, Lépicié, Aveline, Duflos reproduisent nos peintures de *Fêtes galantes*, Levasseur et Flipart les tableaux de Greuze; où Moreau, Cochin, Saint-Aubin animent d'une grâce délicieuse leurs vignettes originales, illustrations et portraits. Cependant le succès même de l'eau-forte lui est fatal, et l'on recherche les procédés nouveaux. J. C. François invente la manière du crayon que perfectionne Demarteau; Bonnet imite le pastel; A. de Saint-Aubin et Leprince trouvent l'aquatinte, Le Blond et Dagoty la gravure en couleurs que reprennent Debucourt, Descourtis et de nombreux émules.

La modification profonde du goût à la fin du siècle faisait abandonner ces procédés, sauf en Angleterre, où le hollandais Gérard Valk et quelques compatriotes avaient mis en honneur la manière noire. Hogarth, cependant, fut buriniste et aquafortiste.

A côté de l'espagnol Goya, les graveurs français et anglais de la période révolutionnaire et du début du XIXe siècle semblent bien froids; il faut pourtant mentionner W. Blake le poète, Copéa et Roger traducteurs de Prudhon, Gaillard, auteur de beaux portaits au burin, les aquafortistes Veyrassat, E. Hedouin, L. Flameng auxquels se joignent plus tard, dans une véritable renaissance, les noms de Chasseriau, Théodore Rousseau, Corot, Bracquemond, Daubigny, Millet, Benjamin Constant, Ribot, Manet, et plus près de nous Alphonse Legros, Dauchy, Albert Besnard, G. Bruyer. La lithographie a tenté bien des artistes par sa liberté de facture : Guérin, Girodet, Ingres, Géricault, Goya, Delacroix, Devéria, Prudhon, Ary Scheffer, H. Vernet, Raffet, Decamps, surtout Daumier et Gavarni, puis Fantin-Latour, Carrière, Odilon Redon, Maurice Denis, etc. Le bois retrouve sa faveur avec Jacques Beltrand, les différents procédés en couleur avec les affiches de Jules Chéret, avec Manet, Jean Veber, Steinlen, Toulouse Lautrec, Raffaelli, Henri Guérard, Maurice Denis encore avec Jacques Beltrand, Félicien Rops.

A. Marty, *L'impression et les procédés de la gravure au XXe siècle*, Paris, 1906; Fraipont, *Les procédés de reproduction en creux et en lithographie*, Paris, 1902; Bouchot, *Les livres à vignettes du XVe au XIXe siècle*, Paris, 1891; E. Bayard, *La caricature et les caricaturistes*, Paris, 1901; Bouchot, *Le cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1 895; Rosenthal, *La gravure*, Paris, 1909.

Carletta Dubac.

GRÉARD Octave (1828-1904), né à Vire (Calvados), mort à Paris. Les fonctions qu'il exerça dans la haute administration de l'instruction publique lui permirent de jouer un grand rôle dans l'organisation des trois degrés de l'enseignement. Il fut membre de l'Académie des Sciences morales et politiques et aussi de l'Académie française. Outre sa traduction des *Lettres d'Héloïse à Abélard* (1870) et ses travaux sur Plutarque, Mme de Maintenon, Edmond Scherer, Prévost-Paradol, etc., il a publié sur les questions scolaires des mémoires et ouvrages qu'on lit encore : *L'enseignement secondaire des jeunes filles* (1882); *L'esprit de discipline dans l'éducation* (1883); *La question des programmes dans l'enseignement secondaire* (1884); *Le baccalauréat et l'enseignement secondaire* (1886); *Éducation et instruction* (1887). C'est, d'ordinaire, un sage esprit; mais les éducateurs chrétiens ne l'utiliseront pas sans, parfois, le redresser ou le compléter. Dans l'Université, on l'appelle volontiers « le Rollin du XIXe siècle ».

J. Bricout.

1. GRÈCE. — I. Grèce ancienne. II. Grèce moderne.

I. Grèce ancienne. — L'histoire de la Grèce ancienne se confond avec celle de la civilisation européenne. Les lettres, les sciences et les arts lui doivent les plus prodigieux créateurs qui dominent toutes les générations à travers les siècles. Le grand mouvement civilisateur venu d'Asie Mineure et des îles de la mer Égée trouva en Grèce son extraordinaire épanouissement. Les noms réunis d'Homère, Hérodote, Thucydide, Hippocrate, Périclès, Phidias, Eschyle, Sophocle, Euripide, Pythagore, Lycurgue, Solon, Socrate, Platon, Aristote, Démosthène, forment le plus admirable tableau d'honneur qu'aucune race ait jamais pu offrir à la vénération universelle.

Néanmoins sa principale gloire, au point de vue chrétien, est d'avoir été évangélisée par saint Paul au cours de sa seconde et de sa troisième mission. Le grand apôtre débarqua à Neapolis (aujourd'hui Cavalla), gagna Philippes, Thessalonique, Bérée, Athènes, où son célèbre discours à l'aréopage convertit Denys qui devint le premier évêque de cette ville (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, IV), enfin Corinthe. Ses lettres fameuses aux fidèles de Thessalonique et à ceux de Corinthe donnèrent à ces deux villes plus de notoriété que les plus éclatantes victoires.

La Grèce chrétienne faisait partie de l'Illyricum oriental et, à ce titre, dépendait du patriarcat de Rome. Elle fut rattachée à l'Église de Constantinople, d'abord en 421 par une loi de Théodose II, ce qui souleva les justes protestations de Rome, puis définitivement par l'empereur Léon l'Isaurien (733). Cela explique que ces provinces ecclésiastiques furent entraînées dans le schisme de Photius (858), consommé sous Michel Cérulaire (1059).

Croisades. Dans le plan d'Urbain II, les croisades étaient dirigées contre les Musulmans et nullement contre les Grecs. Le grand pape y voyait même un moyen de rapprocher les deux branches de la chrétienté contre l'ennemi commun. Les croisés durent faire le serment de remettre entre les mains d'Alexis Comnène les villes conquises lors de l'expédition. La promesse ne fut pas tenue : Boëmond, fils cadet de Robert Guiscard, garda Antioche. Bien plus, pour n'avoir pas de difficultés avec les Grecs, les chefs des croisés proposèrent au pape de s'emparer de Byzance. Le pape s'y refusa.

Ce projet ne se réalisa que lors de la quatrième croisade (1204), et malgré la défense formelle du pape. Les Francs et les Vénitiens occupèrent la Grèce continentale et les îles de l'Archipel, ils s'y taillèrent des duchés. A leur tour les rois d'Aragon furent maîtres d'Athènes de 1311 à 1394, qui passa ensuite à des ducs florentins (1394-1458). Des archevêques et des évêques latins s'établirent dans nombre de villes, pendant que les métropolites et les évêques orthodoxes restaient soumis à la juridiction de Constantinople.

La situation fut modifiée en 1571 par la conquête turque qui vint mettre fin, au moins sur le continent, à l'occupation vénitienne et délivrer les orthodoxes d'un joug abhorré. Le progrès des armes ottomanes marqua donc le progrès du patriarcat œcuménique qui s'était prudemment rallié à l'envahisseur.

II. Grèce moderne. — La libération vint enfin au début du XIXe siècle. La guerre de l'Indépendance, qui éclata en 1821, semblait, par la médiocrité des

moyens dont disposaient les Grecs révoltés, vouée à l'insuccès. Pendant sept années, les Grecs encouragés plus moralement encore que matériellement par le concours que leur apportaient les philhellènes venus de tous les pays d'Europe à leur secours, luttèrent contre les forces supérieures du sultan.

En 1827, les escadres française, anglaise et russe, réunies dans le baie de Navarin, coulaient la presque totalité de la flotte turque et obligeaient le sultan à rendre au peuple grec sa liberté. La conférence de Londres (mars 1829) créa un royaume indépendant avec 650 000 habitants. On mit à sa tête le prince Othon, fils du roi de Bavière. Son administration ne fut pas heureuse. Les soldats protestèrent contre l'uniforme allemand qu'on voulait leur imposer. Une révolution força Othon à renvoyer ses ministres bavarois et à convoquer une assemblée nationale qui fit une constitution (1844). Une seconde révolution (1862) le contraignit à abdiquer. Il fut remplacé par un prince danois, Georges Ier, dont la dynastie régna jusqu'à l'établissement tout récent de la république.

L'Angleterre qui, depuis 1815, détenait les îles Ioniennes grecques, Corfou, Leucade, Céphalonie, Ithaque, Zante, en fit retour à la Grèce en 1863. L'année suivante, une nouvelle constitution établit le régime parlementaire avec assemblée unique élue au suffrage universel. Le conseil d'État émet son avis sur les projets de loi et les décrets.

Le Congrès de Berlin (1878) donna satisfaction à l'opinion nationale par l'adjonction de la Thessalie et d'un morceau de l'Épire. En 1897, une guerre malheureuse, déchaînée à propos de l'insurrection crétoise, obligea la Grèce à payer une indemnité de guerre à la Turquie, mais par contre les puissances contraignirent la Turquie à retirer ses troupes de la grande île chrétienne (200 000 chrétiens contre 50 000 musulmans) et à accepter comme gouverneur de la Crète un fils du roi de Grèce. L'un de ceux qui avaient le plus travaillé à l'union de la Crète à la mère patrie était un jeune avocat crétois, Vénizélos. Parvenu au pouvoir, celui-ci fit appel à une mission militaire française et à une mission navale anglaise pour réorganiser l'armée et la marine, ce qui permit au pays de participer d'une manière glorieuse à la guerre turco-balkanique de 1912-1913, puis de répondre victorieusement à la perfide trahison bulgare de juin 1913, et de récupérer une partie importante de la Macédoine avec Salonique et la région de Cavalla, la majeure partie de l'Épire avec Janina et les grandes îles de Chio et de Mytilène.

Pendant la grande guerre, la Grèce, tiraillée entre les deux influences contraires de son souverain et de son premier ministre, joua un rôle équivoque. Profitant ensuite de la défaite de la Turquie, elle fut tout près de réaliser ses aspirations nationales avec la conquête de Constantinople et de l'Asie Mineure, mais elle avait trop présumé de ses forces et ne sut même pas garder ce que le traité de paix lui avait accordé.

Religion grecque. — La religion grecque est celle de l'État, les autres sont tolérées. Depuis 1821, les Hellènes révoltés contre le sultan ne pouvaient dépendre d'un patriarche qui s'avouait son très humble sujet. Dans les assemblées nationales d'Épidaure (1822) et de Trézène (1827), leurs représentants proclamèrent officiellement l'indépendance du pays, aussi bien au point de vue religieux qu'au point de vue politique. En 1832, le désordre régnait partout dans l'administration ecclésiastique. Sur 36 évêques, il n'en restait plus que 12 vivants. Comme on ne voulait pas recourir à Constantinople pour remédier à cet état de choses, on s'adressa aux 52 prélats orthodoxes qui vivaient alors en Grèce, et qui étaient presque tous des fugitifs venus de Turquie. Ceux-ci arrêtèrent la loi organique du 23 juillet 1833, qui établissait l'Église hellénique sur le même pied que l'Église russe et créait un synode permanent pour la diriger. Quatre mois plus tard, une seconde loi fixait les circonscriptions ecclésiastiques du nouveau royaume et réduisait le nombre des diocèses de 47 à 40. Au moment de la proclamation de l'autonomie le patriarche de Constantinople n'avait pas même été consulté. Après de longues négociations, il finit par accepter conditionnellement le fait accompli (*Tomos sunodikos* de juin 1850). A mesure que le royaume fit de nouvelles annexions, le Phanar dut se résigner à des amputations équivalentes : 7 diocèses en 1864, 9 en 1882, puis les 8 diocèses de la Crète.

La constitution religieuse du royaume fut réglée par la loi de juin 1852, l'Église de Grèce est gouvernée par le Saint-Synode, siégeant à Athènes et composé de 5 membres présidés par le métropolitain d'Athènes Ses décisions sont soumises au contrôle du gouvernement. Les évêques reçoivent de 4 à 6 mille drachmes; le clergé inférieur n'est pas salarié par l'État, il perçoit certaines redevances sur les récoltes et surtout il vit de l'autel. Les prêtres grecs ne sont pas astreints au célibat; ils doivent contracter mariage avant de recevoir le diaconat. Les moines sont nombreux, bien que le gouvernement ait fermé beaucoup de couvents.

Catholiques. — Ils sont environ 50 000 sur 2 millions et demi d'habitants. Le roi Othon avait mis à la disposition de ses sujets catholiques d'Athènes une mosquée turque; depuis, les catholiques ont construit une belle cathédrale Saint-Denis, près de laquelle sont l'archevêché, le collège léonin et le grand séminaire.

La délégation apostolique d'Athènes a été érigée le 6 mai 1834 par Grégoire XVI. Elle est actuellement confiée au savant archevêque d'Athènes, Mgr Petit. En 1875, Pie IX, voulant rétablir ce siège illustre, avait envoyé l'évêque de Tynos, Mgr Marengo. Le nouvel archevêque eut longtemps à lutter contre les préventions des grecs orthodoxes que le rétablissement de la hiérarchie romaine dans la capitale de l'hellénisme avait alarmés. Mais à force de diplomatie et de charité patiente, il réussit à gagner le respect et la sympathie de tous; comme délégué apostolique en Grèce, il sut établir et maintenir les meilleurs rapports entre le gouvernement hellénique et le Saint-Siège.

Parmi les catholiques, beaucoup sont d'origine et de langues étrangères, Italiens, Maltais, Levantins. Tous les catholiques sont de rite latin. Par une étrange anomalie, le rite grec catholique n'est pas représenté en Grèce.

Le pape Léon XIII, qui a tant travaillé pour ramener à l'unité les grecs schismatiques, avait fondé à Athènes le collège léonin : dans sa pensée, ce devait être le petit séminaire où se recruterait le clergé de langue grecque; on y a annexé un gymnase grec fréquenté par de nombreux élèves orthodoxes ou latins et confié à des Frères maristes venus de France.

Les Pères oblats de Saint-François de Sales ont établi au Pirée en 1895 l'école Saint-Paul, reconnue par le gouvernement grec, qui réunit 250 élèves. Les religieuses de Saint-Joseph de l'Apparition ont des écoles de jeunes filles à Athènes, au Pirée, à Volo, à Syra. Les sœurs italiennes d'Ivrée ont une école à Patras.

Il y a 3 archevêchés : Athènes, rétabli en 1875, comprenant toute l'Attique, 14 paroisses, 20 000 catholiques; — Corfou, avec 7 paroisses et 6 000 catholiques, et pour suffragants Zante et Céphalonie; — Naxos, dans l'Archipel, avec 350 catholiques et 4 suffragants : Chio (en Asie) avec 4 000 catholiques, Santorin avec 600 catholiques, Tynos avec 4 200 catholiques, Syra avec 11 000 catholiques.

En Crète, on compte 400 catholiques sous la direction de capucins italiens, 5 églises, 3 écoles de filles tenues par les sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 1 école de garçons ouverte à la Canée en 1910 par les Frères de la doctrine chrétienne. L'évêque de Candie est suffragant de Smyrne.

René Hedde.

2. GRÈCE ET CIVILISATION. — Il est de mode, dans certains manuels scolaires notamment, de dire que toutes les grandes idées qui sont le fond de notre civilisation se sont formées en Grèce, et aussi qu'à Athènes, pour la première fois, on vit fonctionner un régime démocratique. A ces affirmations M. Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, Paris, 1911, t. I, p. 81-84, répond : « Faire de la Grèce seule l'éducatrice de l'humanité, c'est oublier le rôle qu'a joué l'Orient et en particulier Israël dans cette grande œuvre de l'élaboration des sociétés modernes. Même en faisant abstraction du christianisme qui est venu de l'Orient, on peut dire que les peuples de l'Asie ont influé sur nous autant que la Grèce. C'est Renan lui-même qui l'a proclamé, malgré cet enthousiasme pour l'hellénisme que nous témoigne sa *Prière sur l'Acropole.* » N'est-ce pas de la Bible et de la civilisation hébraïque que sont sorties nos grandes idées de l'unité de la Divinité et de la race humaine, de la Providence, de l'universalité de la religion? D'autre part, peut-on nier que les républiques grecques, établies sur l'esclavage, étaient en réalité d'étroites aristocraties, moins démocratiques que le peuple juif? Il faut conclure avec M. Guiraud : « Loin de nous cependant l'intention de méconnaître tout ce que nous devons à la Grèce et à Rome : la Grèce, par ses arts, sa littérature et sa philosophie; Rome, par ses lois et ses jurisconsultes, ont marqué profondément leur empreinte sur nos idées, nos mœurs et nos institutions. Mais est-ce une raison pour diminuer le rôle du christianisme et de l'Orient et oublier que la Bible est le livre de l'humanité? »

J. Bricout.

GRÉCO (Le), de son vrai nom Domenico Théotocopuli, fut le véritable fondateur de la peinture espagnole. Né entre 1545 et 1550 dans l'île de Crète, il vint de bonne heure à Venise où il fut élève du Titien. Séduit par les qualités brillantes des Vénitiens, il les étudia avidement et les imita. On retrouve en ses œuvres de cette époque la chaleur de coloris et le sens pittoresque de Jacopo Bassano, la technique et la puissance du Tintoret avec ses empâtements, la science des pompeuses architectures de Paul Véronèse. Une *Cène*, restée dans une collection particulière, est tout harmonieuse dans ses tons dorés.

Quand Théotocopuli quitta Venise pour Rome, le croate Giulio Clovio lui apprit la miniature et le recommanda au cardinal Farnèse qui le logea en son palais (1570). Son style était encore tout vénitien : les musées de Parme, de Naples, de Madrid, de Londres en possèdent quelques belles toiles.

Un *Christ chassant les marchands du Temple*, de la collection du comte de Yarborough, présente cette particularité de quatre personnages coupés en buste par le cadre et tournant le dos à la scène principale, dans lesquels on reconnaît le Titien, Michel-Ange, Raphaël et Giulio Clovio. L'*Aveugle-né* du musée de Naples, à peu près contemporain, passe pour contenir, au fond et à gauche, le portrait du peintre lui-même. Un *jeune homme soufflant sur un tison*, également conservé à Naples, fait comme les précédents, quoique avec une moindre importance, apprécier le talent de l'artiste alors épris de trouvailles pittoresques, de lumière et de couleur.

C'est par la commande de la décoration de Santo Domingo el Antiguo que Tolède arracha le jeune homme à l'Italie. Le contrat par lequel il devait dessiner lui-même jusqu'aux encadrements de ses œuvres fut signé en 1577. Une partie seulement de l'ensemble est restée en place dans l'église : l'*Adoration des bergers* et la *Résurrection* qui surmontent les autels latéraux, et deux grandes figures de saints. Deux autres figures semblables à celles-ci et l'*Assomption* du maître-autel ont été dispersées. Dans ces œuvres comme dans le *Christ dépouillé de ses vêtements*, peint au même moment pour la cathédrale de Tolède, apparaît une puissance nouvelle. Le Gréco transposait en quelque sorte sa technique pour lui faire exprimer l'exaltation et l'ascétisme de l'âme espagnole du temps de Philippe II : et c'est dans cette voie qu'il devait être grand. Il renonçait aux architectures compliquées, aux grasses nudités, aux glacis roussâtres, aux paillettes ardentes diaprant des tons chauds sous des lumières dorées; sa palette refroidie mêlait des blancs et des noirs purs et multipliait les visages livides, les atmosphères blafardes. La noble sveltesse de ses figures s'accentuait jusqu'à un allongement démesuré, devant lequel les uns parlent de folie, les autres d'un trouble visuel caractérisé. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le Gréco fut dans sa violence un artiste génial et sincère. Il était à la fois sculpteur, architecte, écrivain, passionné de musique; mais nous connaissons surtout en lui le très grand peintre de l'Espagne chevaleresque et catholique.

De 1580 à 1584, il peignit le *Martyre de saint Maurice et de ses compagnons*, pour Philippe II, à San Lorenzo de l'Escurial; puis l'*Enterrement du comte d'Orgaz*, la toile célèbre de Santo Tomé. On connaît environ 150 œuvres de lui, parmi lesquelles les portraits de nobles castillans et de nombreux sujets religieux que les musées, les collections particulières, les couvents et les églises se partagent. Le fameux *Songe de Philippe II* est au monastère de l'Escurial; la *Résurrection*, la *Pentecôte*, la *Sainte Trinité*, au musée du Prado. Le Louvre a possédé dans la collection du roi Louis-Philippe huit toiles du Gréco; mais elles furent vendues en 1853. La tragique *Crucifixion* et le portrait du *Saint roi* sont d'acquisition relativement récente.

Domenico Théotocopuli, devenu pauvre et malade, mourut en 1614, deux ans avant Cervantès, dont il avait été l'ami.

Maurice Barrès, *Gréco ou le secret de Tolède;* E. Bertraux, *Notes sur le Gréco*, dans la *Revue de l'Art ancien et moderne*, n. 171, 189, 190; P. Lafond, *Le Gréco*, Paris, 1912.

Carletta Dubac.

GRECQUE (Religion). — I. Généralités. II. La religion primitive. III. La religion archaïque. IV. Époque classique. V. Période hellénistique. Conclusion.

I. Généralités. — 1° *Les origines, les races.* — Faute de recherches archéologiques, nous ne connaissons encore à peu près rien des premières populations de la Grèce, paléolithiques et néolithiques. Cependant, grâce aux vestiges relevés jusqu'ici, nous sommes certains qu'elles ont passé par les étapes habituelles : âge de pierre, âge de bronze, suivis de l'âge du fer. Les plus anciens occupants étaient déjà de race aryenne. Comme les Cyclopes de la légende, ils vivaient dans des abris sous roche et possédaient des temples-cavernes. Ensuite seraient venus les Pélasges agriculteurs, les Lélèges et les Cariens surtout navigateurs, tous également indo-européens, et avec eux se seraient introduits l'usage du métal et la vie de cité. Une nouvelle vague venue du Nord et toujours de même origine serait celle des Achéens. Enfin, vers l'an 1200 avant Jésus-Christ et sans doute à plusieurs reprises, se produisit un nouvel apport grâce à l'invasion dorienne, qui amenait avec elle l'usage du fer. Sous cette poussée beaucoup d'Achéens durent refluer vers l'Orient tout en gardant l'espoir du retour. De là sortirent les

légendes troyennes et le cycle des « retours » dont le chef-d'œuvre est l'*Odyssée*. Un grand royaume achéen existait en Asie Mineure aux XIVe-XIIIe siècles, jouissant d'une civilisation occidentale, mais en contact avec la Mésopotamie. (Voir aux mots PRÉHISTORIQUE et PROTOHISTORIQUE.)

La Grèce actuelle ne correspond qu'à une très petite partie de l'aire hellénique ancienne. Celle-ci s'est étendue à toute la Grèce propre, y compris l'Épire et la Thessalie, à l'Archipel ainsi qu'aux grandes îles de Crète et de Chypre, à la côte ouest d'Asie, à la Sicile et à la partie méridionale de l'Italie connue sous le nom de Grande Grèce. Plus tard l'influence de l'hellénisme se répandit même dans tout le bassin méditerranéen.

2° *Grandes divisions historiques.* — Dans l'histoire de la Grèce, on distingue quatre grandes périodes : 1° la période préhistorique, impossible à délimiter, et la période protohistorique (du XIIe au IXe siècle avant Jésus-Christ) : c'est celle où s'élaborèrent les croyances et la mythologie ; 2° la période archaïque, VIIIe-VIe siècles, dite aussi moyen âge hellénique, au cours de laquelle s'affirma la scission des Grecs en deux grandes races : Doriens et Ioniens, et où l'aristocratie hérita graduellement du pouvoir de la royauté; 3° la période classique, Ve-IVe siècles, où le génie grec donna toute sa mesure et où se dessinèrent le triomphe de la démocratie en même temps que les débuts de l'effacement politique; 4° la période hellénistique et romaine, où la culture grecque continua de s'imposer, mais sous la domination d'Alexandre et de Rome (338-146 avant Jésus-Christ).

3° *Sources.* — Les sources qui nous permettent d'étudier la religion grecque sont à la fois très nombreuses et très insuffisantes. De la littérature liturgique rien n'a subsisté, sauf peut-être des épithètes que l'on retrouve dans Homère et les Généalogies d'Hésiode. Des anciens logographes et des auteurs du IVe siècle qui traitaient spécialement de la religion, des sacrifices, de la divination et des mystères, nous ne possédons plus que quelques fragments recueillis dans C. Muller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, Paris, Didot, 5 vol., 1841-1870. Chez les historiens profanes, nous ne trouvons de détails, et encore moins nombreux que nous ne le désirerions, que sur la religion récente. A l'époque alexandrine, les mythographes abondèrent; le principal fut Apollodore. Ce qui nous en reste a été recueilli par Westermann, Μυθογράφοι, Teubner, 1843. A l'époque romaine, Strabon, Pausanias, Plutarque, puis les Pères grecs, nous ont gardé nombre de renseignements précieux. Mais pour les temps anciens et sur beaucoup de points négligés par la littérature, c'est aux monuments qu'il faut s'adresser : monnaies, inscriptions recueillies dans le *Corpus inscr. gr.*, vases peints, contenu des tombes, pierres gravées, idoles, sculptures, fondations exhumées dans les fouilles, etc. Ces fouilles fréquemment ont réhabilité de vieilles traditions auparavant suspectées : on a retrouvé la maison de Minos. « L'œuvre de Dédale et le Labyrinthe, ainsi que le dit Maspéro, et tout ce que la critique trop désabusée du XIXe siècle avait proclamé faux, [Evans] en a prouvé l'authenticité. » Les plus célèbres de ces fouilles furent celles entreprises par Schliemann et poursuivies sous la direction de Dœrpfeld sur l'emplacement de Troie, où elles ont révélé toute une série d'anciennes civilisations oubliées, et celles de l'anglais A. Evans en Crète, qui mirent au jour des vestiges remontant à plus de 3 000 ans avant Jésus-Christ.

II. LA RELIGION PRIMITIVE. — Hérodote déclare expressément qu'au temps des Pélasges les dieux n'avaient pas de nom; on ne les désignait que par des épithètes indiquant l'une ou l'autre de leurs activités. Quel fut l'apport spécial des Achéens, quel fut celui des Doriens? Dans quelle mesure la religion des autochtones fut-elle influencée par la civilisation égéenne? Comment se fit la fusion entre tous ces divers éléments? Tout cela nous l'ignorons encore. Ce qui est certain, c'est que Pélasges, Achéens et Doriens conservèrent l'essentiel des croyances indo-européennes, avec leur notion très nette d'un dieu céleste suprême, leur aristocratie de dieux secondaires et une infinité de divinités inférieures correspondant aux forces naturelles, leur croyance aux esprits et leur culte des morts.

Dans cette époque primitive, M. Dufourcq distingue ingénieusement trois phases, certainement très logiques quoique encore hypothétiques. Dufourcq, *L'Avenir du christianisme*, t. I, 7e édit., Paris, 1924, p. 200. Durant la première, la tradition indo-européenne des Achéens ne subit pas encore l'influence égéenne. Elle semble s'être définie d'abord à Dodone et en Thessalie, en face de leurs voisins inconnus. Les Achéens y adoraient un dieu suprême résidant au ciel lumineux, Zeus. Distinguaient-ils de lui son vêtement, Ouranos, et sa voix, l'Orage? On hésite à le dire. Mais il est assuré que ce dieu était aussi celui du droit et de la justice, et qu'il avait autour de lui une double cour de dieux secondaires : le Soleil, l'Aurore, le Feu, la Lune, ou la Terre, et de génies dont la figure première nous est inconnue.

Une seconde phase (à partir de 2000?) marquerait le contact — conflits et combinaisons — de la religion achéenne et de la religion pélasgique avec les religions égéennes, hettéennes, égyptiennes, sémitiques. Sous Démêter semble bien se cacher Isis, et Gilgamès sous Héraclès. En même temps que l'ordre social se renouvelle en s'appuyant sur le droit patriarcal, sur la *génê* et sur la cité, les cultes tendent à se renouveler également par la suppression des sacrifices humains, des prostitutions sacrées et de la zoolâtrie; les mythes s'élaborent au sein des confréries d'aèdes en s'efforçant de conformer à la raison les usages et les croyances qui la choquaient.

La défaite de la religion égéenne et le triomphe de la mythologie caractériseraient la troisième phase, au cours de laquelle « la mythologie victorieuse s'apaise; elle se transforme en poèmes, qui falsifient aimablement les cultes vaincus, et qui en retiennent, par bonheur, beaucoup de reflets encore. Les démons, génies, tendent à s'évanouir devant les grands dieux vainqueurs. Mais jamais les prêtres des *poleis* ne réussissent à égaler l'influence religieuse des prêtres des *génê*. »

Nombreuses sont les traditions de l'époque primitive qui persistent malgré tout à l'époque classique. C'est à démêler les éléments primitifs des mythes et à en suivre les transformations que tendent la plupart des recherches actuelles. On se rend bien compte maintenant que la religion des Grecs anciens se rapprochait beaucoup plus de celles des sauvages que de l'idée que nous en donnent les manuels classiques. La mythologie sans doute témoigne très nettement de la divinisation du soleil, du feu, de l'orage, des eaux, du vent, etc. Mais il est bien certain qu'il exista en outre un culte des animaux, des sources, des arbres, des montagnes, des armes, des pierres et des rochers. Le taureau, souvent symbolisé par les cornes, et lié plus tard au culte de Zeus, la chèvre, le mouton, le cheval, le porc, le lion, le serpent qui habite le sein sacré de la Grande-Mère, la Terre, la colombe (d'Aphrodite), l'aigle (de Zeus), la chouette (d'Athèna), le dauphin, les poissons, etc., peut-être la fourmi, la souris et l'ours, furent honorés d'un culte dans des régions très diverses. A quel titre exactement le furent-ils? Était-ce du totémisme? (Voir NON-CIVILISÉS.) Les légendes d'Orphée et de Dionysos-Zagreus, dévorés rituellement, l'un par des femmes, l'autre par des hommes,

puis ressuscités, représentent-elles, comme on l'a dit, des survivances d'anciens totems féminins et masculins? Les légendes relatives à Actéon et à Hippolyte viennent-elles de rites sacrificiels dans lesquels on mettait en pièces un cerf, un cheval, au cours d'un repas rituel? Rien ne le prouve.

Le culte des arbres s'est survécu, entre autres, dans l'olivier d'Athèna, les lauriers de Tempé, le noyer d'Artémis à Carye, les chênes de Dodone, les myrtes de Trézène, dans les Dryades, les Hamadryades et Mélies, nymphes habitant les chênes, les cyprès et les frênes sacrés.

Chaque contrée avait ses sources et son fleuve, ou du moins son ruisseau, sacrés. Les Muses étaient originairement des nymphes des sources; le Céphise, le Scamandre, le Pénée, le Méandre, ont été adorés; l'Inachus, l'Eurotas, l'Asopus ont toute une mythologie. Aux lacs, aux étangs, à la mer irritée, on offrait des victimes humaines. De même pour les montagnes : l'Olympe, l'Ida, le Rhodope, le Sipyle, le Taurus, l'Atlas, etc., furent honorés comme des divinités. Le culte des pierres était très développé. On les frottait d'huile et « on leur rendait, dit Pausanias, le même culte que l'on a rendu depuis aux statues des dieux. » Ce sont des pierres-bornes tétragonales, les *hermaia*, surmontées d'une tête humaine, qui devinrent les fameux Hermès. Il exista de nombreuses colonnes et piliers sacrés et l'on ne manqua pas d'honorer d'un culte les monuments mégalithiques dressés par les populations disparues. D'autres témoins rappellent une civilisation inférieure : interdictions rituelles (tabous) frappant d'impureté des personnes ou des choses, certains usages funéraires (celui, par exemple, qu'exprime le mot μασχαλιζειν), les survivances non douteuses de sacrifices humains, les danses liturgiques, les lustrations, les libations, maints détails des récits mythologiques enfin, qui ont leurs analogues chez les sauvages actuels.

Cependant dès cette époque primitive l'anthropomorphisme s'était déjà manifesté : il a précédé les Hellènes au pays grec. Une célèbre bague en or de Mycènes, une peinture d'une maison mycénienne où un personnage armé du double bouclier en forme de 8 est adoré par deux femmes, en sont la preuve.

A ces éléments divers il faut naturellement joindre encore le culte des Ancêtres et celui du foyer, d'origine indo-européenne, et les importations asiatiques, phéniciennes et égyptiennes. Dès l'origine la Grèce posséda donc une religion très vivante et très ardente, suffisant à remplir l'imagination populaire, à déterminer une bonne part des activités humaines, à dominer à la fois les institutions politiques et la vie domestique. Les jeux rustiques où l'on se déguisait en bêtes, les orgies des cultes dissolus, les pratiques anthropophagiques qui se perpétuèrent parfois jusqu'à l'époque impériale témoignent du caractère de cette religion primitive.

III. La religion archaique. — La longue période d'élaboration qui vient de s'écouler semble avoir abouti à un triple résultat : le culte de beaucoup d'anciennes divinités a petit à petit décliné, tandis que quelques autres prenaient la prépondérance, se localisaient, absorbaient des dieux moins favorisés et se les assimilaient; les êtres divins revêtiraient de plus en plus complètement la forme humaine, grands dieux vainqueurs aussi bien que dieux secondaires réduits au rôle de demi-dieux et de héros; l'idée d'être suprême se transforma de plus en plus nettement en celle d'un Destin inexorable, supérieur aux hommes et aux dieux.

Dieux composites, anthropomorphisme universel, puissance absolue du destin, ces résultats sont définitivement acquis quand paraît Homère.

1° *Cycle ionien : Religion d'Homère.* — Fut-ce un effet de la vie d'aventures et de combats à laquelle se trouvèrent jetés, par suite de l'invasion dorienne, les Achéens repoussés vers l'Asie et soumis ainsi à ce déracinement, à ces aventures, à cette vie des camps, à ces étapes brusquées qui n'ont jamais rien valu au sentiment religieux? Toujours est-il que le sens religieux se montre à nous très affaibli dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Sans doute derrière tous les événements les hommes que décrit Homère voient toujours quelque divinité bienfaisante ou défavorable. Mais ces divinités ne sont ni aimées ni très estimées. « O Zeus, le plus menteur des dieux! » ne craint-on pas de dire. On ose même les combattre ouvertement. C'est qu'Homère n'a aucune idée d'un dieu unique, immatériel, créateur et père des hommes. Les problèmes qui roulent autour de ces idées, il ne les aperçoit même pas. A part le nom, ses dieux n'ont plus grand'chose de divin : ce sont des hommes plus beaux, plus forts, plus passionnés, capables de jouir plus ardemment de la vie et d'en jouir indéfiniment, grâce à leur sang mystérieux, l'*ichôr*, grâce au nectar et à l'ambroisie dont ils se nourrissent. Le plus grand d'entre eux n'a qu'une puissance relative : il est soumis à la *Moïra* et s'incline devant les menaces du Soleil. Comme les hommes, ils ont leurs querelles souvent ridicules, leurs vengeances, leurs passions basses, leurs trahisons, leurs lâchetés; comme les hommes, ils peuvent être trompés, blessés, vaincus. L'imagination joue d'eux comme de héros de roman.

L'organisation du peuple des dieux est calquée sur celle des peuples de la terre. A la tête un monarque souverain : c'est Zeus, qui a détrôné son père Kronos; il partage l'empire du monde avec deux autres Kronides dont il reste cependant le suzerain : Poseidôn, maître des mers, Hadès, souverain des enfers. Zeus a son épouse-reine, Hèra. Les princes et princesses ses enfants sont déjà nombreux. Athèna, sa fille préférée, apparaît dans l'*Iliade*, comme la déesse guerrière; dans l'*Odyssée*, elle est surtout la sage conseillère. Les fils de Zeus sont Arès, dieu de la guerre, Hêphèstos, le forgeron boiteux, personnification indo-européenne de l'éclair, Hermès, meurtrier d'Argus aux cent yeux (le ciel étoilé), et, dans la seconde *Nekuya*, conducteur des âmes. Dès ce moment on connaît Aphrodite, la dorée, comme originaire de Chypre et de Cythère, et Apollon comme le centre de nombreux mythes, pour nous très difficiles à disséquer. Par contre le cycle de Dêmêter et Dionysos n'est pas encore connu.

Du culte des morts, il n'y a que peu de traces; celui du foyer, celui des nymphes survivent encore.

Les *agalmata* dont il est question ne sont que des offrandes d'une certaine valeur matérielle ou artistique; ce ne sont pas encore des effigies divines. Une seule fois (*Il.*, VI, 92), il est question d'une idole, statue assise d'Athèna, à Troie. En fait de temple, on utilise toujours les nombreuses enceintes sacrées (*temenoi*) et les bois sacrés (*alsoi*) de la période précédente. C'est le père de famille ou le chef de tribu (roi) qui offre les sacrifices. Il existe des prêtres, comme Chrysès; mais ils ne forment point une caste sacerdotale, et jouent surtout le rôle de devins et de diseurs de bonne aventure.

Il ne semble y avoir aucune organisation régulière du culte. On recourt aux prières, aux sacrifices et aux offrandes suivant les occasions et les besoins accidentels. La prière d'ailleurs n'est qu'un rite extérieur et l'on ne demande guère que la gloire, la richesse ou la guérison. Les injures succèdent volontiers à la supplication lorsque celle-ci n'est pas exaucée. Malgré l'incomparable beauté plastique du panthéon homérique, un pessimisme sous-jacent vient assombrir les perspectives ouvertes à l'humanité. Il y a d'abord ce destin aveugle que rien ne saurait fléchir; puis la mort par qui

« les générations des hommes passent comme les feuilles » (*Od.*, XX, 18); enfin un au-delà sombre et désolé.

Il existe deux descriptions des Enfers ou deux *Nekuyas* dans les poèmes homériques, l'une au chant XI, l'autre au chant XXIV de l'*Odyssée;* elles sont inconciliables: la seconde est d'ailleurs une interpolation récente d'inspiration beaucoup plus moderne. En nous en tenant donc à la première, nous voyons que, dans le royaume d'Hadès, et encore à condition qu'elle ait obtenu la sépulture, l'ombre n'est qu'un double du corps, débile et exsangue. Sa pâle vie ne peut subsister qu'autant que les vivants lui verseront, dans les sacrifices funéraires, le sang des animaux noirs dont elle se sustente. Achille le proclame dans un vers fameux (*Od.*, XI, 489) : « Mieux vaudrait être sur terre serviteur d'un pauvre hère que roi de tous les morts. » Si ce n'est pour les Titans : Tytyos, Tantale et Sisyphe, dont les supplices se rattachent à de vieux mythes mal connus, il n'est pas question de rémunération équitable pour la vertu, ni de châtiment pour le vice. Le plus bel aspect moral de cette société homérique, c'est encore ce sens antique de l'hospitalité, développé par le voisinage de l'Orient et entretenu par les légendes de visites divines.

Que représentent les mythes anthropomorphiques des temps homériques? Bien des hypothèses ont été proposées dont aucune n'est pleinement satisfaisante, mais dont chacune contient sans doute des éléments de vérité. Voir MYTHES.

Quoi qu'il en soit, Homère a créé un fait capital : désormais il existera deux grands courants dans la religion hellénique, l'un populaire et primitif, avec son culte des pierres, des arbres, des animaux, sa divination, sa magie; l'autre, littéraire, homérique, artistique, sur lequel agiront de plus en plus, au cours des siècles, les tendances esthétiques nationales.

2° *Cycle béotien : Hésiode.* — L'évolution qui s'accomplissait parallèlement en Grèce propre semble, d'après les poèmes d'Hésiode, postérieurs d'environ un siècle à ceux d'Homère, avoir été sensiblement plus lente. Ici l'on perçoit encore l'opposition entre les anciens dieux incarnant les forces brutales de la nature et les nouveaux symbolisant l'harmonie spirituelle. La généalogie des dieux, exposée dans la *Théogonie*, constitue en même temps une cosmogonie, car les dieux primitifs sont les éléments du monde physique. D'abord quatre êtres élémentaires et primordiaux : le Chaos (l'espace vide), *Gaia* (la terre), le Tartare (monde souterrain), *Eros* (l'amour). Hésiode ne fait guère que nommer les deux derniers, sans s'expliquer autrement sur eux. Quant au Chaos, il produit une foule d'êtres secondaires : Érèbe, Nuit, *Thanatos*, songes, Kères, etc. Mais c'est la descendance de Gaia qui décide de l'évolution des mondes. Elle donne naissance à *Ouranos* (le ciel); d'eux naissent les Titans, ou les Ouranides, dont le principal est *Kronos*. Celui-ci donne naissance aux Kronides : *Hestia*, *Dèmêter*, *Héra*, *Hadès*, *Poseidôn* et *Zeus*, le plus jeune de tous. Ouranos est détrôné et mutilé par son fils Kronos, qui l'est à son tour par Zeus; contre Zeus se liguent les Titans, mais, aidé par les Géants et les autres Kronides, il précipite ses ennemis dans le Tartare. Mythes obscurs, où l'on perçoit cependant le triomphe des puissances célestes sur les forces matérielles et brutales.

En outre de cette théogonie deux mythes importants ont été recueillis dans *les Travaux et les Jours*. C'est d'abord celui de Prométhée et de Pandore, qui met en relief l'influence fatale de la femme sur l'humanité, puis celui des cinq âges du monde, âge d'or, âge d'argent, âge de cuivre, âge des héros, âge du fer. Tous marquent un progrès constant de l'humanité vers le mal. Pourtant cet âpre pessimisme du paysan d'Ascra frustré dans ses droits légitimes se trouve tempéré par l'idée d'une justice immanente à l'univers. Le triomphe du bon droit est malgré tout assuré. Chez le poète béotien, la douce lumière dorée où se mouvait l'humanité divinisée des Grecs d'Asie s'est éteinte et les horizons gris semblent refléter le sort pénible de ceux qui n'ont pu gagner les rives enchantées de la côte asiatique. Mais par contre un élément moral dont nous allons voir le développement continu a fait son apparition et sollicité la pensée hellénique.

IV. ÉPOQUE CLASSIQUE. — Les vieux cultes et leurs rites se perpétuèrent fidèlement dans la foi populaire, tout en se déformant à l'occasion sous l'influence des œuvres d'art. Mais les mythes, les légendes destinées à expliquer ces mythes, ne tardèrent pas à choquer les esprits réfléchis et à heurter le génie grec, dans ce qu'il avait de plus personnel. L'idée morale, jusque-là assez distincte de l'idée religieuse, va tendre désormais à se confronter avec elle. Ou bien elle s'y incorporera pour la transformer, et l'on assistera à l'éclosion du courant mystique des Mystères et de l'Orphisme (voir ces mots), ou bien elles entreront en conflit.

1° *Les dieux.* — Le panthéon classique a dès lors atteint sa plus grande complexité. Chaque figure divine s'y compose d'éléments divers assemblés sous un seul nom, venus souvent de cultes locaux disparates, de divinités distinctes fusionnées au cours des âges. O. Gruppe, dans un important travail d'ensemble sur la religion et la mythologie grecques, a tenté de retrouver chacun des éléments originaux des figures divines et d'en reconstituer la genèse.

La personnalité de *Zeus*, par exemple, apparaît comme le résultat d'un prodigieux entrelacement de légendes depuis les plus barbares jusqu'aux plus élevées. Il est d'abord l'authentique représentant du dieu céleste indo-européen, maître souverain des dieux, des hommes et des éléments. Mais autour de cet élément central, que de mythes locaux, de cultes distincts, de traits folkloriques, il s'est agrégés! Un culte thessalien des hauts-lieux (Olympe), un culte du chêne et de la source sacrée (Dodone), un dieu crétois de la lumière (mont Ida), un autre dieu crétois de la végétation (taureau), etc. Les traits qui constituent son caractère moral ne sont pas moins variés; ils vont jusqu'à la contradiction. Zeus est tout-puissant, il connaît l'avenir, il possède la majesté souveraine, il est le protecteur de la famille et de la cité, le dieu de l'hospitalité et de la victoire, l'appui des suppliants, le purificateur des souillures et le vengeur des injustices. Mais en même temps il étale les passions et les vices les plus méprisables, il n'assume le pouvoir qu'à la suite d'une usurpation impie, il est fourbe et cruel. Pour arriver au dieu unique, excellent et tout-puissant, de la philosophie stoïcienne, il faudra un long travail de la raison et de la conscience persévéramment poursuivi.

Hèra, l'épouse de Zeus, semble avoir Argos comme lieu d'origine et avoir été d'abord honorée comme déesse de la pluie. Mais dès lors on joignait à son culte les très vieux rites indo-européens du « mariage sacré », symbole de l'union printanière du dieu du ciel avec la Terre-Mère, principe de toute fécondité. On célébrait, à Argos, au printemps, son mariage avec Zeus par une procession du couple divin; on décorait le lit nuptial et on mimait le mariage et les noces. Comme le taureau l'était à Zeus, la vache était consacrée à Hèra; on la représentait avec une tête de vache, et sa prêtresse Io avait été, d'après le mythe, métamorphosée en vache. En même temps, Hèra était la protectrice du bonheur conjugal et maternel. Comme Athèna, Hèra sut garder intact au cours des siècles son caractère hautement moral.

Athèna, Hermès, Apollon, sont des figures tellement

complexes qu'elles posent à l'esprit une infinité de problèmes. Ainsi *Athèna* était d'abord une très ancienne divinité locale de l'olivier, mais aussi, comme semble l'indiquer sa naissance du front de Zeus, une personnification de l'éclair s'échappant de la nuée. Ainsi encore *Hermès :* ancien dieu des troupeaux, mais aussi des « pierres levées » symboles de fécondité, et même dieu voleur de vaches : dans le mythe indo-européen, les vaches symbolisent les eaux célestes enfermées dans les nuées comme dans des cavernes de la montagne. Hermès est encore un dieu du vent, le dieu rapide par excellence, le héraut de Zeus, le conducteur des âmes. Peut-être est-ce par une contamination difficile à suivre que ce dieu atmosphérique devint aussi dieu chthonien, dieu des trésors et des mines, des sorciers et baguettisants, etc.

C'est peut-être *Apollon* qui réunit en lui le plus grand nombre d'éléments divers. Il semble bien être très étroitement et très primitivement en relation avec les autres dieux du vent indo-européens. Son nom, qui a beaucoup intrigué les étymologistes, vient peut-être de *apella*, assemblée; il est le dieu des assemblées, il inspire les décisions. Mais d'un autre côté l'on retrouve en lui un dieu laconien des bergers et des troupeaux, un dieu des prairies et des vergers, un destructeur des souris (*Sminthaios*), une divinité marine crétoise (*Delphinios*), qui, apportée à Élis, donna son nouveau nom à Delphes. Par ailleurs encore il a capté à son profit à Delphes même l'oracle de Gaia, associé au culte du serpent Python, et les cultes de dieux locaux guérisseurs comme *Iatros*, *Paiaôn*, *Asclepios*. Finalement, au v^e^ siècle avant Jésus-Christ, par un nouvel avatar imprévu, Apollon s'annexa la religion solaire et devint le dieu-soleil.

Ces exemples suffisent à donner une idée de la complexité des mythes et des figures divines ainsi que des innombrables et difficiles problèmes qui s'y rattachent.

Il faut ranger dans un groupe à part les divinités éleusiniennes *Dèmêter*, *Korè* et *Dionysos*, dont le cycle est plus récent. Elles seront étudiées au mot Mystères.

A côté des grands dieux, les Grecs, comme tous les autres indo-européens, connaissaient d'innombrables divinités secondaires, les unes aimables et gracieuses : Éros (l'amour), les Nymphes, les Dryades, les 50 Néréides, les 3 000 Océanides; les autres terribles et redoutées : Furies, Erynnies, Kères. Des êtres à demi animaux, comme Pan, Silène, les satyres, rappelaient encore la vieille zoolâtrie des époques primitives.

Les manuels de mythologie français utiles à consulter sont les suivants : P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879; M. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, Paris, 1883; H. de la Ville de Mirmont, *Mythologie élémentaire des Grecs et des Romains*, ouvrage destiné aux classes, Paris, 1910; Commelin, *Mythologie*, Paris, 1913.

2° *Le culte.* — Ce qui distingue le culte de l'époque classique des formes usitées aux époques précédentes, c'est son caractère presque exclusivement civique et politique. Il est devenu une chose d'État. La nation est la communauté du culte. Quoique indispensables encore dans le sanctuaire, les prêtres cédaient la place aux magistrats devant les autels publics. Parmi les actes religieux, il faut compter le serment et la malédiction, qui engageaient la divinité elle-même et constituaient ainsi une incomparable garantie pour l'État. Comme il n'y eut jamais uniformité dans les croyances, il n'y eut jamais non plus uniformité dans les fêtes. Les plus célèbres d'entre elles étaient celles d'Athèna nommées les Panathénées, parce que, tous les quatre ans, elles réunissaient dans un magnifique cortège tous les représentants de l'hellénisme; celles de Dionysos, d'où sortirent la comédie et la tragédie; celles de Dèmêter, aux trois saisons qui marquaient la vie agricole; les grands Jeux : Olympiques, Pythiques, Isthmiques et Néméens, dont le caractère sacré avait été très net à l'origine.

Le culte privé n'avait cependant pas été étouffé par le culte public. Chaque maison possédait son autel d'*Hestia*, la déesse du foyer. A côté d'elle, contrairement aux coutumes romaines, on plaçait les grands dieux, le héros-ancêtre, *Ploutos*, *Agathodémon*, etc. Les rites immémoriaux du culte du foyer étaient les plus tenaces : ainsi c'est autour du foyer que, cinq jours après sa naissance, on portait l'enfant nouveau-né. A côté de ceux-là les rites du culte des morts étaient également pieusement conservés : on arrosait les tombes avec des libations de vin, de lait ou de miel, aux anniversaires et au 30^e^ jour du mois; en février, le 3^e^ jour des Anthesthéries, on offrait aux morts des légumes cuits et on les adjurait de se retirer et de se tenir tranquilles. On se sentait ainsi rassuré contre les méfaits des spectres et des revenants. L'inhumation avait depuis longtemps succédé à la crémation introduite aux temps préhistoriques.

3° *La critique des traditions religieuses.* — C'est un fait qu'en accordant généreusement aux dieux grecs la beauté physique, on leur retirait la beauté morale. Les fables souvent indécentes qu'on en racontait devenaient un scandale pour la conscience et un problème délicat pour l'éducation. De là un triple courant d'opinion : un courant négateur, critique ou rationaliste; un courant populaire qui continue à accepter, en les juxtaposant, le double élément, religieux et moral; un courant mystique qui se manifesta par les Mystères et par l'Orphisme (voir ces mots, et aussi Épidaure).

Le courant négateur, depuis Xénophane, Héraclite et Empédocle, qui dans leur conception du monde avaient totalement laissé de côté les dieux traditionnels, jusqu'à Euripide et aux Sophistes qui popularisèrent le scepticisme religieux, a été étudié et décrit dans une œuvre définitive, P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904. Le courant populaire de son côté trouva sa plus belle expression avec Pindare et Eschyle, Sophocle et Socrate. Mais en même temps les philosophes s'appliquaient à montrer la signification profonde des vieux mythes et par suite élaboraient une religion nouvelle, philosophico-scientifique : c'est à quoi travaillèrent Pythagore et Platon.

V. Période hellénistique. — Au temps d'Alexandre les divinités de la Grèce se répandirent dans le monde méditerranéen, à Alexandrie, en Asie, en Thrace, mais ce fut en sacrifiant leur physionomie propre et en s'assimilant aux divinités de ces divers pays. Dèmêter fusionna avec Isis, Dionysos avec Adonis et Osiris, Zeus et Asclépios avec Sérapis, etc. Par contre on divinisa les empereurs et l'on adora Alexandre, les Ptolémées, les Séleucides et les Attalides.

Dans la décomposition religieuse qui signale cette époque, on voit la superstition prendre une place de plus en plus envahissante. Astrologie, magie, sorcellerie, culte des démons, trouvent de plus en plus d'adeptes. L'antique *Moïra* cède la place à la banale *Tychè*, la Veine.

Mais en même temps c'est la belle époque des confréries mystiques, des initiations sècrètes; c'est par elles que s'entretient dans les âmes le sentiment religieux sous sa forme la plus profonde.

Conclusion. — Au cours de leur évolution religieuse, les Grecs ne surent point se constituer une religion aussi noble que le furent leur littérature, leur art et leur philosophie. Ils entrevirent l'unité divine

sans parvenir cependant au monothéisme. L'anthropomorphisme supprimait le sens du mystère, qui demeura si vivace dans l'Inde et en Égypte. Ce monde d'êtres divins d'une beauté plastique incomparable et dont l'art humain gardera éternellement l'éblouissement, se trouvait totalement dénué de vie intérieure. Les rites dont on les honorait furent toujours souillés et étouffés par un mélange de magie qui faussait le sens des relations entre l'homme et la divinité. Tout pesé, le grand service que semble avoir rendu la religion grecque à la préparation évangélique, ce fut, en collaboration avec la philosophie, de permettre à l'homme de se mieux connaître, et, par là, de mieux mesurer ses insuffisances.

O. Habert, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1910; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909; A. Carnoy, *Les Indo-Européens*, Paris-Bruxelles, 1921; *Dictionnaires* de Daremberg et Saglio, Pauly-Wissowa, Roscher; Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 17e édit., Paris, 1900; J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, Paris, 1869; A. Roussel, *La Religion dans Homère*, Paris, 1914; *Manuels* d'histoire des religions; O. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religiongeschichte*, Munich, 1906.

P. Fournier.

1. GRÉGOIRE (Abbé), évêque constitutionnel de Loir-et-Cher. Henri Grégoire naquit, le 4 décembre 1750, à Vého, près de Lunéville, en Lorraine. Issu d'une pauvre famille de paysans, il fut élevé par les jésuites, mais ne s'en montra pas moins, dès ses débuts dans la vie publique, tout pénétré de l'esprit libéral du XVIIIe siècle. Son premier ouvrage : *De la régénération des juifs*, Metz, 1789, couronné par l'Académie de Metz, le désigna à l'attention du peuple. Le clergé du bailliage de Nancy alla le chercher dans le village d'Embermesnil (Meurthe) dont il était curé pour l'envoyer à l'Assemblée nationale. Grégoire s'y fit remarquer par son gallicanisme, voire par son jansénisme. Il acquit sur ses collègues un tel ascendant que, le 8 janvier 1791, ils l'appelaient à la présidence. En témoignage de son libéralisme on peut rappeler le zèle avec lequel il plaida la cause des juifs et des nègres. Il fut partisan de la *Constitution civile du clergé* (voir ce mot), qui fut votée le 27 novembre 1790 et ratifiée par le roi le 26 décembre. Un délai de huit jours était accordé aux membres ecclésiastiques de l'Assemblée pour prêter serment. Dès le 27 décembre, l'abbé Grégoire s'exécuta, en disant : « Après le plus mûr examen, nous déclarons ne rien apercevoir dans la Constitution qui puisse blesser les vérités saintes que nous devons croire et enseigner. » Soixante-deux prêtres suivirent son exemple, parmi lesquels Expilly, qui venait d'être nommé évêque de Quimper. Grégoire comptait pour rien l'autorité du pape. Il est vrai que, sur sa demande, l'Assemblée nationale avait protesté seulement « de l'unité de foi et de communion avec le chef de l'Église universelle. »

Il fallait des chefs à l'Église constitutionnelle. Élu à Blois et au Mans, le 18 février 1791, Grégoire opta pour le département de Loir-et-Cher et fut sacré, le 13 mars, par Gobel, évêque de Paris. Son administration s'inspira d'un grand désir d'insinuer ses idées de christianisme gallican à son clergé. Mais, retenu à Paris par ses fonctions de député, il dut s'en rapporter à ses vicaires épiscopaux indignes de sa confiance, notamment au capucin Chabot, absolument décrié pour ses mœurs, le futur séïde de Danton.

Le rôle de Grégoire à la Convention ne fut pas moins important que celui qu'il avait rempli à l'Assemblée nationale. Le discours qu'il prononça, le 21 septembre 1791, contre le maintien de la royauté, lui conquit les sympathies des clubs et contribua pour une large part à la proclamation de la République. Déjà, avant la fuite de Varenne, il avait demandé que Louis XVI rendît compte de ses actes devant l'Assemblée dont il n'était que « le premier commis ». Le 21 septembre, il osa déclarer que « l'histoire de la monarchie n'était autre chose qu'un long martyrologe des nations. » Toutefois, en 1793, il se prononça contre « la mort du roi ».

Grégoire était un des membres les plus cultivés de la Convention. Il combattit ce qu'il appelle « le vandalisme » révolutionnaire. Il rendit à l'instruction de nombreux services en proposant la création du Bureau des longitudes et du Conservatoire des arts et métiers; en demandant, dans une série de rapports, l'érection de bibliothèques populaires, de jardins botaniques, de fermes expérimentales; en mettant au concours la composition de livres appropriés à l'enseignement primaire, etc.

La constitution civile du clergé fut balayée en 1793, aussi bien que le clergé catholique. Grégoire essaya de la faire revivre. Il constitua le fameux comité des « évêques réunis » qui allait, pendant six ans, perpétuer la division dans l'Église de France. Gratien, de Rouen, fut un de ses collaborateurs. Une première encyclique du 15 mars 1795 fut envoyée à tous les anciens évêques pour les engager à reprendre leurs fonctions. Grégoire arriva ainsi tant bien que mal à remettre une quarantaine d'évêques sur leurs sièges, et il fit établir des *presbytères* là où les évêques avaient disparu. Pour soutenir son église chancelante, il fonda, dès 1795, le journal : *Les Annales de la religion* et réunit plusieurs conciles (1797, 1800) dont naturellement il fut l'âme.

Lorsque Bonaparte entreprit de rétablir l'ancienne Église par le Concordat, Grégoire et ses partisans lui firent une vive opposition. Il ne pouvait évidemment faire partie de l'épiscopat concordataire. Il réussit néanmoins à y faire incorporer quelques-uns de ses amis. Satisfait de sa demi-victoire, il donna sa démission et continua à défendre ses opinions antipapistes par la parole et par la plume. Il restait le chef d'un petit groupe d'anciens évêques constitutionnels qui vivaient à Paris de la pension que leur faisait le gouvernement. Hostile à Napoléon, dont il vota la déchéance comme sénateur, il ne fut pas mieux vu par les Bourbons. Lors de la réorganisation de l'Institut par Louis XVIII (1816), il fut éliminé de ce corps, dont il avait été un des fondateurs.

Grégoire ne restait pas pour cela inactif. On a de lui nombre d'ouvrages plus ou moins partiaux sur les questions religieuses qui intéressaient alors les esprits : *Histoire des sectes religieuses*, 2 vol., Paris, 1810; *Essai historique sur les libertés gallicanes*, Paris, 1818; *De l'influence du christianisme sur la condition des femmes*, Paris, 1821; *Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et d'autres princes*, Paris, 1824; *Histoire du mariage des prêtres en France*, Paris, 1826. Les *Mémoires* de Grégoire, qui ont une réelle valeur historique, ont été édités par Hippolyte Carnot, qui les a fait précéder d'une excellente notice biographique, 2 vol., Paris, 1839. L'*Histoire des confesseurs...* et l'*Histoire des sectes religieuses* sont à l'Index.

Lors de la chute des Bourbons (branche aînée), Grégoire salua l'avènement de Louis-Philippe avec l'espoir de voir le nouveau régime embrasser la cause gallicane. De ce côté encore il devait éprouver une déception. Il était déjà désillusionné quand il mourut, le 28 avril 1831.

L'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, avait espéré qu'à l'article de la mort, Grégoire se réconcilierait avec l'Église catholique, mais il n'eut pas cette joie; c'est entouré de quelques prêtres dissidents que Grégoire rendit le dernier soupir. L'abbé Guillon, nommé par le roi à l'évêché de Beauvais, mais non accepté par Rome, alla, malgré la défense de l'arche-

vêché, lui donner les derniers sacrements, et, devant le refus de sépulture ecclésiastique opposé par l'archevêque, les amis de Grégoire décidèrent de passer outre : avec l'appui de la préfecture, ils portèrent le corps à l'église de l'Abbaye-aux-Bois, dont le clergé s'était retiré, et un prêtre interdit chanta la messe en présence d'une immense assistance où avaient pris place tous ceux qui voulaient protester contre ce qu'ils appelaient l'intolérance de l'archevêque de Paris.

Hippolyte Carnot, *Mémoires de Grégoire*, 2 vol., Paris, 1839; H. Gazier, *Revue historique*, 1878; P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907.

E. VACANDARD.

2. GRÉGOIRE Ier, LE GRAND. — I. VIE. — Saint Grégoire est né probablement à Rome vers l'an 540. Il était de famille sénatoriale, opulente, mais d'ailleurs profondément chrétienne : sa mère Sylvia est inscrite au martyrologe romain, le 3 novembre. L'enfant fut donc pieusement élevé et reçut une excellente instruction. Formé aux études juridiques, il avait déjà sa place au sénat et était devenu préteur quand, cédant à une vocation plus haute vers 575-576, il quitta le monde, et fonda six monastères en Sicile et un septième à Rome où il se retira. Les austérités auxquelles il se livra ne tardèrent pas à altérer sa santé. C'est alors que le pape Pélage II, après l'avoir ordonné diacre, l'envoya, vers l'an 579, à Constantinople comme son légat auprès de l'empereur Tibère, pour y traiter diverses questions ecclésiastiques et civiles. C'est pendant ce séjour, qui fut de six ou sept ans, qu'il eut avec le patriarche Eutychius la fameuse discussion relative à l'état des corps ressuscités. Le patriarche, imbu d'idées origénistes, soutenait que ces corps seraient éthérés et impalpables; Grégoire maintenait qu'ils seraient palpables et matériels, comme celui de Jésus-Christ après sa résurrection. A la fin, Eutychius s'avoua vaincu. Grégoire revint à Rome vers l'an 585. En 590, Pélage II mourut et, malgré sa résistance, Grégoire dut accepter de lui succéder le 3 septembre de cette même année.

La situation était, au temporel comme au spirituel, des plus critiques. L'Orient était toujours déchiré par les controverses dogmatiques. En Occident, l'Istrie et la Gaule refusaient de reconnaître la condamnation des Trois-Chapitres. Les donatistes relevaient la tête en Afrique; en Espagne, l'arianisme wisigothique n'était pas éteint complètement par la conversion du roi Reccarède. Dans le clergé et même chez les moines, la culture scientifique et l'intégrité des mœurs subissaient une déchéance profonde. D'autre part, les Lombards ariens ravageaient l'Italie et venaient jusqu'aux portes de Rome; la peste et la famine abattaient les courages; l'empereur n'écoutait plus les cris de détresse qu'on poussait vers lui, et ses officiers affectaient même de traiter le pape — l'unique pouvoir resté debout en Italie — comme ils traitaient les évêques d'Orient, avec une hauteur et une désinvolture ridicules. « L'Église, dit Grégoire, était comme un vieux navire violemment secoué, faisant eau de toutes parts, ses bois vermoulus, battu chaque jour par la tempête et sur le point de périr. » *Epist.*, I. On croyait la fin du monde arrivée.

Grégoire ne se découragea pas. Bien qu'il crût proche, lui aussi, la fin du monde, il agit comme si cette échéance était indéfiniment reculée. Au *spirituel*, il s'efforça, en 590, de ramener à l'unité les évêques d'Istrie et, en 591, réussit à abattre, en partie, les prétentions des donatistes africains. En Sicile, il fit agir contre les manichéens et les païens; mais il ménagea les juifs dont il tâcha d'amener la conversion. Surtout, il s'efforça de réformer le clergé séculier et régulier, combattant l'incontinence et la simonie, restaurant la discipline, multipliant les avis et tranchant les difficultés de tout genre qu'on lui soumettait. On sait comment, en 595 et dans les années suivantes, il dut lutter contre le patriarche de Constantinople, Jean le Jeûneur, pour lui faire abandonner le titre de patriarche œcuménique qu'il s'était attribué. C'est à cette occasion que Grégoire, pour lui donner une leçon d'humilité, s'intitula lui-même et introduisit l'usage pour les papes de s'intituler « serviteur des serviteurs de Dieu, *servus servorum Dei* ». Mais plus connu encore est le zèle qu'il déploya pour l'évangélisation de l'Angleterre. Avant d'être pape, il avait voulu partir lui-même pour porter le christianisme à ces *Angli* qui lui paraissaient avoir des figures d'anges. Devenu pape, il dépêcha, en 597, en Angleterre saint Augustin et quarante moines pour faire la conquête spirituelle du royaume. On trouvera au mot AUGUSTIN DE CANTORBÉRY les détails de cette mission qui eut un plein succès.

Au *temporel*, la vigilance de Grégoire ne fut pas moindre. Les biens possédés par l'Église romaine, le *patrimoine de saint Pierre* comme on les appelait, étaient immenses. Grégoire veilla à ce qu'ils fussent régis avec soin, mais à ce qu'on agît du reste avec les colons et les tenanciers avec la plus grande humanité et charité. Les revenus étaient partagés entre l'évêque, le clergé, les églises et les pauvres. Il s'efforça de traiter avec les Lombards et en obtint une paix relative : il remédia autant qu'il put aux calamités qu'entraînait le trouble perpétuel des relations sociales. Avec les puissances civiles, romaines ou étrangères, ses rapports furent toujours déférents, respectueux, guidés par le désir de procurer le bien de l'Église.

Quatorze ans se passèrent dans ces occupations absorbantes et continuelles. Grégoire mourut le 12 mars 604. C'est à ce jour que l'Église célèbre sa fête.

II. CARACTÈRE. APPRÉCIATION. — La postérité a décerné à saint Grégoire, comme à saint Léon, le surnom de Grand, et il existe en effet un singulier fond de ressemblance entre ces deux papes. Romain comme Léon, saint Grégoire possédait éminemment, comme lui, le génie du *gouvernement* : une volonté ferme, ne procédant pas par à-coups, mais persévérante dans ses efforts et ses exigences; un jugement droit, guidé par la seule raison éclairée de la foi; de l'adresse, de la souplesse pour tourner les obstacles, triompher des préjugés, se contenter du possible; l'art de persuader et d'amener à ses fins par les voies les plus douces. Grégoire était intimement persuadé de la pleine autorité que lui conférait sa qualité de successeur de saint Pierre; il l'a souvent affirmée et nul peut-être plus que lui n'a travaillé efficacement à la faire reconnaître; mais il n'en faisait pas ostentation et n'en tirait pas vanité. L'Église, le bien de l'Église était tout pour lui, et, pourvu que ce bien fût atteint, il s'inquiétait peu du reste. — Considéré comme *théologien*, il mérite assurément et largement son titre de docteur de l'Église; mais il a été surtout un théologien moraliste. Le côté pratique de la science sacrée l'intéresse plus que le côté spéculatif. C'est dans l'examen des problèmes de conscience que se montrent le mieux ses qualités de bon sens, de mesure, de finesse et de jugement subtil. Sa *prédication* était fort goûtée, et l'on est frappé en effet, en lisant ses homélies, du ton de simplicité qui y règne et de l'effort dont elles témoignent pour mettre à la portée des humbles les enseignements évangéliques. On y trouve sans doute, suivant le goût du temps, des explications parfois enfantines, des rapprochements inattendus et forcés, mais toujours un accent grave, paternel, affectueux et rien des complications verbales que présente souvent la phrase de saint Augustin. Profondément et, on peut dire, uniquement chrétien, il ne s'est inspiré que de l'Écriture et a

résolument rejeté comme vaine toute la culture des écrivains profanes. Son style y a perdu en élégance et en pureté, mais il lui suffisait qu'il fût clair et intelligible, et c'est ce qu'il est en effet éminemment. Le Moyen Age a beaucoup admiré saint Grégoire, et il a eu raison; car c'est par lui que ce Moyen Age se relie à l'antiquité et peut se dire l'héritier des dix premiers siècles chrétiens.

III. Œuvres. — Le caractère pratique des œuvres de saint Grégoire fait que nous devons les signaler à peu près toutes ici.

1. *Commentaires et homélies.* Ils comprennent : *a*) une explication du livre de Job à laquelle on donne ordinairement le titre de *Morales*, en trente-cinq livres, où l'auteur aborde en effet, à propos de son texte, la plupart des questions de l'éthique chrétienne. Elle ne fut achevée qu'après 590; *b*) un *Commentaire sur Ézéchiel*, qui est de 593; et surtout *c*) les deux livres d'*Homélies sur les évangiles*, cycle presque complet de prédication pour toute l'année, publié en 592 ou 593. Un bon nombre de fragments en sont entrés dans le bréviaire romain.

2. *Spiritualité.* Au point de vue ascétique, les deux ouvrages de Grégoire à signaler sont : *a*) le *Pastoral* (*Liber regulæ pastoralis*), composé vers l'an 591. Il a été écrit pour le clergé et traite en général du ministère ecclésiastique. L'auteur indique comment on doit entrer dans ce ministère, I; comment on doit s'y comporter et quelles vertus on doit y pratiquer, II; comment on doit l'exercer vis-à-vis des diverses catégories de fidèles, III; enfin comment on doit s'examiner sur la façon dont on le remplit, IV. C'est un petit livre d'or que les pasteurs doivent lire et méditer. Après le sacre des évêques, on en remettait autrefois toujours un exemplaire au nouveau prélat. *b*) Les *Dialogues*, livre populaire d'édification, écrit en 593. Le pape y raconte la vie de saints personnages d'Italie, ainsi que certains traits merveilleux dont il a été témoin ou qu'il a connus d'une manière sûre. Le deuxième livre est entièrement consacré à saint Benoît. Le quatrième rapporte spécialement des faits et prodiges qui prouvent l'immortalité de l'âme et les rétributions de l'autre vie. L'ouvrage eut, au Moyen Age, un succès énorme et se lit encore avec intérêt.

3. *Correspondance.* Mais ce qui donne le mieux l'idée du caractère et de l'activité de saint Grégoire est le recueil de ses lettres. Ce qui s'en est conservé — car nous n'avons pas tout — forme un total de huit cent quarante-huit lettres, distribuées en quatorze livres, suivant le nombre des années du pontificat. On se demande comment un homme, d'une santé aussi précaire que la sienne, a pu donner son attention à tant de choses et d'une nature si différente, et porter dans ses décisions la sagesse, la pénétration, la maturité qui s'y montrent.

4. *Liturgie.* Saint Grégoire s'est occupé aussi beaucoup des matières liturgiques. Deux livres de lui sont à signaler à cette occasion : son *Antiphonaire* et son *Sacramentaire*. Nous ne dirons rien du premier, puisqu'on doit trouver dans ce Dictionnaire un article sur le *Chant grégorien*. Son *Sacramentaire* n'existe plus dans sa forme primitive : ce que nous appelons *Sacramentaire grégorien* est un sacramentaire auquel saint Grégoire a certainement travaillé, mais qui a été retouché et complété après lui jusqu'à l'époque du pape Hadrien, vers 784. Relativement à la liturgie de la messe, on sait sûrement que Grégoire y fit deux changements. Dans la prière *Hanc igitur oblationem* il ajouta les mots : *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari.* D'autre part, il transporta à sa place actuelle, à la fin du canon, la récitation du *Pater*, qui se faisait auparavant après la fraction de l'hostie.

Les œuvres de saint Grégoire se trouvent dans Migne, *P. L.*, t. LXXV-LXXIX. Le *Pastoral* a souvent été édité à part. Une traduction française des *Dialogues* a été donnée par Cartier. Voir, en français, E. Clausier, *Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église*, Paris, 1886, 1891; en anglais, F. H. Dudden, *Gregory the Great*, Londres, 1905; en italien, T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno*, Rome, 1909.

J. Tixeront.

3. GRÉGOIRE VII. — Lorsque Hildebrand monta sur le siège de saint Pierre, sous le nom de Grégoire VII (il fut sacré le 30 juin 1073), il était préparé de longue main à cette haute dignité. Les diverses étapes de sa vie n'avaient été jusque-là qu'une intense préparation au souverain pontificat.

Il était né, vers 1020, peut-être plus tôt, dans la petite ville de Sovana, au sud de la Toscane, à peu de distance de la ville et du lac de Bolsène. D'après la légende, il aurait été le fils d'un charpentier; mais, au rapport de Benzo, évêque d'Albe, son père était un pauvre chevrier, marié à une femme de la campagne romaine. Confié pour son éducation à un oncle qui était abbé du monastère de Sainte-Marie sur l'Aventin, fondé par saint Odon de Cluny, il eut pour condisciples plusieurs jeunes gens de l'aristocratie romaine. A Sainte-Marie, il apprit surtout à connaître et à aimer la vie monastique, que des relations suivies du monastère romain avec Cluny y maintenaient dans toute sa pureté. S'il faut en croire le cardinal Benno, le jeune Hildebrand y suivit les leçons du savant archevêque d'Amalfi, Laurent, dont Pierre Damien vante la haute culture, et de l'archiprêtre Jean Gratien, qui devint pape sous le nom de Grégoire VI.

« Devenu adolescent, dit Paul Bernried, Hildebrand partit pour la France », et il se peut qu'il ait alors séjourné à Cluny. Il visita ensuite l'Allemagne et eut même l'occasion de prêcher devant la cour de Germanie où le roi fut, dit-on, frappé de son éloquence. De retour à Rome il ne songea plus qu'à travailler à sa perfection. Ce fut sans doute à cette époque qu'il embrassa la vie monastique.

Mais il dut bientôt quitter son couvent. Grégoire VI, en acceptant le souverain pontificat (1045), se souvint de son ancien élève de l'Aventin, et fit du jeune moine toscan son secrétaire particulier, son homme de confiance, ou, comme on disait alors, son chapelain. Le pontificat de Grégoire VI fut court. Dès 1046, il abdiquait, ou plutôt il était déposé pour crime de simonie. Hildebrand l'accompagna en Allemagne, où il fut traité en prisonnier d'État. Clément II mort, Hildebrand se réfugie à Cluny. C'est là que le trouve Bruno, évêque de Toul, devenu pape sous le nom de Léon IX (1048). Léon IX l'oblige à quitter sa tranquille cellule et à l'accompagner à Rome. Depuis lors Hildebrand deviendra le collaborateur écouté des papes qui se succéderont sur le siège de saint Pierre. A chaque vacance du siège, les cardinaux et le peuple le désignaient pour le souverain pontificat. Pendant vingt-cinq ans il put écarter de ses épaules le fardeau qu'on voulait lui imposer. Mais après la mort d'Alexandre II, l'acclamation populaire fut irrésistible. Le 22 avril 1073, à l'issue même des funérailles du pontife, un cri unanime avait éclaté tout à coup : « Hildebrand pape! » Les cardinaux évêques, d'après le droit que leur conférait un décret de Nicolas II, les prêtres, les clercs de tous ordres, s'étaient alors écrié, suivant la coutume : « Saint Pierre a choisi Hildebrand pour pape! » Aussitôt le peuple s'était emparé de lui et l'avait entraîné dans l'église de Saint-Pierre-aux-Liens, où il avait été installé presque de force. Il n'était encore que diacre. Le 22 mai 1073, il reçut l'ordre de la prêtrise;

le 30 juin suivant, il fut sacré évêque de Rome, et intronisé à Saint-Pierre.

Son élévation lui inspira une profonde anxiété, qui le suivit toute sa vie. « Vous le savez, bienheureux Pierre, écrivait-il, dans une lettre datée de 1080, vous m'avez assis sur votre trône malgré moi, en dépit de ma douleur et de mes larmes; c'est vous qui m'avez appelé; c'est vous qui, malgré mes gémissements, avez placé sur moi le poids terrible de votre Église. »

Il ne faudrait pas croire que ce fussent là des paroles de découragement. Grégoire VII accomplit toujours son devoir tel que sa conscience le lui dicta. Trois plaies, en dépit des mesures prises par ses prédécesseurs, affectaient l'Église : l'incontinence des clercs, la simonie et la cause principale de ces deux maux : l'investiture laïque. Pendant douze ans, il s'acharna à les fermer. Il tint concile sur concile et envoya dans toute l'Europe des légats chargés de poursuivre les membres du clergé coupables de simonie ou de violation de la loi du célibat. Le concile romain de mars 1074 portait les décrets suivants : « 1° Quiconque s'est rendu coupable de simonie, c'est-à-dire a obtenu à prix d'argent un ordre sacré ou une dignité ecclésiastique, devient, par le fait même, inhabile à remplir une charge dans l'Église; 2° Quiconque a sur la conscience le crime de fornication doit s'abstenir de dire la messe ou d'exercer à l'autel les fonctions des ordres majeurs; 3° Le peuple ne doit, en aucune façon, assister aux offices des clercs qui ne tiendraient pas compte des précédentes ordonnances, identiques aux ordonnances des Pères. » Décisions graves, mais qui ne pouvaient avoir tout leur effet que si l'on portait la hache à la racine du mal : l'investiture laïque (Voir Investitures).

Dans la langue du Moyen Age, on donna le nom d'investiture à l'acte juridique par lequel le maître d'une église la confiait, à titre de bénéfice, à l'ecclésiastique qui devrait la desservir. En Allemagne, les seigneurs et les rois en vinrent à investir ainsi, par la crosse et l'anneau, les clercs et les évêques. Dans le choix des candidats les seigneurs et les princes n'y regardaient pas de trop près. De là des clercs et des évêques quelquefois scandaleux. C'est ce mal qu'il fallait à tout prix guérir.

Le mal n'était pas proprement germanique; on le rencontre alors dans toute la chrétienté. En France, par exemple, le légat de Grégoire VII, Hugues de Die, entendit appliquer en 1077 les décrets du concile romain de 1075 contre la simonie et les investitures. Il suspendit *ab officio* le puissant archevêque de Reims, Manassès Ier, convaincu de simonie et d'intrusion. Un concile, tenu à Poitiers en 1078, rappela que « l'évêque ne doit recevoir l'investiture que de son métropolitain, le clerc que de son évêque. »

Mais ce fut surtout en Allemagne que la lutte contre la simonie et les investitures prit un caractère particulier d'acuité. Le chef du Saint-Empire n'invoquait pas seulement, comme un roi de France ou d'Angleterre, les prérogatives de sa couronne, les liens de vassalité qui liaient au trône les évêques, seigneurs; il se regardait comme le chef de la société religieuse; dépossédé par le décret de Nicolas II du droit d'intervenir dans les élections des pontifes romains, il n'en défendait qu'avec plus d'énergie son prétendu droit d'intervention dans les élections épiscopales et abbatiales. Le roi de Germanie était alors Henri IV. Il ne comptait que vingt-cinq ans d'âge, et douze ans de gouvernement personnel quand parut l'important décret de Grégoire VII sur les investitutres des clercs. Il n'était pas homme à s'incliner devant l'autorité du pape. Il investit de sa propre autorité l'évêque Huzman à Spire, Henri à Liége, Tébald à Milan. Désolation de Grégoire VII. Il fait sommer Henri IV de se rendre à Rome pour s'expliquer devant un synode (février 1076), sous peine d'anathème apostolique. Colère du roi. Il réunit à Worms un conciliabule où se réunissent un grand nombre d'évêques qui prononcent la déchéance de Grégoire VII. Henri IV envoya au pape une lettre qui débutait par ces mots : « Henri, roi, non par usurpation, mais par la volonté de Dieu, à Hildebrand, qui n'est plus pape, mais un faux moine. » Après plusieurs essais de conciliation, qu'il serait trop long de raconter, et un projet de diète à Augsbourg, Henri IV craignant d'être battu dans la lutte, prit le chemin de Rome. Grégoire VII, défiant, en ronte lui-même pour la diète, se retira dans la forteresse de Canossa, bâtie sur un rocher inexpugnable à quatre lieues de Reggio, dans le marquisat de Toscane. La châtelaine de Canossa, la comtesse Mathilde de Toscane (1046-1115), comptait parmi les meilleurs défenseurs de la papauté. Pendant douze ans, elle combattit hardiment Henri IV. Elle tenait campagne avec son conseiller Anselme, le saint et savant évêque de Lucques. Henri IV comprit que, pour gagner le pape, il fallait gagner la comtesse Mathilde. Il lui fit demander une entrevue. Le matin du 25 janvier 1077, il vint frapper à la porte de la forteresse. Il était pieds nus, dans la neige, et vêtu de la robe de laine des pénitents. Il y resta jusqu'au soir, gémissant et sollicitant son pardon. Les deux jours suivants la même scène se renouvela. Au soir du troisième jour, il se rendit dans une petite chapelle, dédiée à saint Nicolas, où il trouva l'abbé de Cluny et la comtesse Mathilde en prières. Il redoubla auprès d'eux ses supplications. La comtesse et l'abbé consentirent à intercéder pour lui. Grégoire VII céda et promit d'admettre, le lendemain, le roi Henri à la communion, mais aux conditions suivantes : 1° Henri se présenterait à la diète des princes et y répondrait aux accusations portées contre lui; 2° jusqu'au jour du jugement de sa cause, il ne prendrait aucune part au gouvernement du royaume. Une relation exacte de ce qui venait de se passer fut envoyé aux princes allemands.

Hypocritement, Henri IV promit tout ce qu'on voulut. Mais dès les premiers jours qui suivirent l'entrevue de Canossa, il fut visible que le roi de Germanie allait, suivant l'expression de Lambert de Hersfeld, déchirer ses promesses « comme des toiles d'araignées ».

Il comptait sur ses partisans qui étaient encore assez nombreux en Allemagne. Mais ses adversaires se groupèrent autour de Rodolphe de Souabe à Forscheim et le proclamèrent roi à la place de Henri IV (15 mars 1077).

Grégoire VII hésita à se prononcer entre les deux partis. Les armes décidèrent de la querelle. Rodolphe fut battu (janvier 1080), et Henri IV, enivré de sa victoire, demanda impérieusement à être reconnu pour roi légitime, menaçant même le pape, en cas de refus, de lui susciter un rival. Grégoire n'était pas homme à céder à une pareille injonction. Il fulmina une sentence d'excommunication et de déposition. La guerre reprit dès lors avec acharnement et devint générale. Dès l'été suivant, Henri tint un synode à Brixen où, pour se venger du pape, il le fit déposer et lui opposa un antipape en la personne de l'archevêque Guibert de Ravenne. Rodolphe ayant été tué à la bataille livrée sur l'Elster (1080), Henri IV partit pour Rome afin d'y réduire son adversaire et d'enlever de vive force la couronne impériale. Ses espérances d'un prompt succès furent trompées. La ville ferma ses portes et ne capitula qu'au printemps de l'année 1084. Grégoire s'était réfugié au château Saint-Ange, pendant que Henri entrait triomphalement dans la Ville éternelle, où il fit consacrer l'antipape sous le nom de Clément III, et reçut de ses mains la couronne impériale. C'est en vain que les Romains avaient tenté

de prévenir le schisme en procurant une réconciliation entre le pape et l'empereur. Grégoire serait inévitablement tombé au pouvoir de son ennemi, si l'approche de Robert, le chef des Normands de la Sicile, avec lequel il avait contracté une alliance politique, n'eût forcé les Allemands à la retraite.

Quoique délivré du danger le plus pressant, le pape ne se sentait plus en sûreté à Rome. Des discussions qui s'étaient élevées entre Romains et Normands avaient été l'occasion d'un pillage de la ville; les habitants furent si maltraités qu'ils se tournèrent contre celui qui avait appelé à son secours des amis si barbares. Grégoire quitta Rome avec eux et passa le reste de sa vie au Mont-Cassin et à Salerne; Rome devint le séjour de l'antipape. Grégoire mourut le 25 mai 1085. (c'est à ce jour que l'Église célèbre sa fête). Sur le point d'expirer il dit ces paroles : *Dilexi justitiam et odi iniquitatem, propterea morior in exilio.* Il fut enseveli dans la cathédrale de Salerne, où on peut encore voir son tombeau.

Il emporta dans la tombe la conviction d'avoir accompli son devoir de chef de l'Église. Certains néanmoins l'ont jugé sévèrement. En France notamment, les légistes et les gallicans n'ont pas compris le droit qu'il entendait exercer sur la chrétienté tout entière. Le pape Pie IX leur a donné une leçon d'histoire lorsque, le 20 juillet 1871, il déclarait : « Le droit de déposer les rois a été, dans des circonstances extrêmes, exercé par les papes (au Moyen Age). Il était une conséquence du droit public alors en vigueur et du *consentement des nations chrétiennes*. Celles-ci reconnaissaient dans le pape le juge suprême de la chrétienté et le constituaient juge sur les princes et les peuples, même dans les matières temporelles. »

J. Voigt, *Hildebrand als Papst Gregor VII*, traduit de l'allemand par Jager, 2 vol., 1854; Delarc, *Histoire de Grégoire VII*, 3 vol., 1889 (ouvrage important); Mouret, *Histoire générale de l'Église*, t. IV, Paris, 1916; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, Paris, 1910.

E. VACANDARD.

4. GRÉGOIRE XVI (Mauro Capellari). — Il naquit à Bellune en 1765, et mourut le 1er juin 1846. Il entra jeune dans l'ordre des Camaldules, où il se fit remarquer par son érudition. En 1799, il publiait à Rome un ouvrage d'apologétique : *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori.* Appelé successivement à la dignité d'abbé des Camaldules du couvent de Saint-Grégoire, 1801; de consulteur de plusieurs Congrégations, 1815; de vicaire général de son ordre, 1823; il fut nommé cardinal par Léon XII en 1826, et peu après préfet de la Propagande. Dans toutes ces fonctions, il sut faire valoir ses talents; c'est lui qui fut chargé de s'entendre avec les Pays-Bas au sujet d'un Concordat, lui qui rédigea le célèbre bref du 25 mars 1830, relatif aux mariages mixtes en Prusse, et probablement aussi l'instruction aux évêques qui y est jointe et qui leur défend de bénir des unions s'il n'y a promesse formelle d'élever les enfants dans la religion catholique.

Élu pape le 2 février 1831, Grégoire XVI eut à lutter contre des embarras politiques et religieux de première importance. Les États pontificaux se soulevèrent à la suite l'un de l'autre. Modène prit la tête du mouvement; Bologne, la Romagne et les Marches suivirent; Ancône, Urbin, l'Ombrie, se disposaient à les imiter. L'intervention de l'Autriche, que la France voyait d'un mauvais œil, eut l'avantage de conjurer pour un temps la révolution. Mais l'avenir ne pouvait être assuré que si la répression était suivie de réformes. Ce fut du moins l'avis des grandes puissances qui, dans le mémorandum du 21 mai 1832, présentèrent au gouvernement papal un ensemble d'améliorations qu'elles déclarèrent unanimement indispensables pour la tranquillité permanente des États romains : elles demandaient l'admission des laïques dans l'administration et dans les tribunaux, la création de conseils communaux et provinciaux pour répartir les impôts et pour éclairer le gouvernement sur les besoins de la population, d'un conseil d'État composé des hommes les plus distingués par leur naissance et leurs talents. Ces mesures, acceptées à contre-cœur par le pape et son ministre Bernetti, furent mal appliquées. De nouveaux troubles éclatèrent. En vain l'Autriche intervint de nouveau, et la France occupa Ancône. Le désordre politique s'accompagnait du désordre financier. Les recettes annuelles du budget papal s'élevaient à neuf millions de scudi, dont plus d'un million fourni par les loteries; les dépenses faites sans aucun contrôle dépassaient de plus de sept cent mille scudi les recettes, si bien qu'à la fin du pontificat de Grégoire, la dette publique s'était augmentée de vingt-sept millions. Après le départ des troupes autrichiennes et françaises (1838), la fermentation se fit sentir de nouveau dans les provinces et dans Rome même. Grégoire XVI allait laisser à son successeur un héritage peu enviable.

Si le gouvernement temporel de Grégoire XVI n'a pas été heureux, il faut reconnaître que sa direction des affaires spirituelles lui fait honneur, ainsi qu'à Bernetti, son secrétaire d'État, et à Lambruschini, qui succéda à ce dernier en 1836. La cour de Rome veilla avec un soin jaloux au maintien de la doctrine catholique. La lettre papale du 15 août 1832 n'est qu'une ardente protestation contre le modernisme de l'époque et contre les sociétés secrètes, contre la liberté de la presse et la liberté de conscience. Le libéralisme du journal l'*Avenir* est condamné un peu plus tard; les *Paroles d'un croyant* sont frappées en 1834. Puis ce fut le tour d'un théologien catholique allemand qui avait été professeur à Bonn, le Dr Hermès. L'appel qu'il avait fait à la raison fut jugé dangereux. Ses opinions furent frappées à trois reprises. Par son encyclique du 8 mai 1844, Grégoire prémunit les fidèles contre les *Sociétés bibliques* et contre l'*Alliance chrétienne* fondée à New-York, d'un caractère tout à fait protestant. On le voit en rapports avec le tsar Nicolas, qui lui rendit visite à Rome et traita de la liberté des catholiques en Pologne. Grégoire n'oublia pas l'œuvre de la Propagande; il créa 32 nouveaux vicariats généraux et 27 évêchés; il confia le *Collegium Urbanum de propaganda Fide* à la Compagnie de Jésus et encouragea l'étude des langues, qui facilitait l'apostolat catholique. Pendant son pontificat il a nommé 80 cardinaux, parmi lesquels il faut citer Angelo Mai. Il a canonisé saint Alphonse de Liguori et quelques autres personnages moins célèbres. Il mourut le 1er juin 1846, à quatre-vingt ans.

Bullarium Gregorii XVI, Rome, 1857; Wiseman, *Les quatre derniers papes*, traduit par Viot, 1873; Lamennais, *Affaires de Rome*, Paris, 1836 (à l'Index).

E. VACANDARD.

5. GRÉGOIRE DE LANGRES. — Né au Ve siècle à Autun, il siégeait au sénat de cette ville, mais il quitta le monde pour vivre dans la retraite à la mort de son épouse. Appelé à gouverner l'église de Langres en 507, il s'occupa activement de la conversion des idolâtres et de la sanctification des fidèles. Il assista à plusieurs conciles, notamment à celui d'Epaone en 517. Il mourut après trente-trois ans d'épiscopat, l'an 540, et sur sa demande fut inhumé à Dijon. Sa mémoire est marquée au 4 janvier dans le martyrologe romain.

J. BAUDOT.

6. GRÉGOIRE DE NAZIANZE. — I. VIE. — Saint Grégoire de Nazianze — appelé aussi Grégoire le Théologien — est né près de cette ville, au bourg

d'Arianze en Cappadoce, vers l'an 325-329. Son père, nommé de même Grégoire, converti du paganisme, devint évêque de Nazianze précisément vers 329; sa mère Nonna était une excellente chrétienne, qui est inscrite au martyrologe romain, le 5 août. L'enfant, pieusement élevé par sa famille, étudia d'abord à Césarée de Cappadoce, puis à Césarée de Palestine, puis à Alexandrie, puis enfin à Athènes où il passa une dizaine d'années, et se lia avec saint Basile d'une amitié aussi étroite que sainte, et si connue du public qu'on les appelait « la noble paire ». A Athènes Grégoire but largement aux sources de la littérature grecque et classique. De retour dans sa patrie vert l'an 356, et résolu à pratiquer l'ascétisme, il vécus tantôt à Annesi dans le Pont, dans le monastère que Basile y avait fondé sur les bords de l'Iris, tantôt à Nazianze, où il aidait son père, déjà âgé, dans son ministère. En 361, il reçut le sacerdoce et, en 372, saint Basile, devenu archevêque de Césarée, le nomma évêque de Sasima. Sasima était une petite bourgade perdue qui faisait l'objet d'un litige entre Basile et l'évêque de Tyane. Empêché d'en prendre possession, Grégoire resta d'abord à Nazianze, puis, après la mort de son père, séjourna à Séleucie de 376 à 379 et, en 379, pressé par les catholiques de Constantinople, se rendit enfin dans cette ville pour y relever la cause de l'orthodoxie qui semblait perdue. Il réussit pleinement dans son entreprise. L'empereur arien Valens, mort en 378, avait été remplacé par Théodose, et avec ce dernier, le catholicisme triomphait. En 381, au mois de mai, Grégoire fut intronisé, par le concile réuni dans cette ville, comme archevêque de Constantinople. Malheureusement la mort de Mélèce, président du concile, jeta la division parmi les évêques. En juillet 381, Grégoire, voyant son autorité contestée, donna sa démission. Il se retira à Nazianze, puis à Arianze, et passa dans la tristesse et la souffrance ses dernières années. Il mourut en 389 ou 390. L'Église latine l'a proclamé docteur et célèbre sa fête le 9 mai. L'Église grecque l'honore le 25 janvier comme un des trois grands docteurs œcuméniques (les deux autres sont saint Basile et saint Jean Chrysostome).

II. Caractère. Appréciation. — C'est une personnalité très sympathique et très attachante que celle de saint Grégoire de Nazianze, d'autant plus attachante qu'il a physiquement et moralement beaucoup souffert. Sa santé était misérable et ne se soutenait qu'à force de précautions. D'autre part, il avait une sensibilité excessive, qui réagissait vivement contre toutes les impressions reçues, un cœur compatissant qui s'apitoyait sur toutes les faiblesses et toutes les misères. Or, croyant d'instinct à la bonté des hommes et du monde, il fut souvent douloureusement froissé par l'indifférence et l'ingratitude qu'on lui témoigna, par le contact de la réalité si éloignée de l'idée qu'il s'en était faite. Et ces déceptions provoquèrent en lui, à la fin de sa vie surtout, des accès de misanthropie et presque de pessimisme contre lesquels sa foi seule le soutint. Dans cette âme au caractère un peu déprimé vivait cependant une intelligence merveilleuse. Par la réflexion et l'étude, par l'habitude même de la prière, Grégoire avait acquis des mystères chrétiens une connaissance approfondie. D'autre part, son séjour à Athènes et les exercices d'école auxquels il s'était livré, lui avaient mis en main toutes les ressources utiles pour traduire sa pensée de la façon la plus captivante et la plus heureuse. Cette double formation, chrétienne et littéraire, s'alliant d'ailleurs à un esprit clair et à une imagination riche, fit de lui un orateur de premier ordre. Il n'en est pas que l'antiquité grecque chrétienne ait plus admiré. Quant à la théologie, elle lui doit, en matière trinitaire surtout, plusieurs de ses formules définitives. Inutile d'ajouter que Grégoire fut un saint bien authentique : ce grec si brillant portait le cilice et pratiquait une constante mortification. Par son caractère, par sa tournure d'esprit, par son goût pour l'hellénisme surtout, il m'a toujours paru que l'homme de chez nous à qui il ressemble le plus est Fénelon.

III. Œuvres. — On possède de saint Grégoire de Nazianze des discours, des poèmes et des lettres.

1. *Discours*. C'est de toute son œuvre la partie la plus remarquable. On en compte quarante-cinq, dont plus de la moitié a été prononcée à Constantinople. Entre ces discours, il faut distinguer comme étant d'une lecture plus instructive : *a*) les cinq discours dits *théologiques*, xxvii-xxxi, qui exposent la doctrine de la Trinité; *b*) le panégyrique de saint Athanase, xxi; *c*) les oraisons funèbres de son père, xviii, de son frère Césaire et de sa sœur Gorgonie, vii, viii, de saint Basile, xliii. L'oraison funèbre est un genre que Grégoire a introduit dans l'Église, et où il a suivi les règles des éloges funèbres païens, mais qu'il a d'ailleurs christianisé. *d*) Enfin signalons, dans une note plus pratique le discours ii, où Grégoire fait l'apologie de sa conduite et, à cette occasion, trace un long tableau de la dignité, des devoirs, des responsabilités du prêtre, et des difficultés qu'il rencontrait, à la fin du iv^e^ siècle, pour exercer son ministère. Saint Jean Chrysostome et saint Grégoire le Grand y ont puisé tous deux, l'un pour écrire son traité *Du sacerdoce*, l'autre pour écrire son *Pastoral*.

2. *Poèmes*. On ignore en général que saint Grégoire a été poète et un poète fécond. On possède cependant de lui environ deux cents pièces de poésie, et on estime à une trentaine de mille le nombre des vers qu'il a laissés. Ces vers ont été composés suivant les règles de la prosodie classique; ils sont faits pour être lus, non pour être chantés : Grégoire n's pas travaillé pour la liturgie qui, à cette époque, n'admettait pas d'ailleurs, en Orient, des hymnes dans l'office. Ses poèmes ont été partagés en deux classes : les poèmes *théologiques*, qui ont pour objet le dogme ou la morale chrétienne, et les poèmes *historiques*, qui traitent d'événements extérieurs ou de la vie et des émotions du poète lui-même (*Poemata de seipso*). Ces derniers sont les plus intéressants. Ce sont, à la manière de Lamartine, des méditations poétiques, des épanchements intimes de l'écrivain, dans lesquels il nous fait part de tout ce qui l'intéresse, le trouble ou le console, sa foi, ses espérances, ses luttes, ses triomphes et aussi ses souffrances et ses découragements. Avec Grégoire, un sentiment nouveau se montre dans la poésie qui y conquerra plus tard une large place, la *mélancolie*, mais toujours une mélancolie chrétienne. La plus importante de ces pièces est le poème xi, *Sur sa vie*, qui forme une autobiographie précieuse pour l'histoire.

3. *Lettres*. Enfin on a de saint Grégoire deux cent quarante lettres environ, d'une facture agréable et spirituelle, modèles souvent de badinage innocent et léger. Quelques-unes cependant ont une importance théologique considérable : par exemple les lettres ci, cii et cciii contre l'apollinarisme.

Les œuvres de saint Grégoire de Nazianze sont dans Migne, *P. G.*, t. xxxv-xxxviii. M. F. Boulenger a publié à part le texte et la traduction française des deux *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris, 1908, collect. *Textes et documents*. On peut consulter A. Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople*, Paris, 1876, 1885; M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911; A. Grenier, *La vie et les poésies de saint Grégoire de Nazianze*, Clermont-Ferrand, 1858; Pineau, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, 1925.

J. Tixeront.

7. GRÉGOIRE DE NYSSE. — I. Vie. — Saint Grégoire de Nysse, frère plus jeune de saint Basile, a dû naître à Césarée de Cappadoce, vers l'an 335. Il ne reçut pas une instruction aussi complète que celle de son frère aîné; on ignore quels furent ses maîtres, mais il est probable que le principal fut encore saint Basile, qu'il nomme « son père, son instructeur et son guide. » Il se destina d'abord à la cléricature et fut ordonné lecteur, puis, à la suite d'on ne sait quelles circonstances, parut abandonner cette voie, professa la rhétorique et peut-être même se maria. Une lettre pressante et sévère à la fois de saint Grégoire de Nazianze — la lettre XI[e] — le ramena à l'Église. Il rejoignit, sur les bords de l'Iris, les cénobites d'Annesi. En 371, Basile, devenu archevêque de Césarée, en fit un évêque de Nysse. Nysse était une chétive bourgade de la Cappadoce, et l'on s'étonnait que Basile y eût mis un homme du mérite de Grégoire. « C'est à lui à rendre son siège illustre, » répondit Basile : c'était presque une prophétie. Jusqu'à la mort de son frère, l'épiscopat de Grégoire fut cependant fort troublé. Persécuté dès 375 par les ariens, déposé par eux, en 376, dans un concile tenu à Nysse même, il dut s'exiler et errer de place en place pour éviter les embûches qui lui étaient tendues. La mort de Valens en 378 et l'élévation de Théodose lui permirent de rentrer à Nysse : il y fut reçu en triomphe. Puis bientôt, la mort de saint Basile le mit au premier plan. Il n'a plus alors qu'une pensée : reprendre et faire triompher la politique ecclésiastique et les idées de Basile. En 379, il assiste au concile d'Antioche, et reçoit mission de visiter l'Église de Babylonie : il en profite pour visiter aussi les Lieux Saints. En 381, il assiste au concile de Constantinople (II[e] général), et est désigné par Théodose comme un des prélats dont il est nécessaire de partager la foi pour être orthodoxe. En 384 ou 386, il prononce, toujours à Constantinople, les oraisons funèbres des deux princesses Pulchérie et Flaccilla. Nouveau ministère oratoire à Constantinople en 394. C'est le dernier événement de sa vie que l'on connaisse. Il ne survécut pas beaucoup à cette date. Grégoire est inscrit au martyrologe romain le 9 mars; les grecs l'honorent le 10 janvier.

II. Caractère. Appréciation. — Tillemont apprécie de la façon suivante le caractère de Grégoire de Nysse : « Autant qu'on peut juger de lui par ses écrits, c'était un esprit doux, bon, facile qui, avec beaucoup d'élévation et de lumière, avait néanmoins beaucoup de simplicité et de candeur; qui aimait plus le repos que l'action, et le travail de cabinet que le tumulte des affaires; qui, avec cela, était sans faste, disposé à estimer et à louer les autres et à se mettre au-dessous d'eux. » Cette bonté de Grégoire le faisait beaucoup aimer de ses diocésains; mais il ne possédait d'ailleurs ni le génie des affaires ni les talents administratifs de son frère Basile. Celui-ci s'est même plaint plus d'une fois des embarras que lui occasionnaient la simplicité excessive et les maladresses de Grégoire. Nous avons tous connu de ces hommes, du reste remarquables par l'intelligence et la vertu, à qui leur caractère abstrait ou une gaucherie native faisait commettre parfois des impairs singuliers. C'était le cas de saint Grégoire de Nysse. Mais le théologien, chez lui, était supérieur. Nul, entre les grecs, n'a mieux développé la doctrine du Saint-Esprit. Il ne connaît pas seulement l'Écriture et la tradition : c'est un penseur qui, autant qu'il le peut, veut éclairer par la raison les enseignements de l'Église et les relier entre eux. Un de ses grands maîtres est évidemment Origène. Cette influence l'a fait accuser d'en avoir, en deux ou trois circonstances, adopté les erreurs. Il est difficile de le justifier entièrement. Mais ces taches, si on les a aperçues, n'ont pas nui, de son vivant, à son autorité. Nous avons de lui quelques discours. En appliquant bien les règles de la rhétorique, ils ne présentent ni la facilité ni l'élégance de ceux de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. En somme, leur auteur était moins homme d'action qu'homme d'étude et plus philosophe qu'écrivain.

III. Œuvres. — Nous ne dirons rien des œuvres exégétiques de saint Grégoire de Nysse : la lecture en est difficile et peu appropriée à notre temps. Mais 1° de ses ouvrages *théologiques* nous signalerons comme plus importants : *a*) le traité *Contre Eunomius*, une des meilleures réfutations de l'anoméisme, c'est-à-dire de l'arianisme, écrite entre 380-382. On peut voir, au mot Basile, que saint Basile avait déjà écrit contre Eunomius; Eunomius répondit à cet écrit de Basile; l'écrit de saint Grégoire à son tour réfute cette réponse d'Eunomius. *b*) L'*Antirrheticus contre Apollinaire*, en deux livres, l'ouvrage le plus important que nous ayons contre l'apollinarisme, datant des dernières années de l'auteur. *c*) La *Grande catéchèse* (*Oratio catechetica magna*), l'ouvrage où l'on peut le mieux prendre connaissance de la doctrine de l'auteur. C'est, à la manière du XVII[e] siècle, un discours suivi, dans lequel il fait la synthèse, par la foi et la raison, des principaux dogmes chrétiens, Trinité, Incarnation, Rédemption, baptême, eucharistie, fins dernières. Ce qu'il dit de la transsubstantiation eucharistique est tout à fait remarquable. On a heureusement de cet ouvrage capital une bonne traduction française. *d*) Enfin le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, imité du Phédon de Platon. L'occasion en fut la suivante. En 379, Grégoire, revenu de l'exil, était allé voir sa sœur aînée, Macrine la Jeune, supérieure du monastère de femmes établi à Annesi, et qui était fort malade. La malade, en effet, mourut le lendemain de son arrivée. Grégoire écrivit plus tard une relation de sa vie; mais ici, il suppose un dialogue entre sa sœur et lui, dialogue où il met, dans la bouche de Macrine près de mourir, ses propres idées sur l'âme et la résurrection future.

2° Entre les écrits *ascétiques* de saint Grégoire, citons-en deux seulement : *a*) le traité *De la virginité*, composé en 370-371; et surtout *b*) la *Vie de sainte Macrine*, cette sœur dont nous venons de rappeler la mort, ouvrage composé en 390, et qui trouva beaucoup de lecteurs dans les cercles pieux.

3° Enfin, Grégoire a laissé quelques *lettres*, entre lesquelles il faut signaler la lettre II[e] *Sur ceux qui vont à Jérusalem*, *De iis qui adeunt Jerosolyma*. Grégoire était allé à Jérusalem, et il avait été peu édifié par les mœurs des habitants, que les menées ariennes avaient plus ou moins dévoyés. Sa foi n'avait pas reçu d'accroissement de la vue des Lieux Saints. Il dit tout cela, mais il insiste aussi sur les dangers moraux qui se rencontraient dans ces pèlerinages mêlés d'hommes et de femmes, où l'ordre ne régnait pas toujours. On a voulu conclure de cette lettre que l'auteur condamnait les pèlerinages en général. C'est aller trop loin : il montre seulement que, comme toute réunion d'hommes, ils présentent des périls, et qu'ils doivent être, par conséquent, soigneusement organisés.

Les œuvres de saint Grégoire de Nysse sont dans Migne, *P. G.*, t. XLIV-XLVI. M. L. Méridier a édité à part le texte et une traduction française du *Discours catéchétique*, Paris, 1908, dans la collect. *Textes et documents*. On peut voir l'article de P. Godet dans le *Dict. de théol. cath.*, et celui de l'anglican E. Venables dans le *Dictionary of christian biography*.

J. Tixeront.

8. GRÉGOIRE DE TOURS. — I. Vie. — Le nom de Grégoire de Tours était primitivement Georgius Florentius : ce n'est que plus tard qu'il adopta le nom de Grégoire, emprunté à son bisaïeul, saint Grégoire évêque de Langres. Il naquit à Clermont en Auvergne probablement, le 30 novembre 538,

d'une famille sénatoriale dont bien des membres occupèrent dans l'Église et dans le siècle des situations importantes. Saint Gal, évêque de Clermont, et saint Nizier, évêque de Lyon, étaient ses oncles. La plupart des évêques de Tours, sauf cinq, avaient appartenu à sa famille; elle avait compté dans son sein des comtes et des ducs : Grégoire en était légitimement fier. De bonne heure, il perdit son père Florentius, et son éducation fut confiée par sa mère, Armentoria, à l'évêque de Clermont, saint Gal, puis au successeur de celui-ci, Avitus. Cette éducation fut surtout ecclésiastique. Une circonstance miraculeuse détermina d'ailleurs la vocation du jeune homme. Guéri deux fois par les reliques de saint Allyre de Clermont, il résolut d'entrer dans les ordres. Vers 563, il reçut le diaconat, et paraît avoir fait quelques voyages en Bourgogne et en Touraine. En 573, l'évêque de Tours, Euphronius, étant mort, le clergé et le peuple de cette ville désignèrent unanimement Grégoire pour lui succéder. Le choix fut approuvé par le roi Sigebert et par sainte Radegonde. La situation de l'évêque était pourtant difficile. Les deux fils de Clotaire, Chilpéric et Sigebert, se disputaient la Touraine. Sigebert put d'abord la garder (575); mais, à sa mort, Chilpéric s'en empara et la conserva jusqu'en 584. Elle passa alors sous la domination de Gontran, puis revint, en 593, au fils de Sigebert, Childebert II. Au milieu de tous ces changements et des guerres qui les entraînaient, Grégoire, bien que personnellement favorable à la cause de Sigebert, sut cependant vivre en paix avec tous les partis. Soutenu par l'amour de son peuple, honoré par les princes qui estimaient ses talents et ses vertus, craint de ses ennemis dont il sut déjouer les calomnies par sa droiture, il put, dans ces temps troublés, développer encore le culte du grand patron de Tours, saint Martin, sauvegarder les privilèges de son sanctuaire, bâtir des églises, défendre sa ville contre le fisc, se porter comme arbitre dans les querelles des diocèses voisins, étendre partout l'influence que lui donnait son siège. Quand il mourut en 594, on l'honora presque immédiatement comme un saint et on lui attribua des miracles. Il est inscrit au martyrologe et fêté dans plusieurs diocèses le 17 novembre.

II. Caractère. Appréciation. — Le fond du caractère de Grégoire paraît avoir été une grande bonté et une grande droiture qui savait, au besoin, se montrer ferme. Sa bonté parut surtout dans l'affaire de Leudaste. Indignement persécuté et calomnié par cet aventurier, il n'hésita pas cependant à l'accueillir à Tours quand le malheur le frappa, et à lui donner de sages conseils, dont il ne sut pas d'ailleurs profiter. Avec Chilpéric, « le Néron et l'Hérode de son temps » comme il l'a appelé, il fut déférent et loyal, mais il n'hésita pas à lui résister quand la justice ou la pureté de la foi parurent le demander. Chilpéric avait, à un moment, rêvé d'être théologien et avait écrit sur le sujet de la Trinité. Il lut son factum à Grégoire et lui déclara que telle était la doctrine que lui, Grégoire, et les autres pasteurs devraient désormais enseigner.— *Ne vous leurrez pas, seigneur*, lui dit Grégoire, *vous devez vous-même, en cette matière, suivre l'enseignement des apôtres et des docteurs de l'Église, d'Hilaire et d'Eusèbe* (de Verceil), *suivre le symbole de votre baptême. — Alors*, s'écria le roi, *Hilaire et Eusèbe sont, sur ce point, mes ennemis! — Non; ni Dieu ni les saints ne sont vos ennemis...* et Grégoire commença à lui exposer la foi chrétienne sur la Trinité. Le roi était fort mécontent. — *Je communiquerai mes idées à de plus doctes que vous*, dit-il, *et ils les approuveront. — Nullement*, repartit l'évêque, *il n'y aura, à les approuver, que des insensés.* Chilpéric finit par se rendre. Cette bonté et cette droiture de Grégoire se doublaient naturellement chez lui d'une grande piété et d'un grand esprit de religion. Écrire la vie des saints, raconter leurs vertus et leurs miracles fut, en dehors de l'exercice de son ministère, sa principale occupation. Même son *Histoire des Francs*, bien qu'elle traite souvent d'événements purement profanes, a pu être intitulée *Histoire ecclésiastique des Francs*, parce que l'auteur y considère toujours les événements dans leurs rapports avec le christianisme. On dira plus loin quelques mots sur sa valeur comme historien. Notons ici seulement que si l'écrivain en lui est souvent incorrect et « rustique », comme il disait et en avait conscience, la faute en est moins à lui qu'à son temps. Grégoire était plus lettré qu'il ne l'avoue, mais le latin était alors en pleine décadence, et il n'était pas de force, à lui seul, à le restaurer.

III. Œuvres. — Grégoire a laissé une énumération de ses œuvres à la fin de l'*Histoire des Francs*, x, 31, et il a insisté pour que les copistes fussent fidèles à n'y rien changer, ni retrancher, ni ajouter. Quelques-uns de ces écrits ou se sont perdus ou sont moins intéressants pour nous. Mais en voici deux que l'on lit plus volontiers :

1° La collection hagiographique, citée généralement par les titres particuliers des ouvrages qu'elle comprend : *De la gloire des martyrs*; le *Livre des miracles de saint Julien* (de Brioude); les quatre livres des *Miracles de saint Martin de Tours;* le *Livre de la vie des Pères;* et enfin *De la gloire des Confesseurs*. Tous ces ouvrages, composés à diverses époques, contiennent, sur la vie et les miracles des saints de la Gaule en particulier, des détails infiniment précieux et bien souvent relevés par les hagiographes. Ces détails évidemment ne sont pas toujours sûrs. L'auteur était parfois loin des sources et a payé son tribut à la crédulité facile de son époque; mais ils sont souvent les premiers ou même les seuls que nous ayons sur certains saints personnages de notre pays.

2° L'*Histoire des Francs*. C'est l'ouvrage capital de Grégoire; celui qui lui a valu le titre d' « Hérodote de l'histoire de France ». L'*Histoire des Francs* comprend dix livres. « Le premier esquisse une histoire universelle depuis Adam jusqu'à la mort de saint Martin (397); le deuxième s'occupe surtout de Clovis; le troisième poursuit l'histoire des Francs jusqu'à Théodebert (548); le quatrième jusqu'à la mort de Sigebert (575); les deux livres suivants embrassent les années 575-584; les quatre derniers, les années 584-591. » L'ouvrage entier a été écrit de 575 à 592. Si l'on excepte ceux des trois premiers livres, Grégoire a été contemporain des événements qu'il raconte, et à quelques-uns d'entre eux même il a été mêlé. Son autorité historique est donc grande; et les préférences marquées et légitimes d'ailleurs dont il témoigne pour tel ou tel personnage ne l'ont pas empêché de raconter les choses telles qu'elles étaient. D'autre part, il faut prendre son livre pour ce qu'il est, non comme une histoire achevée où s'accusent des idées générales, et qui donne aux événements divers juste le développement qui convient à leur importance, mais comme une série de mémoires sur des événements particuliers que le narrateur décrit plus ou moins longuement suivant la connaissance qu'il en a ou l'intérêt qu'il y prend. Ces narrations sont absolument vivantes; les acteurs s'y meuvent dans tout le naturel et la fougue de leur personnalité. On en peut avoir une idée en lisant les *Récits des temps mérovingiens* qu'en a tirés Augustin Thierry.

Les œuvres de Grégoire de Tours sont dans Migne, *P. L.*, t. LXXI. M. L. Bordier a donné une traduction française des *Livres des miracles et autres opuscules*, Paris, 1857-1864. L'*Histoire des Francs* a été souvent traduite en français, notamment par Guizot, 1823, 1861, Guadet et Taranne, 1836-1838 (Société de l'histoire de France), L. Bordier, 1859-1861. On peut voir A. Dupuy, *Vie de saint Grégoire*,

évêque de Tours, 1854; A. Lecoy de la Marche, *De l'autorité de Grégoire de Tours*, Paris, 1861. La thèse de M. Bonnet sur *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1891, est presque introuvable et coûte cent francs.

J. Tixeront.

9. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE. — Il naquit de parents idolâtres à Néocésarée dans le Pont, perdit son père à quatorze ans, et se convertit en suivant les leçons d'Origène. Rentré dans sa ville natale, il consentit à en devenir évêque alors que cette Église naissante comptait au plus dix-sept chrétiens. Après trente ans de ministère apostoilque, il parvint à convertir la population à tel point qu'il restait seulement dix-sept païens au moment de sa mort (17 novembre, vers 270). Grégoire fut surnommé le thaumaturge à cause des nombreux miracles opérés durant sa vie : on cite, entre autres, celui d'avoir déplacé une montagne pour obtenir un emplacement suffisant à la construction de la nouvelle église.

J. Baudot.

10. GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR. — Né dans la province de Balhaven, en Arménie, appartenant à la famille royale des Arsacides, Grégoire fut élevé dans la religion chrétienne à Césarée de Cappadoce. Il voulut évangéliser ses compatriotes, et, rentré en Arménie, il y opéra de nombreuses conversions par sa prédication, sa vie sainte et ses miracles. Le roi Tiridate lui-même se convertit et voulut que Grégoire fût promu à l'épiscopat. Le nouvel évêque gouverna l'Église d'Arménie pendant 31 ans, et après avoir sacré un coadjuteur, il alla finir ses jours à Mania (vers 332). Son corps fut transféré à Thordane, et même à Constantinople, au dire des Arméniens. Comme il avait souffert sous Dioclétien, des ménologes grecs donnent à Grégoire le titre de martyr. On lui a attribué une collection de lettres et d'homélies, mais il est fort douteux que ces écrits lui appartiennent.

J. Baudot.

GRÉGORIEN (CHANT). — I. Ce qu'est le chant grégorien. II. Éléments musicaux du chant grégorien. III. Les grandes formes musicales. IV. Esthétique et composition. V. Destinées postérieures et compositions modernes; les Propres.

I. Ce qu'est le chant grégorien. — On désigne par ce terme, — qui se trouve déjà employé, dans la première moitié du IXe siècle, sous la plume du pape Léon IV (lettre à l'abbé de Farfa), — le chant réglé en même temps que la liturgie romaine et l' « ordo psallendi », par le pape saint Grégoire Ier, dit le Grand († 604), pour l'usage des basiliques papales. Portés dès le règne de ce pontife, en Angleterre, par le bénédictin saint Augustin de Cantorbéry et ses compagnons, les rits et les chants grégoriens se répandirent rapidement en Occident, y supplantant les liturgies variées et les mélodies moins bien ordonnées, entre lesquelles se partageaient les diverses églises. Dans les Gaules, ce furent les évêques saint Chrodegang, à Metz, et Remi, à Rouen, qui, vers le milieu du VIIIe siècle, introduisirent, les premiers, les coutumes liturgiques et cantorales de Rome dans leurs églises : dans cette dernière ville, le pape Étienne II confia même au « secondicier » de la *Scola Cantorum* fondée par saint Grégoire à Rome, le soin d'y établir plus sûrement la vraie tradition du chant grégorien. On sait comment les rois Pépin et Charlemagne appuyèrent ce mouvement : dès le premier quart du IXe siècle, la liturgie romaine avec son chant grégorien, étaient définitivement établis dans l'empire carolingien.

Il ne faudrait pas toutefois imaginer que le répertoire ainsi désigné sous le nom de saint Grégoire le Grand fût entièrement ou intégralement de sa propre composition ou inspiration. Sans doute, ce pape, qui était musicien, a dû composer certains morceaux — peut-être l'introït *Ad te levavi* qui commence son « Antiphonaire » (on donnait alors ce nom à l'ensemble du recueil), ou l'offertoire *Vir erat*, qui chantait, dans ses grands versets, d'une façon dramatique et mouvementée, l'histoire de Job, — mais l'ensemble de la collection grégorienne remonte, pour le fonds, à des époques beaucoup plus anciennes. On a pu y démêler, par exemple, dans les répons-graduels et les traits, ce que ce chant a de commun avec celui de la Synagogue; la version scripturaire employée dans les plus anciens offices est ordinairement celle de la *Vetus Itala*, alors que saint Grégoire commença à mettre en œuvre la Vulgate, etc. Mais, où le travail personnel d'un artiste unique s'aperçoit, c'est dans l'unité de style répandue sur tout l'ensemble, d'une manière bien déterminée, et dans la retouche, appartenant à un ordre musical supérieur et délicat, que l'on peut y remarquer en comparant la mélodie grégorienne à l'ambrosienne, plus fruste et plus archaïque (voy. Ambrosien). Ainsi, le fonds du livre de chant grégorien représente l'usage de l'Église romaine, lentement formé, contenant nombre de pièces remontant tout aux origines, et mises en ordre sur un plan uniforme, avec d'heureuses retouches, vers la fin du VIe siècle, encore que les manuscrits qui nous l'ont conservé ne remontent pas au delà de la fin du IXe.

Ce recueil original, ayant ainsi fixé les types musicaux de la liturgie chantée, a servi de modèle aux additions que l'office divin a connues, au cours des âges postérieurs. Et comme, malgré des touches légèrement différentes de style, qu'il est aisé de reconnaître, les antiennes et répons nouveaux se rattachent néanmoins au caractère foncier du livre en son premier état, on a continué de désigner sous le nom de « grégorien » tout l'ensemble du chant liturgique de l'Église Romaine, y compris les offices et les pièces surajoutés depuis le VIIe siècle. En dehors des fêtes plus récentes, qui ont nécessité soit la composition de mélodies nouvelles, soit l'adaptation, sur des mélodies plus anciennes, de textes nouvellement choisis, on peut remarquer que le recueil grégorien original s'est principalement augmenté, au VIIIe siècle, des dramatiques répons des matines de la semaine sainte, écrits sur les textes de la Sagesse ou des Prophètes; du IXe au XIe siècle, d'un grand nombre de versets alléluiatiques; à la même époque, et jusqu'au XIIIe siècle, des chants variés pour l'ordinaire de la messe, des séquences et des proses. Les hymnes, empruntées aux usages ambrosien, gallican et monastique, constituent également une addition à l' « authentique » grégorien, dont elles ne faisaient pas partie. Enfin, les magnifiques « improperes » du vendredi saint sont, eux aussi, un emprunt aux liturgies du midi de la Gaule et de l'Espagne (voy. Gallican et Mozarabe).

A dater du XIIIe siècle, à part les besoins des liturgies particulières ou des « propres » locaux, on n'a guère composé dans le style grégorien. D'ailleurs, dès le XIIe siècle environ, où la musique mesurée et à plusieurs voix commença à s'imposer, le chant grégorien s'était pour ainsi dire figé dans une tradition légèrement différente de celle de son « âge d'or », non sans perdre les nombreux agréments de notes tremblées, répercutées, fleuries, etc., que sa notation neumatique indique. Au XVIIe siècle, la décadence devint profonde, et non seulement l'exécution du chant, mais les versions mêmes de la mélodie, reçurent des atteintes irrémédiables, et connurent des corruptions extraordinaires : le mal alla en s'accentuant jusque vers 1855, lorsque l'édition de Reims-Cambrai, qui s'appuyait en partie sur un manuscrit du XIe siècle, et les publications du Père Lambillotte qui en reproduisit un du IXe, ramenèrent l'attention sur les formes et les beautés du chant grégorien .

Mais, sous l'influence de dom Guéranger, restaura-

teur et abbé de Solesmes, on comprit qu'il fallait aller plus loin : ce fut le travail auquel s'attachèrent, dès 1860, des moines de cette abbaye, et tout particulièrement dom Pothier qui, de 1880 à 1895, publie successivement, après son « livre-programme » des *Mélodies grégoriennes*, les divers livres de chant liturgique dont l'ensemble constitua les éditions de Solesmes, plus tard revues et perfectionnées par dom Mocquereau. Les résultats acquis pendant cette première période de restauration du chant grégorien se répandirent assez rapidement; ils suscitèrent nombre d'études, de publications, de fondations de groupements consacrés à ce chant, de congrès même. C'est ainsi que le pape Pie X, lui-même depuis longtemps praticien de ce chant, fut amené en 1904 à la reconnaissance officielle de la restauration du répertoire mélodique grégorien, en tenant compte des habitudes liturgiques, et d'après les principes auxquels s'étaient ralliés les différents spécialistes qui s'étaient adonnés à cette étude. Une « Commission Pontificale pour les livres liturgiques grégoriens » fut formée, sous la présidence de dom Pothier, à qui fut confiée par Pie X la publication de l'Édition Vaticane de ces livres, qui désormais font loi dans toute l'Église latine (sauf les exceptions autorisées, de Milan et de Tolède, pour leurs rits ambrosien et mozarabe). La Commission Pontificale comprenait : dom Pothier, président; Mgr Carlo Respighi; Mgr Lorenzo Perosi; RR. Rella, dom Mocquereau, dom Laurent Janssens; R. P. de Santi; MM. le baron Kanzler, Dr Peter Wagner, H.-G. Worth; don Baralli; MM. les abbés Perriot, Grospellier, René Moissenet, Holly; RR. dom Amelli, dom Gaisser, dom Horn, dom Molitor; M. A. Gastoué. Cette Commission dura officiellement jusqu'à la refonte des dicastères pontificaux, qui supprima les diverses commissions de ce genre. Pendant ce temps, l'Édition Vaticane voyait successivement paraître le *Liber Gradualis*, en 1908, suivi de l'office des morts, des chants du Missel, de l'*Antiphonarius*, en 1912. La commission de chant près la S. C. des Rites, qui a remplacé l'ancienne Commission Pontificale, et est présidée par dom Ferretti, a, depuis, fait paraître la « Quinzaine de Pâques » (1922), et prépare le *Responsale* dont une partie se trouve déjà dans les volumes précédents. Rome a d'ailleurs permis à tous les éditeurs de chant liturgique de reproduire l'Édition Vaticane officielle, et elle a toléré ou autorisé qu'on en établît des rééditions annotées ou même transcrites en d'autres notations, à l'usage des classes ou pour la diffusion pratique. Diverses publications de cet ordre ont été faites par les éditeurs français et belges.

On sait que le Saint-Siège a demandé aux Ordinaires, en introduisant chez eux la réforme du chant grégorien de l'office romain, promulguée par Pie X, continuée et confirmée par Benoît XV et Pie XI, de corriger de la même manière ou de refondre leurs « Propres » (voir plus loin, V). Chaque diocèse ou chaque édition particulière a, de plus, des chants d'usage libre, par exemple pour les « saluts » qui, ne faisant partie de la liturgie romaine, n'ont point, par conséquent, de répertoire officiel. Pratiquement, on s'en tiendra, sur ce point, à l'usage du diocèse. Cette diversité explique les variantes de mélodie et même de texte qu'offrent ces chants d'usage populaire, tels que l'*Ave verum*, l'*Inviolata*, etc.; certains d'entre eux ne sont aucunement grégoriens, comme le *Rorate* et l'*Attende* qui se rapprochent toutefois des récitatifs liturgiques, tandis que l'*Adeste* est un cantique dans le style de Haendel, et que de nombreuses proses et hymnes ressortissant à ces usages représentent le chant mesuré du Moyen Age et des époques plus récentes.

II. Éléments musicaux du chant grégorien. — Mélange, à l'origine, d'art gréco-romain et judéo-syrien, dont les diverses stratifications sont reconnaissables à travers son répertoire, le chant grégorien a emprunté à la musique hellénique la plupart de ses échelles modales, rassemblées avec celles d'origine orientale dans le système des *huit tons*, où l'on peut distinguer des influences égyptiennes ou tout au moins alexandrines, fort anciennes. Cette expression désigne les principales formules de psalmodie et par conséquant les principales échelles modales auxquelles elles se rattachent; les unes et les autres sont classées par leurs *finales* et leurs *teneurs* ou notes de récitation, jointes à l' « ambitus » ou étendue des mélodies; une double répartition les partage en tons *authentes* et tons *plagaux*, et, pour la pratique, tous les chants doivent être placés dans la moyenne des voix qui sont destinées à les exécuter. Quelle que soit l'écriture d'une mélodie, il suffit de placer sa « teneur » — la *mèse* antique — sur le degré moyen *la* ou *si* (bémol, de préférence), pour transposer le chant dans une étendue accessible à toutes les voix, ce qu'il faut avoir présent à l'esprit lorsque l'on parle de l'un quelconque des huit tons.

Sans entrer dans l'histoire de ce système, disons que les échelles des huit tons de l'Église latine, depuis une lointaine époque, sont notées, quant à ce qui concerne la psalmodie, sur les degrés suivants :

1er ton (protus authente), finale *ré*, teneur *la;* — 2e (plagal du précédent), fin. *la*, ten. *ut*, ou fin. *ré*, ten. *fa;* — 3e (deuterus authente), fin. *mi*, teneur *ut* (pour la psalmodie); — 4e (plagal du précédent), fin. *mi*, ten. *la*, ou fin. *la*, ten. *ré;* — 5e (tritus authente) fin. *fa*, ten. *ut;* — 6e (plagal), fin. *ut*, ten. *mi*, ou fin. *fa*, ten. *la;* — 7e (tetrardus authente), fin. *sol*, ten. *ré;* — 8e (plagal), fin. *sol*, ten. *ut*.

Ces échelles et ces modes présentent quelques variétés diverses, telles que le 4e en *si*, le 5e en *ut*, les modes transposés, etc., dont l'étude ressortit à celle de la technique de l'art grégorien. Le seul *accident* écrit dans la notation liturgique est le *bémol*, avec son complément le *bécarre*, pour la note *si*. Tantôt la présence du bémol est l'indice d'un mode déjà transposé, tantôt elle dissimule une manifestation de genre *chromatique* (ou coloré) dont cet artifice masque le double emploi réel de degrés — dièses ou bémols — non compris dans la gamme *diatonique* ou formée des degrés naturels. Certains chants conservent même encore, par l'écriture de leurs neumes, des indices du genre *enharmonique* ou emploi des quarts de ton, dont l'usage disparut au XIe siècle.

Les mélodies grégoriennes n'ont point été composées en vue d'être harmonisées, pour l'excellente raison que les accords de plusieurs sons n'étaient point encore en usage lors de la constitution du répertoire liturgique. Cependant, de bonne heure (IXe siècle au moins), à l'imitation de ce que l'on pratiquait sur l'orgue, on ajoutait une seconde partie aux antiennes, aux hymnes, entre autres chants, en un contrepoint rudimentaire. Plus tard, à l'époque où se forma la musique à plusieurs voix (XIIe siècle), on chanta aussi en trio ou en quatuor diverses pièces grégoriennes, même les plus vocalisées, tels les *alleluias* de la messe; ou, plus tard encore (XIVe siècle), on appliqua, à la psalmodie surtout, et aux hymnes et proses, l'usage de les alterner en *faux-bourdons*, un chœur chantant à l'unisson, et l'autre lui répondant en « déchantant » à plusieurs voix. Sauf exception, on ne soutenait pas d'un instrument l'exécution des chants liturgiques; c'est seulement au XIXe siècle que l'on commença, d'une manière suivie, à accompagner sur l'orgue ou l'harmonium le répertoire des offices, et la récente origine de cet usage est l'une des raisons qui font que l'on est encore loin d'être d'accord sur les conditions artistiques et les réalisations pratiques de tels accompagnements.

Au regard des diverses formes du chant grégorien, on classe celles-ci en *récitatifs*, en chant *ornés*, en chants *vocalisés*, en chants *métriques*. Au premier plan, se place donc la forme la plus simple de la mélopée : le récitatif, ou ce chant, qui en est si proche, que la mélodie y suit simplement les fluctuations du *rythme libre* de la parole déclamée. Ce qui vient de l'usage hébraïque, pour les célébrants ou les lecteurs, appartient à ce genre, comme les prières, oraisons, préfaces, etc., ou la lecture modulée des textes bibliques, leçons, prophéties, épîtres et évangiles, etc., tons simples de la psalmodie et des répons brefs. — On qualifie de chants *ornés* ceux où quelques syllabes portent des groupes de plusieurs sons. L'usage en est constaté authentiquement dès le IIe siècle ou le IIIe, dans la belle pièce chrétienne, récemment découverte, paroles et musique, sur un papyrus d'Oxyrinque. Celle-ci, où l'inspiration hellénique — le texte est en vers grecs — s'enrichit d'influence judéo-égyptienne, offre sur un certain nombre de syllabes longues des groupes de plusieurs notes, en plus grand nombre que ne le comporteraient les lois du « mètre ». Si, donc, un texte écrit en vers a été déjà ainsi traité du point de vue musical à cette époque reculée, on conçoit la variété et la souplesse avec lesquelles ont pu être traités les textes en prose, qui forment la base du répertoire liturgique. Un chant né sous de tels auspices, et enrichi de groupes de notes variées, c'est précisément le caractère que nous remarquerons dans un très grand nombre de mélodies grégoriennes comme les antiennes d'introït et de communion, dont l'usage commença à s'introduire au IVe siècle.

Le style *vocalisé*, si abondant dans certaines pièces du répertoire liturgique, provient d'une époque toute primitive dans le chant de l'Église. En effet, si ces grandes vocalises, telles celles des traits, des graduels, des alléluias, sont minutieusement décrites par les Pères du IVe siècle, comme d'un usage général et constant, nous rejoignons aussi par elles, les invocations vocaliques des papyrus gnostiques et magiques, dont la clef a été retrouvée par les beaux travaux de Ruelle et de Poirée; de plus, la tradition cantorale israélite a de tout temps conservé dans les synagogues des usages tout à fait semblables, à tel point que les formules mélodiques de l'*Hæc dies* du jour de Pâques se présentent encore dans une étroite parenté avec les chants israélites correspondant. Le point culminant du style vocalisé se trouve à l'origine sur les mots importants, et particulièrement sur les noms du Seigneur, d'où l'usage du *jubilus* ou vocalise jubilatoire, qui marque la dernière syllabe du mot *alleluia* (*hallelu-Iah* =louons Dieu). On voit, soit par les chants grégoriens, soit par la disposition des notes-voyelles dans les anciens documents gnostico-magiques, que, d'une part et d'autre, ces diverses vocalises, traitées de manière mélodique et variée, sont formées de *groupes* de sons en nombre divers. Ces groupes eux-mêmes ne se reproduisent pas, sauf exception, dans un ordre rythmique déterminé, mais, tantôt semblables, tantôt dissemblables, marquent le plus haut sommet auquel puissent atteindre, comme disaient les anciens Grecs, la « métabole des mètres », c'est-à-dire le mélange des diverses combinaisons de sons longs et brefs, et la liberté rythmique.

A l'opposé de la mélodie en rythme libre, même de style instrumental ou du chant vocalisé, se trouve le chant que nous n'appellerons pas « mesuré », pour éviter une confusion avec les mesures modernes, qui en sont dissemblables, mais, suivant en cela les documents originaux, depuis saint Augustin, en passant par Bède, et jusqu'à Guy d'Arezzo, le chant « métrique », c'est-à-dire soumis à la régularité ou quasi-régularité d'un des « mètres » reconnus par les anciens. Par là, c'est l'antiquité hellénique que prolonge l'hymnographie chrétienne latine, malgré que, dans le chant populaire, aussi bien profane que religieux, prosodie et métrique se soient affranchies de leur rigueur, surtout chez les Latins. Les rares spécimens de chansons populaires latines antiques démontrent à l'évidence que la foule accordait à l'élément d'accent du mot une importance dont les littérateurs ne se souciaient pas dans la poésie simplement récitée, accent que l'on faisait cadrer avec les éléments principaux du mètre poétique et de la rythmique musicale, en même temps que la tendance à l'isosyllabie des vers se manifestait. Aussi Horace traite-t-il différemment ses odes, qui, malgré leur nom, ne sont point destinées à être chantées, et le *Carmen sæculare* qui, lui, l'était; si nous voulons connaître la vraie lyrique chantée des anciens, c'est dans cette pièce qu'il faut la chercher, et non ailleurs. On voit par là quelle a été l'erreur des hymnographes qui, depuis trois siècles, ont écrit ou « corrigé » des hymnes en vers pour l'office latin. Et cette erreur, précisément, on la remarque en chantant certaines hymnes dans lesquelles la coupe musicale, préexistante, est en opposition avec la disposition des paroles nouvelles, comme dans la doxologie du temps pascal : *Deo Patri sit gloria* | *et Filio, qui a mortuis* ‖ Surrexit ac Paraclito | (!)... alors que l'ancien texte disait, en parfait accord avec le sens et la musique, malgré des licences de versification : *Jesu, tibi sit gloria,* | *Qui surrexisti a mortuis ;* ‖ ...

Nous avons dit à l'article Ambrosien comment saint Ambroise avait donné un excellent modèle de l'hymne latine populaire, et comment s'y rattache l'ensemble du répertoire des hymnes, d'où l'exécution pratique a trop souvent éliminé l'élément métrique qui leur sert de base. Toutefois, certaines d'entre elles, comme le *Creator alme siderum*, ont encore perpétué, jusqu'à nos jours, le type primitif du chant des hymnes antiques, dans la manière populaire de le rythmer.

A ce genre, se rattache celui des proses rythmées, dont le *Veni sancte Spiritus*, composé au commencement du XIIIe siècle, est offert précisément par les documents du temps comme un exemple typique de cette manière de faire.

III. Les grandes formes musicales. — Récitatifs, chants ornés, vocalisés, au rythme libre ou bien métrique, constituent seulement les paremens extérieurs que vont revêtir les diverses formes musicales entre lesquelles se partagent les chants grégoriens. Par ces diverses formes et leur construction se manifeste l'esthétique grégorienne, et par là aussi, ces chants doivent porter à l'oreille des fidèles les textes sacrés qu'ils sont chargés de faire pénétrer plus profondément dans l'âme.

La base de tout le chant liturgique, pourrait-on dire, c'est la construction psalmique. La coupe du Psaume hébreu et sa constitution intime, son ossature, se retrouvent dans *tous* les récitatifs, *tous* les versets de traits et de répons, quelle que soit leur simplicité ou leur richesse mélodique : la forme psalmique, dont l'on traitera en détail à l'article Psaume, soutient tous ces chants. *Médiation* et *terminaison* musicales terminant les membres de phrases plus ou moins récités qui constituent les versets, en sont le résumé. Des huit tons simples des psaumes basés sur les modes et les teneurs dont on a plus haut parlé, jusqu'aux versets longuement vocalisés des traits et des graduels, la forme rentre toujours dans le schéma psalmodique. Pour les récitatifs des prières du célébrant, — oraisons, préfaces, — c'est encore la même construction; ces dernières, en particulier, que nous ne savons plus quel musicologue a imaginé être la survivance des thrènes helléniques (affirmation que l'on a depuis répétée et amplifiée sans donner l'ombre d'une preuve), ces pré-

faces, avec le *Sanctus* des féries privilégiées qui les accompagne, se rattachent directement, par leur rôle, leur sens, leur tournure mélodique, au « Schémoné Esreh » et à la *Kedouscha* des liturgies juives.

A côté des formes psalmiques, donc d'origine hébraïque, les *antiennes* sont nées pour la plupart dans des milieux grecs. Quelques-unes, cependant, celles des féries, représentent souvent une acclamation ou un « acrostiche » final primitif. Les autres appartiennent à la forme *commatique*, chère plutôt à la civilisation hellénique; là, ce sont des séries, dans une même pièce, de phrases ou de membres de phrase — ou *distinctions* — en nombre indifférent, qui suivent les divisions grammaticales du texte. La mélodie peut en être plus ou moins régulière de rythme, elle se plie au phrasé des paroles, disposées en conséquence. Aux vêpres du dimanche, l'antienne *Dixit Dominus* en est un excellent type; pour des exemples moins courts, le *Tu es Petrus* est un type non moins remarquable, dont la mélodie est appliquée à maint texte. D'un genre de construction analogue sont les *répons*, qu'ils soient plus ou moins ornés. Mais antiennes ordinaires et répons sont toujours accompagnés de versets de forme psalmique : l'ensemble, par conséquent, réunit en un tout le style oriental et le style grec.

Psaumes et versets, antiennes et répons, peuvent être de chant simple, ou orné, ou vocalisé, et, selon leur fonction dans l'ordonnance de la liturgie, ils affectent l'un ou l'autre de ces genres, et demandent des exécutants différents.

Au cours des âges, dans les diverses additions à l'Antiphonaire grégorien, on a, dès la fin du VII^e^ siècle, ajouté de « grandes antiennes », sans versets, mais très longues, et ordinairement destinées à être alternées entre deux chœurs, lesquels se réunissent pour la phrase finale. C'est un type d'importation byzantine ou gréco-syrienne, telle l'*Adorna thalamum* de la procession du 2 février, les grandes antiennes de celle des Rameaux (et surtout la seconde) : sur ce même modèle ont plus tard été créées les grandes antiennes à la sainte Vierge, que l'on a placées à la fin des Complies. Tous ces chants sont plus ou moins ornés : les mélodies simples que l'on a, en diverses éditions, publié sur les textes de ces antiennes, sont des adaptations modernes, ou ne remontent pas au delà du XVII^e^ siècle et ne font point partie de l'Édition Vaticane.

Les hymnes, toujours destinées à être chantées en deux chœurs, et dont on a parlé un peu plus haut, ont cependant des représentants en simple prose, mais qui se rattachent à la psalmodie : le *Gloria in excelsis* (celui de la messe des simples) et le *Te Deum*, ce dernier étant, paroles et musique, le développement du premier. L'un et l'autre faisaient originairement partie des laudes matutinales, et étaient réservés à l'évêque officiant.

Au stade authentiquement grégorien de la liturgie de la messe, ne figuraient que les chants ornés et vocalisés : antienne de l'introït, répons-graduel, trait, répons alléluiatique, antienne ou répons de l'offertoire, (avec plusieurs versets souvent très développés, que l'usage n'a pas conservés), antienne de la communion (avec un certain nombre de versets de psaume, chantés de la même manière que ceux de l'introït). A ce moment-là, les textes qui plus tard constituèrent l'*Ordinaire* de la messe, ou bien n'y étaient pas encore en usage, ou bien étaient réduits à un simple récit modulé avec peu de développement, tels les *Kyrie* des féries et le *Sanctus* déjà cité. Le *Gloria in excelsis*, emprunté à l'office matutinal, ne figurait à la liturgie solennelle que pour la messe papale de Pâques et de Noël. On ne disait pas le *Credo* à la messe : un acolyte seul le modulait à la cérémonie du baptême solennel. Quant à l'*Agnus*, il fut introduit par le pape saint Serge I^er^, et dit sur un motif de psalmodie byzantine, qu'il a conservé pour les messes « fériales » d'Avent et de Carême.

Chacun de ces chants a donc son cadre, sa forme, son caractère et sa destination; il offre aussi un choix vocal, solo, chœur général, chœur de la schola, demi-chœurs, voix d'enfants ou voix d'hommes, dont la réalisation toute matérielle suffit à mettre en relief la plastique de ces pièces, adéquate au rôle que chacune doit remplir dans l'office, et au genre de voix ou d'interprètes à qui elle est destinée. Il suffit souvent de strictement observer ce choix voulu, — mais il est nécessaire de le faire, — pour que ce répertoire produise l'effet minimum qu'il doit produire, et par quoi son esthétique transparaît aux oreilles et à l'esprit des auditeurs. (Voir CHANT POPULAIRE, CHANTRE, CHAPELLE, CHŒUR, etc.).

IV. ESTHÉTIQUE ET COMPOSITION. — Deux mentalités différentes se sont donc perpétuellement affrontées et pénétrées, dans l'art grégorien : le goût oriental qui se traduit par des *formules* soit simples, comme celles des versets ordinaires de la psalmodique, soit longuement vocalisées, comme dans ceux des graduels; ces formules mélodiques, et où la mélodie pure est poussée à un degré estraordinaire, ont pour dessein de marquer les grandes divisions, de souligner, le mot important; de DÉCORER le texte proposé, comme ces longues frises émaillées qui rehaussent les murs assyriens, et ramènent les mêmes archers, les mêmes fleurons, quoique dans un ordre varié et un mouvement différent. L'art grec, de son côté, vise à l'équilibre entre les divers mots et parties de la phrase : il cherche moins à décorer qu'à PEINDRE d'après les mouvements déclamatoires du texte, ou en s'efforçant d'exprimer le sentiment que ce texte vient exposer.

Formules toutes faites, soit de rechange, soit d'un agencement déterminé une fois pour toutes, aussi bien que les mélodies indépendantes de cette forme d'art, dessinent volontiers un mouvement, une *direction* générale de la phrase musicale, que l'on a très justement comparée au triangle d'un fronton d'architecture. La mélodie y procède par un mouvement ascendant = telle l'intonation d'un psaume, — plus ou moins brodé, qui atteint son point culminant sur le principal accent, tonique ou mélodique, de la phrase — comme la médiation du même psaume; — après quoi, elle redescend peu à peu à la tonique ou finale, la pente générale de l'échelle pouvant d'ailleurs être interrompue par la tenue, agrémentée ou non, sur la corde de récitation ou autour de ce degré. En somme, une construction toute architecturale.

Mais ces recherches de construction, dont l'art grégorien offre, à chaque page, d'intéressants exemples, n'excluent pas le sens de l'*expression* propre à tel ou tel texte. L'application, même de formules vocalisées toutes faites, sait à merveille souligner le sens de la phrase, et du mot : les graduels de l'Épiphanie, de Pâques, du jeudi saint, en sont de notables exemples. Elle trouve sa base, son premier point d'appui, sur les mots même qu'elle entend faire ressortir, sur leur constitution intime, et s'appuie sur leurs propres accents.

A son premier stade, une telle mélodie n'est guère plus que le récit d'un texte largement *déclamé;* les principaux des accents toniques y reçoivent des notes plus élevées ou des groupes plus importants : l'introït *Reminiscere*, pour le second dimanche de Carême, en est un très frappant exemple. Lorsque, tout en exprimant des sentiments aussi abstraits que le sont les prières chantées, la mélodie s'efforce à extérioriser ces sentiments inclus dans les paroles, elle arrive à une véritable noblesse et à une expression musicale très caractéristiques. Un autre introït, celui du premier dimanche de l'Avent, *Ad te levavi*, en constitue un très

bel exemple; là encore, on peut faire d'intéressantes remarques sur la constitution intime de la phrase musicale : dans ce chant (et dans tous ceux du même office, qui comptent parmi les plus authentiquement grégoriens), les accents toniques des mots, qui sont comme « l'âme de la voix », reçoivent dans une large proportion des groupes plus chargés de notes que les syllabes voisines, ou bien des notes plus élevées. L'observation de cette juste déclamation des paroles, sauf exceptions, jointe au mouvement général de la phrase observé tout à l'heure, forme un des éléments les plus actifs de l'esthétique de ces chants.

Ces préoccupations diverses dont le compositeur a dû comme s'imprégner, les réalisations qu'il en a tirées échappent à l'auditeur lequel n'en reçoi que l'impression d'ensemble. Celui-ci est plus sensible au détail de l'*expression verbale*, qui cherche à faire image, en imitant par la mélodie ce qui est suggéré par les mots. Citons seulement le *descendit de cælo* dans l'*Angelus Domini* du lundi de Pâques; son opposé dans l'*Ascendit Deus* de l'Ascension (offertoire) qui, de plus, renferme, aux mots *in voce tubæ*, une imitation, voulue, de sonnerie de trompette. Tous les grégorianistes connaissent aussi le délicieux exemple de la communion *Passer invenit* (2e dimanche de Carême) qui renferme tant de beauté, et où le gémissement de la tourterelle est rendu si joliment, sur *et turtur* (prononcez bien *tourrtourr* en roulant doucement les *rr* sur les notes liquescentes).

Du point de vue de l'écriture musicale, un des grands éléments d'effet, dans les chants ornés ou vocalisés, vient de la *répétition* des motifs et de l'*imitation*, soit exacte, soit renversée, soit brodée, et d'une manière tout à fait analogue à ce que l'on peut observer dans les œuvres des grands maîtres de la symphonie. Ce sont là deux éléments importants de *variation* et d'*amplification*, où l'art grégorien a excellé. Déjà, réduite à quelques broderies, une variation légère suffit à différencier la psalmodie simple de la solennelle et de celle de l'introït (se reporter aux formules des tons et au *Gloria Patri*, dans les livres de chant). On la trouve, à l'état le plus développé, dans les alléluias surtout, dont le répertoire n'était pas clos par la publication de l'Antiphonaire grégorien, mais supporta des compositions nouvelles, tant que dura « l'âge d'or » de ce chant. Ainsi, parmi les versets alléluiatiques du fonds grégorien original, le *Benedictus es* que l'on chante le dimanche de la Trinité se présente d'une manière large, comme une sorte de développement de quelqu'un des motifs entendus dans le *jubilus* du mot *alleluia*. Ce fut sans doute une indication pour les musiciens; au cours du IXe siècle, le délicieux alléluia *Domine, in virtute*, composé, au verset, de deux grandes phrases, commence la première par le premier motif précédemment exposé sur *alleluia*, puis fait débuter la seconde par une amplification du second motif du *jubilus*, tandis que le « conduit » ou « pont », pour employer des expressions d'école, qui va ramener la reprise, utilise des éléments déjà employés sous des formes diverses.

Lorsque le chant grégorien fut entré, à l'époque même d'où date le chant précédent, dans l'usage général de l'Église latine, il reçut une adjonction importante par la composition de mélodies spéciales pour les différentes parties de l'*Ordinaire* de la messe; la coutume s'établit bientôt d'avoir, pour les *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus*, des mélodies de rechange, suivant les fêtes ou selon les temps de l'année. Parmi ces pièces, et dans le chant des *Kyrie* surtout, on peut remarquer le dessein d'amplification et de variation mélodiques très nettement marqué. L'exemple le plus remarquable est offert par la double forme du *Kyrie* pascal, dont le n. I donne le thème, et le n. VI ad libitum, les variations vraiment superbes, chacune des répétitions paraphrasant l'original, d'une manière aussi précise et aussi ordonnée qu'on peut le remarquer, par exemple, dans une fugue moderne, avec de très curieuses « réponses » du sujet. C'était l'époque où le chant grégorien connut également l'adjonction d'éléments à peu près disparus depuis : celles du *trope* et de la *séquence* qui appartiennent, eux aussi, à l'art du développement. Des premiers, seul est resté l'usage de désigner le *Kyrie*, par les mots du trope avec lequel on l'exécutait : *Fons bonitatis*, par exemple, étaient les premiers mots des versets chantés syllabiquement par les solistes tandis que le chœur répondait en vocalisant le même air sur l'invocation seule officielle. Des secondes, qui eurent un succès considérable, il n'est, dans la liturgie, rien resté du fonds primitif; seules, cinq séquences d'âge moins ancien figurent encore au Graduel Romain, et quelques-unes dans divers Propres diocésains ou d'ordres religieux. Mais, parmi ces exemples, le *Victimæ paschali*, le *Lauda Sion*, le *Veni sancte*, le *Dies iræ*, montrent admirablement l'emploi que surent faire, de l'amplification mélodique d'un thème, les compositeurs religieux du XIe au XIIIe siècle.

Enfin, c'est encore aux alléluias qu'il faut revenir pour clore cet exposé, en mentionnant d'un trait que plusieurs de ceux du dernier âge de la grande production grégorienne offrent l'application déjà de ce que les musiciens nomment la « construction ternaire » et qui est le principe de la sonate et de la symphonie classiques. On rencontre ainsi, dans ces compositions dernières de l'époque grégorienne, de ces magnifiques alléluias où la forme ébauchée dans un exemple précédemment cité, est parachevée; leur construction ternaire présente ainsi, sur le mot *alleluia*, le thème, en deux ou mêmes trois motifs nettement distincts, dont le verset, prenant successivement chacun de ces éléments, va en dilater la cellule mélodique pour en tirer une amplification logique, avant de ramener la reprise du thème. Ainsi, *exposition* d'un thème, son *développement thématique*, puis sa *réexposition* constituent la trame de plusieurs de ces chants, dont le second verset alléluiatique du jour de la Pentecôte, œuvre sans doute du roi Robert le Pieux, est un des frappants exemples.

V. Destinées postérieures et compositions modernes; les Propres. — De tout ce qui vient d'être précédemment exposé, il est aisé de conclure que la majeure partie du répertoire liturgique de l'Église romaine se trouvait fixée dès le XIIIe siècle. Une marque de ce que l'on considérait le livre de chant officiel comme clos est celle-ci : lors de l'institution, en 1264, de l'office romain de la fête du T. S. Sacrement, tous les textes, sans exception, furent adaptés à des mélodies choisies parmi les offices plus anciens; pour n'en citer que trois exemples typiques, le *Lauda Sion* est écrit sur l'air de l'ancienne prose parisienne des fêtes de la Croix, de cent ans plus ancienne, *Laudes crucis*, et les superbes antiennes, *O quam suavis* et *O sacrum convivium* sont purement et simplement calquées sur celles d'offices propres alors célèbres.

Mais, à côté des livres romains officiels, les églises particulières, depuis longtemps déjà, se servaient d'offices spéciaux pour leurs saints patrons, ou même, parfois, avaient conservé d'antiques chants d'origine locale (voir Gallican). L'importance de ces offices propres alla en se développant, et amena, à côté de calques ou d'imitation des pièces romano-grégoriennes, la composition de mélodies nouvelles. Au XIIIe siècle, l'office de la fête de saint François d'Assise, écrit par le frère Julien de Spire, et celui de la fête de saint Louis, œuvre de Pierre de la Croix, maître de musique de Notre-Dame de Paris, furent considérés comme les deux modèles nouveaux de chant d'offices et même de

messes propres; ces pièces originales sont tombées depuis longtemps en désuétude, mais les récentes éditions des propres de Paris et de Chartres ont relevé au moins pour cette fête la mélodie de l'alleluia (quoique avec d'autres paroles, adaptation due au R. P. dom de Sainte-Beuve). Ainsi, de temps à autre, la composition d'offices nouveaux donna aux « symphoniastes », comme on disait, l'occasion d'exercer leurs dons de mélodistes, soit dans la ligne pure du style grégorien, soit avec le concept, plus ou moins décadent, de leur temps. La plupart, d'ailleurs, des offices particuliers composés au Moyen Age tombèrent en désuétude, et furent remplacés, à partir du XVII^e^ siècle, par des choix nouveaux de textes, eux-mêmes plusieurs fois remaniés depuis. Les uns sont entrés dans les livres romains, pour les fêtes nouvelles; l'ensemble de ceux qui sont spéciaux à un diocèse ou une congrégation en constitue le « Propre ». Depuis la réforme grégorienne moderne, les airs de ces divers offices nouveaux et Propres divers ont dû être corrigés, restaurés ou refaits, afin d'être mis en accord avec l'ensemble de la restauration du chant liturgique de l'Église. Le type de ces propres corrigés avait été donné par dom Pothier à Solesmes, puis, par le même, pour le diocèse de Luçon, dès 1892; depuis cette époque, les procédés de correction et d'adaptation ont été perfectionnés et mis en œuvre par l'Édition Vaticane. Parmi les autres Propres, nous citerons, comme l'un des plus conformes à la tradition ancienne, paroles et musique, celui de Grenoble, œuvre de Mgr A. Grospellier; le nouveau Propre de Lyon, dû principalement à M. le chanoine Favier, et celui de Nancy, dont la refonte musicale est presque entièrement du R. P. dom J. Parisot, renferment aussi plusieurs pièces originales des anciennes époques; le Propre de Sens, révisé par M. l'abbé Villetard, et celui de Paris, œuvre du signataire de cet article, comptent parmi les recueils de ce genre où nombre de compositions anciennes ont repris une place d'honneur.

Ce dernier, en particulier, est d'un très grand intérêt pour l'histoire du chant des liturgies diocésaines, et peut être pris comme type d'un Propre noté moderne : l'église de Paris, par son importance, par l'ancienneté de quelques-unes de ses traditions, par le rôle que ses offices refaits au XVII^e^ siècle et au XVIII^e^ ont rempli, et qui furent repris ou imités par nombre d'autres diocèses et congrégations, jouit d'un Propre considérable et tout à fait à part. Tel que, révisé et complété, il a été récemment promulgué par S. E. le cardinal Dubois, le Propre de Paris a pu remettre en vigueur diverses pièces du plus ancien fonds liturgique; par exemple : l'ordo spécial des vêpres de Pâques et ses admirables chants; pour les messes, divers chants antiques qui étaient tombés en désuétude, comme les introïts *Justus non conturbabitur*, *Elegit te Dominus;* le graduel *Memor sit;* les alleluias *Non vos me elegistis*, *Reddet Deus*, *Diligam te;* l'offertoire *Memor sit*, etc. Les antiennes des laudes de la fête de saint Denys remontent presque toutes au IX^e^ siècle, et la plupart de celles de l'office de sainte Geneviève sont du XII^e^. De ce dernier siècle, datent également les proses célèbres des fêtes de saint Denys, sainte Geneviève, de la Dédicace, tandis que celle de l'Assomption, dont les paroles sont plus récentes, a été reproduite avec l'air d'une autre prose du XIII^e^ siècle. Nous avons parlé plus haut de l'alleluia de la fête de saint Louis : on a replacé dans ce Propre révisé la messe de la Translation du « chef » de ce même saint, qui remonte à 1306, la messe votive de sainte Geneviève et celle des « Ardents » à peu près de la même époque. Parmi les compositions plus récentes, de quelque valeur, et qui ont pu être restaurées en style grégorien, voici la communion de la fête de sainte Isabelle, qui date de la fin du XV^e^ siècle; l'offertoire et la communion de saint Denys, l'alleluia de sainte Geneviève, l'introït de sainte Bathilde, etc., qui représentent l'apport des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Nombre de textes, d'un choix relativement moderne, ont dû être réadaptés, et on a fait reparaître avec eux des mélodies très anciennes, choisies parmi les plus belles. Enfin, les compositions modernes sont représentées par diverses pièces dont la mélodie en usage n'avait aucun intérêt, ou dont la coupe des phrases littéraires ne permettait pas une adaptation correcte à une mélodie ancienne : ainsi, la communion *Dilexi Domine* est une œuvre de dom Pothier, spécialement écrite à cette occasion; l'alleluia *Si inveni*, pour la fête du Cœur Immaculé de Marie, et le *Paratum* solennel, pour la messe votive du Sacré-Cœur de Jésus, sont également nouveaux. Citons, en dernier lieu, que l'appendice au même Propre, pour les Saluts, contient nombre de pièces intéressantes de différentes époques, que l'on chercherait en vain ailleurs.

Il faut, en dernier lieu, indiquer d'un trait les diverses compositions de style, d'allure, ou d'inspiration grégorienne, qui, soit sur des textes latins, soit sur des paroles françaises, ont été écrites dans un but de chant populaire, en dehors des offices proprement dits. S'il est quelques-unes de ces compositions tout à fait réussies, comme celles que l'on trouve dans les *Variæ Preces* de Solesmes, par contre, les « cantiques grégoriens » en langue vulgaire composés depuis un demi-siècle bientôt, sont loin d'avoir tous la même valeur, et un choix sérieux et sévère doit en être fait, parmi ceux qui répondent le mieux à leur objet.

La bibliographie des ouvrages ayant trait au chan- grégorien constituerait elle-même un volume. Nous n'indiquerons pas ici les nombreuses méthodes ou traités, théoriques ou pratiques, dont l'on trouvera facilement les titres dans les catalogues des diverses maisons d'édition, mais seulement les principaux ouvrages où le lecteur pourra se documenter sur les origines, l'histoire, les formes de ce chant :

Dom Pothier, *Les Mélodies grégoriennes;* A. Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine;* dom Morin, *Les véritables origines du chant grégorien; La Paléographie musicale*, publiée par les Bénédictins de Solesmes, sous la direction de dom Mocquereau; Dr P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique au Moyen Age;* dom Gatard, *La musique grégorienne;* A. Gastoué, *L'Art grégorien; Le Graduel et l'Antiphonaire romains* (histoire et description). Enfin les collections des principales revues de musique d'église, et spécialement la *Revue du chant grégorien;* Grenoble; la *Tribune de Saint-Gervais*, Paris; la *Revue grégorienne*, Chartres. On trouvera dans la *Bibliographie des Bénédictins de France*, par dom Cabrol, le relevé des Propres diocésains dont le chant a été refait par dom Pothier, dom Mocquereau, et leurs confrères.

A. GASTOUÉ.

GRENADE. — Au sud de l'Espagne, à près de 700 kilomètres de Madrid, dans l'Andalousie presque toujours aride et chauve sous le soleil qui calcine ses pierres, Grenade étend sa verte oasis. Les eaux courantes du Darro et du Genil, encore glacées au sortir de la Sierra Nevada, qui abrite la ville des vents brûlants du Midi, entretiennent une délicieuse fraîcheur et permettent ce miracle d'une végétation toute septentrionale en une contrée presque africaine. Dans un cirque de hautes montagnes dont les rochers de marbre resplendissent comme des joyaux aux feux du soleil couchant, avec ses frondaisons et ses fontaines, ses maisons blanches ou étrangement peintes étagées sur ses trois collines, la ville présente un aspect inoubliable et justifie l'enthousiasme des poètes de tous les temps.

Probablement fondée par les Phéniciens sous le nom de *Karnattah*, nommée par les Ibères *Illiberri*, elle reçut une colonie romaine, puis tomba sous la domination des Goths et plus tard des Musulmans. Lorsqu'au XIII^e^ siècle ceux-ci se virent reprendre par les

chrétiens Cordoue (1226) et Séville (1248), c'est Grenade qui devint le centre de leur puissance. Elle connut alors une ère de prospérité qui devait durer deux siècles. Les fugitifs des deux villes perdues peuplèrent à eux seuls le quartier de l'*Albaicin* dont les pentes sont creusées de cavernes aujourd'hui habitées par les bohémiens. Après la chute de la puissance musulmane en Espagne et la fuite du roi Boabdil, Ferdinand le Catholique et sa femme Isabelle aimèrent à séjourner dans la capitale de l'Andalousie.

La grande merveille de Grenade, l'*Alhambra*, que les rois Maures construisirent pour leur servir à la fois de forteresse et de résidence, occupe une colline dont les flancs sont couverts de bois et de jardins exquis aux ombrages touffus, souvenir des jardins de Bagdad et des *paradis* des rois Sassanides. L'accès en est gardé au nord par le Darro et au sud par le Génil. L'ensemble comprend une vaste muraille fortifiée dont deux des tours, connues sous le nom de *tours vermeilles*, étaient déjà appelées *villes rouges* au IXe siècle; puis l'*Alcazaba* fortement défendu et constituant la partie la plus ancienne du château; enfin l'*Alhambra* proprement dit, dont la construction et les embellissements s'étendent sur le XIVe et le XVe siècle.

De celui-ci, la partie consacrée au harem fut détruite par Charles-Quint et remplacée par un palais Renaissance; mais ce qu'il en reste est encore le plus remarquable des monuments moresques de l'époque, moins noble que la mosquée de Cordoue commencée en 785 ou que la *Giralda* de Séville d'une date plus rapprochée, mais d'une fantaisie et d'une somptuosité qui font penser aux descriptions des *Mille et une nuits*.

Le plan de l'Alhambra ne se compose pas symétriquement comme dans un édifice élevé tout entier sur un projet initial; des cours, des sanctuaires, des chambres, des salons, des tours, des bains, se groupent autour de deux grandes cours principales perpendiculaires : la cour ou *patio* des Myrtes et celle des Lions. Quoique les constructions paraissent à l'extérieur assez chétives, l'intérieur montre une belle fermeté de lignes architecturales et une admirable entente des perspectives; et le décor est d'une délicatesse et d'une profusion extrêmes allant parfois jusqu'à l'exagération.

Le stuc moulé, fouillé, peint ou doré revêt les murs de broderie; on le retrouve en *stalactites* qui abondent aux consoles des encorbellements et même coiffent les colonnes de gracieux chapiteaux comme dans la *cour de la mosquée*, ou encore forment des voûtes à alvéoles d'une richesse inimaginable comme dans la *salle des deux sœurs*. Le marbre est répandu à profusion, borde les patios, fournit de gracieuses colonnes. Les mosaïques de faïence revêtent de leur éclat le sol et les murs : tels les restes de carrelage à lustre métallique de la *salle de justice* et les azulejos (carreaux de revêtement) aux capricieuses combinaisons géométriques dont les bleus et les verts clairs soutenus de brun lambrissent les salles les mieux conservées. Ils enchâssent encore la *porte du vin*; ils resplendissaient jadis sur presque tous les murs au moins jusqu'à hauteur d'appui, mais ils ont été trop facilement détachés et emportés. Les plafonds et les portes de bois où l'on retrouve les rosaces, les combinaisons de panneaux et la sculpture méplate des arabes, sont peints de bleu, de rouge, de vert et d'or. Parmi les nombreuses inscriptions ornementales où les louanges à la gloire d'Allah et des princes voisinent avec de lyriques descriptions des lieux, on relève, par exemple, dans la splendide *salle des deux sœurs* : « Cette porte orne la salle comme un vêtement somptueux, et ses riches couleurs dépassent en beauté les tapis de l'Yémen. » Les vitraux, encastrés dans des plaques de plâtre ajouré, versent un jour adouci. Des peintures exécutées sur cuir en couleurs albumineuses et clouées sur des plaques de bois, représentent, aux voûtes des trois alcôves de la *chambre du tribunal*, des sujets de chasse et de tournoi et une sorte de *divan* ou réunion où sont rassemblés les rois de Grenade; ce qui nous engage à n'accepter que sous toutes réserves le fameux axiome suivant lequel les Mahométans n'auraient jamais représenté les êtres vivants.

Le délabrement dans lequel était tombé l'Alhambra avant les restaurations du XIXe siècle explique que presque plus rien ne s'y trouve des richesses qu'y avaient accumulées les rois Maures. On y voit encore, cependant, un vase célèbre daté de 1320, magnifique spécimen de la céramique hispano-arabe, mesurant 1 m. 35 de haut et présentant sur un fond blanc jaunâtre une décoration bleu et or; des combinaisons de lignes y forment des motifs floraux et des inscriptions en caractères coufiques, tandis que deux animaux stylisés sont affrontés de chaque côté d'un fleuron, dans un des motifs les plus caractéristiques emprunté par les Arabes aux arts orientaux.

Mais ce qu'il faut surtout connaître, ce sont les cours avec leurs vasques, leurs eaux courantes distribuées jusqu'aux pavillons et jusqu'aux salles par des ruisseaux creusés dans le marbre ou la mosaïque.

La *cour des myrtes* est un rectangle long de 37 mètres et large de 23 dont les grands côtés sont formés de murs blanchis à la chaux percés d'élégantes fenêtres jumelées et de portes dont les arcs sont garnis d'ornements en stuc. Tout au long, une bordure de marbre, large de trois mètres, est accompagnée d'une bande de terre où croissent les cyprès et les myrtes, et encadre le long bassin qui communique à ses extrémités avec des vasques rondes. Les petits côtés du rectangle sont ornés chacun de huit sveltes colonnes de marbre blanc dont les chapiteaux à pendentifs ou à feuillage de lotus portent des arcades surélevées, ajourées et semblables à de véritables dentelles de gypse. Ils sont dominés, celui du Nord par la tour de Comares, et celui du Sud qui porte lui-même un *mezzanin* peu élevé et un étage de galeries à arcades, par les murailles du Palais de Charles-Quint. Au bout des galeries, des niches dont les azulejos étoilés et les stucs dorés et peints où courent des feuillages ont gardé leur éclat, devaient être destinées à recevoir des oreillers et des coussins.

La *cour des lions*, moins grande que la cour des myrtes, ne mesure que 28 mètres sur 16; mais elle est beaucoup plus richement ornée, des arcades semblables régnant sur ses quatre côtés et reposant sur des colonnes alternativement simples et jumelées. Les faces étroites présentent en outre chacune un pavillon saillant porté par de multiples colonnes, et dont les arcades toujours surélevées abandonnent la forme cintrée pour adopter le tracé en pyramide tronquée. Le patio tire son nom de la fontaine qu'il renferme : au centre de son dallage de marbre, douze lions d'une sculpture fruste supportent une grande vasque ronde elle-même surmontée d'une plus petite; et quatre ruisseaux emportent ses eaux claires vers les quatre points cardinaux.

Grenade contient d'autres beautés : le palais du *Generalife*, ravissant et clair castel des rois Maures dont la blancheur sourit dans un parc admirable; la *cathédrale*, bâtie au XVIe siècle dans le style de la Renaissance. Mais ce qu'on y vient surtout chercher, c'est, avec la délicieuse et prenante poésie de son site unique, le souvenir des Arabes, dont l'imagination peuple encore les féeriques perspectives du palais dont ils l'on dotée.

Théophile Gautier, *Voyage en Espagne*, Paris, 1870; C. E. Schmidt, *Cordoue et Grenade*, coll. des *Villes d'art célèbres*, Paris, 1902.

Carletta Dubac.

GRÈVES ET LOCK-OUT. — I. Nature et fréquence. II. Légitimité et abus. III. Conditions d'une grève légitime. IV. Lock-out patronaux. V. Grève des fonctionnaires. VI. La législation française sur la grève. VII. Remède des grèves.

I. Nature et fréquence. — La grève est la cessation concertée du travail en cours de contrat. Les deux caractéristiques les plus ordinaires de la grève sont donc un arrêt du travail quand le contrat n'est pas terminé, et un arrêt concerté entre plusieurs, ce qui indique une collectivité.

La grève ne date pas d'aujourd'hui. L'histoire a conservé le souvenir de nombreux et douloureux conflits du travail. Mais depuis plus de cent ans, depuis la transformation du régime économique et l'inorganisation du monde nouveau du travail, elles ont augmenté en nombre et ont pris une ampleur correspondante à l'ampleur des entreprises elles-mêmes. Depuis le rétablissement du droit d'association, les organisations ouvrières furent trop longtemps accaparées par le marxisme révolutionnaire qui craignait de les voir s'engager dans « l'ornière professionnelle », et les grèves n'ont guère diminué. Les statistiques sont ici tristement éloquentes. De 1899 à 1908 inclus, il y eut en France 8 754 conflits, en Allemagne 18 739, en Angleterre 5 037; en 1909, en France 1 025 grèves, en Allemagne 1652, en Angleterre 436. En France, dans la période de 1890 à 1900, le nombre moyen des grèves n'atteignait pas 500 chaque année, tandis que, depuis 1906, il se maintint au dessus de 1000 (830 en 1905 et 1 502 en 1910). En Angleterre, il y eut 1 497 grèves en 1913.

Depuis la grande guerre, le nombre des grèves en France signalées à la Direction du travail en 1919 a été de 2 026, comprenant 1 150 718 grévistes et entraînant 15 478 318 jours de chômage. C'est le département du Nord qui relativement a fourni le plus grand nombre de grèves : 223 avec 90 973 grévistes.

Ce n'est pas seulement le nombre des grèves qui a augmenté, c'est aussi et surtout le nombre de ceux qui y ont participé, résultat presque inévitable de l'énormité des entreprises modernes, de leur solidarité ou de leur interdépendance. N'a-t-on pas vu des grèves où furent engagés 20 000, 50 000, 200 000 ouvriers ? Qui ne se souvient de la fameuse grève des mineurs anglais en 1911 qui engloba plus d'un million d'hommes ? Et de nos jours n'entend-on pas parler de grèves de solidarité, de « triple ou quadruple alliance », réunissant d'immenses entreprises plus ou moins solidaires (fédérations anglaises des mineurs, des transports, des cheminots et des dockers)? Ne se croirait-on pas en marche vers l'une des plus grandes crises sociales et politiques de l'Histoire, si l'on n'y apporte pas un remède, remède organique, et non pas seulement remède répressif ?

II. Légitimité et abus. — Déjà en 1849, à l'Assemblée nationale, Bastiat soutenait dans un discours célèbre la liberté de coalition : « Y a-t-il une conscience, qui puisse admettre que le chômage, en lui-même, indépendamment des moyens qu'on emploie, est un délit ? — On me dit : Cela est vrai, quand il s'agit d'un homme isolé, mais cela n'est pas vrai, quand il s'agit d'hommes qui se sont associés entre eux. — Une action qui est innocente en soi ne peut pas devenir criminelle parce qu'elle se multiplie par un certain nombre d'hommes.... On nous dit que le chômage est nuisible au patron, que cela nuit à sa propriété, de manière que l'ouvrier porte atteinte à la liberté du patron; c'est là un renversement d'idées. Quoi! je suis en face d'un patron; nous débattons le prix; celui qu'il m'offre ne me convient pas, je me retire, et vous dites que c'est moi qui porte atteinte à la liberté du patron parce que je nuis à son industrie! Faites attention que ce que vous proclamez n'est pas autre chose que l'esclavage. » En 1873, M. Barberet défendait la même liberté avec d'autres arguments : « A toute chose malheur est bon. En roulant son rocher de Sisyphe, la grève a montré aux travailleurs qu'ils étaient forts par l'union. Il en est résulté le groupement inconscient et brutal, il est vrai, mais instinctif et progressif. » Le libéral Paul Leroy-Beaulieu exprime la même opinion dans son *Essai sur la répartition des richesses* : « On se tromperait en croyant que, considérée en soi, la grève ait nui à la classe ouvrière. Elle a certainement contribué à faire respecter davantage les ouvriers par les patrons, à prévenir beaucoup d'abus de détail, toutes sortes de modes d'exploitation ou de dégradation... A vrai dire, ce sont moins des grèves effectives qui ont eu ces résultats que la simple possibilité de grève. » Et dans son *Traité d'économie politique*, il écrit : « Le droit de grève est certainement en principe aussi utile à l'ouvrier qu'il est légitime. Il le fait d'abord respecter du patron, il lui permet de discuter et parfois de faire améliorer les règlements d'atelier trop tyranniques et trop capricieux... On ne saurait sérieusement contester que, en l'absence du droit pour les ouvriers de se concerter et de suspendre simultanément le travail, ils ne se trouvassent dans des conditions moins bonnes pour soutenir leurs intérêts. » Le cardinal Manning n'a pas craint d'écrire : « La grève en soi est légitime, car elle est la seule arme à la disposition des ouvriers. »

Mais si la grève est une liberté légitime, ses inconvénients sont graves : perte de salaires qui amène trop souvent la gêne et parfois la misère dans des milliers de foyers ouvriers; paralysie de l'industrie qui ne peut plus retrouver son élan, ayant perdu ses débouchés ou ses meilleurs travailleurs; haines de classes, colères, défiances réciproques, crimes parfois.

Au commencement du XIXe siècle, chez les mineurs de Glasgow, la formule du serment suivante était prononcée par tous les grévistes : « Moi..., devant Dieu Tout-Puissant et devant les témoins ici présents, je jure volontairement d'exécuter avec zèle et avec promptitude, autant qu'il dépendra de moi, toute tâche ou injonction que la majorité de mes frères m'imposera dans notre intérêt commun, comme de *punir les traîtres, d'expédier les maîtres qui nous oppriment ou nous tyrannisent, de détruire les établissements dont les propriétaires sont incorrigibles...* » Qu'on lise le beau livre du Comte de Paris sur les *Associations ouvrières* d'Angleterre, et l'on y rencontrera des traits effrayants. Une grève à Nottingham dura cinq ans et fut accompagnée de luttes atroces. « C'était la période guerrière, a dit M. de Rousiers, avant la période diplomatique, le refus collectif de travail avant le contrat collectif de travail. » *Le Trade-Unionisme en Angleterre.*

L'histoire des grèves américaines n'est pas moins pénible. Il y en eut une, en 1897, comprenant 150 000 mineurs des charbonnages de l'est et du centre, et qui dura huit semaines. En 1902, une autre, comprenant 147 000 ouvriers, dura plus de cinq mois, et fut accompagnée de violences, de meurtres, de massacres. Un train fut même renversé. Les pertes furent évaluées à 46 millions de dollars pour les exploitants et à 25 millions de dollars pour les ouvriers. L'Angleterre dut approvisionner de charbon l'Amérique. On ne s'étonnera pas qu'elle ait subventionné la grève : les affaires sont les affaires, chez ce peuple de commerçants...

Quand une liberté, d'ailleurs légitime, amène de telles conséquences, peut-on prétendre qu'elle constitue à elle seule un état social normal et sain ?

III. Conditions d'une grève légitime. — On aura remarqué précédemment que les arguments de Bastiat, de Barberet ou de Paul Leroy-Beaulieu en

faveur de la grève étaient de l'ordre purement utilitaire et réaliste. Les théologiens et les philosophes ont étudié la question d'un point de vue plus élevé, le point de vue moral, le point de vue de la justice et du droit proprement dit, et ils ont essayé de marquer les conditions que la raison et la morale fixent pour autoriser le déclanchement d'une grève.

Il faut : 1° que les revendications soient d'ordre professionnel ou économique; 2° quelles soient justes; 3° qu'elles soient importantes : salaires gravement insuffisants, durée excessive du travail, hygiène physique ou morale déplorable, etc.; 4° que l'on ait auparavant épuisé tous les moyens de conciliation et d'entente; 5° enfin que l'on ait des chances sérieuses de succès, car le bon sens interdit de lancer inutilement des milliers de familles dans une aventure périlleuse. Quand ces conditions se trouvent réunies, la grève devient légitime. Bien plus, elle n'est plus seulement alors un droit, elle peut devenir un devoir; et comme il y a les déserteurs de l'armée, il peut y avoir aussi les déserteurs de la profession et de la solidarité engendrée par elle.

On comprend que lorsqu'on est entré sur le terrain pratique, il est parfois délicat de trancher les mille cas complexes qu'engendre la vie industrielle. Les ouvriers auraient-ils le droit, par exemple, d'exiger plus que le salaire normal quand la situation de l'établissement auquel ils sont attachés est particulièrement brillante, et, en cas de refus, de faire grève ? Le P. Rutten le croit et il citait à la Semaine sociale de Versailles (1913) le cas d'un syndicat chrétien de Belgique qui avait demandé pour ses membres une augmentation de salaire, basée uniquement sur le fait que, depuis plusieurs années, l'usine réalisait des bénéfices considérables; et il ajoutait que les ouvriers seraient certainement partis en grève si, après plusieurs mois de patientes négociations, ils n'avaient pas obtenu une satisfaction partielle.

On connaît la phrase célèbre de Waldeck-Rousseau : « Le droit de travailler d'un seul ouvrier est aussi sacré que le droit de quatre-vingt-dix-neuf autres à faire grève. » Mais qui ne voit que Waldeck-Rousseau, en vrai individualiste qu'il était resté, raisonnait comme si, au-dessus de ces individus qui travaillent, il ne pouvait y avoir des droits supérieurs aux droits individuels de chacun, droits supérieurs devant lesquels tous ont le devoir de s'incliner ? Et c'est ce que le comte Albert de Mun répondait quand il rejetait le sophisme de Waldeck-Rousseau en disant : « Je crains de scandaliser un très grand nombre de mes contemporains si je dis que cette formule est la négation même du principe social en vertu duquel les intérêts individuels doivent être subordonnés au bien commun. »

Mais ne deviennent pas légitimes du même coup tous les moyens; les violents et les injustes restent toujours interdits. En dehors de ces moyens, les théologiens en admettent beaucoup d'autres, comme conseils, persuasion, expulsion du groupement, et tous ceux qui rentrent ou peuvent rentrer dans ce qu'ils appellent la coaction morale, *moraliter cogere*, exercée vis-à-vis de ceux qui veulent quand même travailler pour un salaire manifestement insuffisant.

La chasse aux renards, c'est-à-dire les mauvais traitements infligés aux ouvriers qui ne veulent pas déserter le chantier, est un vrai retour à la barbarie. « Nous sommes, écrivait le comte de Mun en 1910, en plein régime de *la Barricade*, » et l'on voit « le gorille reparaître » avec « la chaussette à clous » et « la machine à bosseler ». Peut-on continuer de vivre en une telle anarchie sociale ?

IV. Lock-out patronaux. — Le pendant de la grève ouvrière, c'est, pour les patrons, le *lock-out*.

Il est légitime comme la grève, mais aux mêmes conditions et avec les mêmes réserves. Peut-être même peut-on dire qu'une grève peut, plus facilement qu'un lock-out, être légitime.

Ici encore des cas bien complexes se présentent et des questions bien délicates peuvent se poser. Après un lock-out, ou une grève, un patron a le droit de congédier des meneurs agitateurs révolutionnaires, mais a-t-il le droit d'exiger le renvoi des délégués ou porte-parole de leurs camarades ? Évidemment non. — A-t-il le droit de faire circuler des *listes noires* pour empêcher les congédiés d'être admis dans d'autres entreprises ? Qui ne voit qu'une pareille mesure, si elle est parfois légitime, est d'un maniement extrêmement difficile et qu'elle peut prêter aux plus graves abus ? — Peut-on recourir à l'intervention de ce qu'on appelle, en Amérique surtout, « les briseurs de grèves » ? Ce sont, comme on sait, des espèces de légions volantes toujours prêtes à aller remplacer les ouvriers en grève, et qui ressemblent plus à des combattants armés qu'à des travailleurs. N'est-il pas lamentable d'en être réduit à employer de tels remèdes pour guérir un tel mal social ? Et ne voit-on pas quel déplorable esprit de lutte de classes doit en résulter ?

Heureusement en France les lock-out sont rares. En 1909, on n'en a compté que 10. L'Allemagne d'avant-guerre en a vu un bien plus grand nombre. En 1904 : 132 portant sur 1 115 établissements; en 1905 : 263 portant sur 3 859 établissements et 118 655 ouvriers; en 1910 : 1115; en 1913 : 337. « Il y a dans ce pays, dit M. Truchy, un patronat puissamment organisé et animé d'un esprit très combatif. Que Dieu préserve la France d'un « patronat de combat »!

V. La Grève des fonctionnaires. — Nous n'avons jusqu'ici considéré que les grèves se produisant dans une industrie ordinaire. Il faut les étudier maintenant sur un triple terrain plus délicat encore, celui des fonctionnaires, celui des services publics et celui des services d'intérêt public. Car ces trois dénominations ne sont pas synonymes. Les *fonctionnaires* sont des salariés de l'État. Ils sont, ou investis par lui d'une part plus ou moins grande d'autorité, ou simples exécutants d'un travail d'expédition ou de comptabilité. Les *services publics* sont les services administrés directement par l'État. Les *services d'intérêt public* sont des services qui, bien que n'étant pas gérés directement par l'État, ont une importance telle qu'un arrêt dans leur fonctionnement entraîne une perturbation générale et peut faire un tort considérable à l'ensemble d'une région ou d'un pays : par exemple les chemins de fer, les transports en commun, le service des eaux, d'éclairage, etc.

On voit par ce simple exposé que la question est compliquée : aussi ne s'étonnera-t-on pas qu'elle soit depuis longtemps particulièrement controversée.

Laissons de côté la question du droit syndical que M. Chabrun, député de la Mayenne, voudrait faire reconnaître par la loi à tous les fonctionnaires, et ne voyons que la question de la grève.

Après la grève des cheminots en 1910, M. Briand déposa un projet de loi pour l'interdire aux syndicats du chemin de fer. Or il rencontra son plus vigoureux adversaire en M. de Mun. « Projets contre la grève des services publics, écrivait ce dernier, dans l'*Écho de Paris*. Où est la limite ? Qu'est-ce qu'un service public ? Voyez les mineurs. L'extraction de la houille est le premier des services publics. Tous les autres dépendent de lui. L'État, pour cette raison, le surveille par ses ingénieurs, qui, en cas d'accident, prennent le commandement de la mine. Donc, il faut interdire la grève aux ouvriers mineurs... et à combien d'autres! Je cite cet exemple parce que c'est le plus frappant. Voilà l'engrenage! Je défie qu'on dise où on s'arrêtera. En fait, c'est, demain ou après-demain, l'interdiction

de la grève à tous les ouvriers des industries multiples et chaque jour plus nombreuses, accaparées, dirigées, concédées par l'État ou la commune. Si le syndicat n'a pas à sa disposition la grève comme dernier moyen de faire valoir ses revendications, il est désarmé, il n'est plus, à l'heure du conflit, lorsque surgit un débat sur le salaire ou la durée du travail, qu'une députation des ouvriers, réduite, près du patron, à la persuasion ou à la prière. » L'ancien et regretté président de la Jeunesse catholique, H. Bazire, écrivait à peu près dans le même temps : « Ne nous payons pas de mots. La suppression du droit de coalition ou de grève c'est tout simplement l'obligation du travail pour toute une catégorie d'individus, obligation sanctionnée par la loi... Or cette obligation avait autrefois un nom : l'esclavage. »

Tout cela est juste...en partie seulement. Car en face de ce droit de grève liberté légitime, il y a aussi, pour la société, le droit de vivre, et pour l'autorité le devoir de sauvegarder ce droit suprême.

En somme, nous nous trouvons ici en face d'un conflit de droits, qu'on ne peut pas supprimer brutalement au gré de son opinion, mais qu'il faut savoir comprendre et coordonner. L'Union internationale d'études sociales qui, depuis 1920, tient ses sessions annuelles à Malines, sous la haute direction du cardinal Mercier, a parfaitement compris ce conflit de droits, et après une sérieuse étude, elle a, en 1922, émis les résolutions suivantes :

1. L'intérêt général est le premier critérium qui permette d'apprécier la légitimité et l'illégitimité de toute suspension concertée du travail. A ce critérium doit s'ajouter le respect de la justice et de la charité.

2. Cet intérêt général est plus immédiatement mis en cause par des fonctions instituées directement pour le bien du pays, et par des entreprises même privées qui pourvoient à des besoins communs de première nécessité. Certaines fonctions sont même tellement indispensables à la société qu'on aperçoit à peine une hypothèse qui y rendrait la grève légitime.

3. Le danger de pareilles grèves justifie les mesures législatives qui, en plusieurs pays, interdisent aux fonctionnaires l'emploi de cette arme dangereuse. Mais c'est aussi le devoir du législateur de rechercher par l'étude et de fournir par des lois des garanties qui, d'une façon moins coûteuse, assurent spécialement à ceux auxquels on interdit la grève le bénéfice ou les avantages qui peuvent résulter d'une grève justifiée dans son but et dans ses moyens.

4. Les lois cependant sont impuissantes et même souvent impossibles sans les mœurs. Le grand remède aux abus sera toujours la diffusion dans toutes les classes d'un esprit tout opposé à l'égoïsme jouisseur, de cet esprit de généreuse entente, et de fraternité qu'inculque l'Évangile du Christ.

VI. La législation française en matière de grèves. — La législation sur les grèves a varié avec les époques.

Un décret de l'Assemblée nationale, à la date du 21 août 1790, avait reconnu le droit d'association : « Les citoyens ont le droit de s'assembler paisiblement et de former entre eux des sociétés libres à la charge d'observer les lois qui régissent tous les citoyens. » Mais la crainte de voir se reconstituer les corporations dissoutes fit bientôt porter une atteinte mortelle à cette liberté. Une députation d'ouvriers employés à la construction du pont Louis XVI (pont de la Concorde) se rendit un jour à l'Hôtel de ville pour demander 36 sous au lieu de 30, pour leur salaire d'une journée. L'Assemblée nationale s'émut, crut y voir le réveil des jurandes et des maîtrises et finalement vota la fameuse loi du 14 juin 1791 interdisant tout concert corporatif, tout attroupement d'artisans. Chose curieuse, pour ne pas dire odieuse : aussitôt après l'adoption de cette loi, le rapporteur ajouta : « J'ai entendu dire autour de moi qu'il faudrait faire une exception pour les chambres de commerce des villes. Certainement, vous imaginez bien qu'aucun de nous n'entend empêcher les commerçants de causer ensemble de leurs affaires. » Ainsi, c'était aux seuls ouvriers qu'on en voulait!

Le 12 avril 1803, une loi impose l'obligation du livret à tous les ouvriers et établit les pénalités suivantes contre les coalitions : « Toute coalition contre ceux qui font travailler des ouvriers, tendant à forcer injustement et abusivement l'abaissement des salaires, et suivie d'une tentative ou d'un commencement d'exécution, sera punie d'une amende de 100 francs au moins, de 3 000 francs au plus, et, s'il y a lieu, d'un emprisonnement qui ne pourra excéder un mois (art. 6). — Toute coalition de la part des ouvriers pour cesser en même temps de travailler, interdire le travail dans certains ateliers, empêcher de s'y rendre et d'y rester avant ou après certaines heures, et en général pour suspendre, empêcher, enchérir les travaux, sera punie, s'il y a eu tentative ou commencement d'exécution, d'un emprisonnement qui ne pourra excéder trois mois (art. 7). »

La loi du 25 mai 1864 supprima enfin le délit de coalition et le remplaça par le délit d'atteinte à la liberté du travail. Ce ne fut que le 21 mars 1884 que fut accordé le droit d'association.

Mais si un ouvrier ou un syndicat n'encourt plus, du fait d'une grève, de responsabilité pénale, il peut encourir une *responsabilité civile*, si un préjudice a été causé.

La législation applicable aux grèves est, en matière civile, fort succincte. Jusqu'en 1890, elle a tenu tout entière dans les articles 1780 et 1781 du Code civil, qui règlent le louage de services. Or comme d'après l'article 1780 « on ne peut engager ses services qu'à temps ou pour une entreprise déterminée, » la jurisprudence décidait qu'à défaut de convention sur le temps, l'ouvrier avait le droit d'abandonner le patron et le patron de congédier l'ouvrier à sa fantaisie. La loi du 27 décembre 1890 modifia ainsi l'article 1780 : « Néanmoins la résiliation du contrat par la volonté d'un seul des contractants peut donner lieu à des dommages-intérêts... »

VII. Remède des grèves. — On est à sa recherche depuis de longues années, et les efforts pour le trouver ou l'appliquer n'ont guère été fructueux. Limitons notre enquête à l'époque qui a suivi la guerre de 1914.

En 1920, le cabinet Millerand a déposé un projet de loi qui refuse le droit de grève, non seulement aux fonctionnaires agents d'autorité, mais aussi à tous les autres agents de l'État, employés et ouvriers. Le projet n'a d'ailleurs pas encore été discuté.

Mais le ministre du travail, à la fin du premier trimestre de 1924, a repris le problème de la conciliation et de l'arbitrage obligatoire, et l'a soumis à l'étude du Conseil supérieur du travail. La commission permanente de ce Conseil avait écarté du projet toute obligation. Mais le Conseil supérieur du travail, s'il a entendu laisser à l'arbitrage un caractère facultatif en le subordonnant à la demande des deux parties, par contre, et malgré l'opposition des membres patrons, s'est déclaré favorable à une procédure *obligatoire* de *conciliation*. Précisant même la question, il a adopté une proposition visant la tentative de conciliation entre l'employeur et le représentant de l'organisation professionnelle à laquelle appartient son personnel.

On parle actuellement (septembre 1925) de mettre ce projet et ces propositions à l'ordre du jour des Chambres. Dieu veuille qu'il en soit ainsi! Mais les esprits ne semblent guère tournés de ce côté. Trop de patrons encore s'enferment dans la tour d'ivoire d'une autorité absolue; et, quand ils veulent « causer », c'est avec leur personnel et pas avec les organisations de la profession. L'individualisme est toujours roi, à moins que ce ne soit l'intérêt pur et simple... On sait que la

plupart des chambres de commerce consultées par le ministère du travail, ont nettement rejeté toute obligation, même pour la conciliation entre les parties elles-mêmes.

Mais tout importante que soit cette intervention législative et toute nécessaire que nous l'estimions dans l'état actuel des professions trop souvent inorganisées, il nous faut dire et redire que là n'est pas la solution normale et organique du problème des grèves, Ni la force brutale des armes, ni la militarisation, ni la loi issue d'un Parlement ne résoudront rien.

La vraie solution des conflits, elle est exprimée dans cette phrase si pleine de choses du comte Albert de Mun : « Il faut que du sein de toutes les professions s'élève un effort énergique, une revendication infatigable vers leur propre reconstitution en corps permanents, pourvus de tous les droits qui constituent un corps : la propriété, la juridiction, la représentation légale. »

Et pour être pratique, de Mun faisait adopter par la commission du travail de la Chambre et transmettre au gouvernement la proposition suivante (après la grève des cheminots en 1911) : « La Commission, avant d'aborder l'étude du projet de loi sur le *statut des employés de chemin de fer et le règlement pacifique des différends d'ordre collectif relatifs aux intérêts professionnels de ces agents*, invite le gouvernement à réunir dans une conférence les représentants des administrations des grands réseaux et *les délégués des organisations syndicales* et professionnelles des agents, ouvriers et employés de chemins de fer, à l'effet de déterminer, par voie d'entente contractuelle, les conditions dans lesquelles les différends s'élevant entre eux pourraient être prévenus ou réglés. »

La proposition n'a pas abouti. Du moins c'eût été un premier pas, mais un premier pas seulement. Car c'est tout un monde nouveau qu'il s'agit de créer et l'organisation en sera forcément douloureuse et longue; mais l'évolution se fera dans ce sens... à moins que l'aveuglement des dirigeants n'y mette un insurmontable obstacle. Mais alors, au lieu d'une évolution sage et pacifique, on aura la révolution violente. Voir Arbitrage et conciliation, Associations professionnelles, Catholicisme social.

Évidemment à ce remède « organique », nous n'oublierons pas d'ajouter le remède moral. Léon XIII l'a trop bien décrit dans son discours aux pèlerins français — bien avant la *Rerum Novarum* — pour que nous n'en citions pas en terminant quelques passages : « Il faut que les classes supérieures de la société aiment ceux qui gagnent leur pain à la sueur de leur front. Il faut qu'elles mettent un frein à l'impétueux et insatiable besoin de richesses, de grandeurs et de plaisirs qui augmente tous les jours, aussi bien en bas qu'en haut... Les patrons doivent considérer l'ouvrier comme leur frère, adoucir son sort autant que l'équité le demande et le permet, .. et surtout ne jamais dévier des lois de l'équité et de la justice, au détriment de l'ouvrier, en visant à des bénéfices trop rapides et trop considérables. »

Pour les statistiques des grèves, le *Bulletin du ministère du travail;* deux rapports de M. Aftalion, à l'Association nationale française pour la protection légale des travailleurs, *sur le règlement des conflits du travail*, 1907 et 1911; Adrien Girard, *La violence dans les grèves anglaises*, Rennes, 1913; Expert-Bezançon, *Les organisations de défense patronale*, Paris, 1911; Em. Halévy, *Les Whitley councils*, dans *Revue d'économie politique*, 1919; les traités de législation industrielle.

Paul Six.

GRÉVILLE Henry, pseudonyme de Mme Alice Durand, naquit à Paris en 1842. Son père, M. Fleury, était professeur. Il émigra en Russie après le coup d'État de 1852. Mme H. Gréville rentra en France en 1872 et se mit à écrire des romans sur la vie russe. Accueillis d'abord avec froideur, ils connurent tout d'un coup la grande vogue quand les choses de Russie vinrent à la mode. On les lit encore avec plaisir dans les milieux populaires et, à part une douzaine qui sont irréligieux ou trop lestes, ils peuvent procurer une honnête distraction. Je cite en particulier : *A travers champs* (1877); *Dosia* (1876); *L'expiation de Saveli* (1876); *La Princesse Oghérof* (1877); *Les Koumiassine* (1877); *Le comte Xavier* (1886); *Le vœu de Nadia* (1882); *La fille de Diosa; Breuil: Niania; L'héritage de Xénie*, etc. Mme Henry Gréville a également publié un manuel sur *L'instruction morale et civique des jeunes filles* qui a été mis à l'*Index* le 15 décembre 1882. Elle mourut à Boulogne-sur-Mer en 1902.

Léon Jules.

GRIGNION DE MONTFORT Louis-Marie. — I. Vie. — Ce saint homme naquit à Montfort-la-Cane, dans l'ancien diocèse de Saint-Malo, le 3 janvier 1673. Ses parents étaient pauvres, des personnes charitables firent les frais de son éducation : après de brillantes études à Rennes et à Saint-Sulpice, il fut ordonné prêtre le 5 juin 1700. Entré dans la communauté dite de Saint-Clément, à Nantes, il n'y trouva point ce qu'il souhaitait. Une démarche auprès de l'évêque de Poitiers, une consultation auprès de M. Leschassier, supérieur de Saint-Sulpice, répondant : « Je ne suis pas assez éclairé pour des personnes dont la conduite n'est pas ordinaire, » aboutirent à rendre le P. de Montfort à la communauté de Saint-Clément, qui songea enfin à l'utiliser. Les premières missions de cet homme apostolique aux environs de Nantes eurent un plein succès, les Poitevins voulurent l'entendre. A son retour à Poitiers, le P. de Montfort se donna tout entier à la sanctification des pauvres. D'une activité débordante, non seulement il prêche, mais il jette alors les premiers fondements de la congrégation des Filles de la Sagesse. Dieu lui envoie celle qui sera la première religieuse de cet institut, la future Marie-Louise de Jésus. Les contradictions abondent, le P. de Montfort est exilé de Poitiers et va passer un an à Paris. Les pauvres de l'hôpital de Poitiers le réclament, il rentre en triomphe et se donne tout entier aux travaux apostoliques, non seulement en Poitou, mais dans les diocèses de Saint-Malo et de Saint-Brieuc, puis dans celui de Nantes, où la tentative du Calvaire de Pontchateau lui amène des humiliations et des désappointements, cela va jusqu'à une interdiction de prêcher et de confesser dans le diocèse. Le saint homme s'en console en fondant à Nantes la confrérie des « amis de la croix ». Il vit dans la retraite jusqu'à ce qu'il puisse reprendre son bâton de voyageur. Durant les années 1711-1713, ce sont les missions de La Rochelle, de l'île d'Yeu. Puis une idée le hante toujours; il l'avait exposée en 1700 dans une lettre à M. Leschassier, il y revient maintenant, il lui faut associer des bons prêtres pour prêcher l'Évangile aux pauvres : c'est la compagnie de Marie dont il dresse les premières règles au cours de ses missions de 1712-1713. Infatigable, il parcourt la Bretagne et la Normandie, reparaît à La Rochelle, à Fontenay. Là il rencontre, le P. Mulot, celui qui sera comme le second fondateur de sa double congrégation. Infatigable, le P. de Montfort arriva, le 1er avril 1716, à Saint-Laurent-sur-Sèvre pour ouvrir la mission qu'il ne devait pas achever; le P. Mulot était venu l'y rejoindre. Mais en préparant la réception de Mgr de Champflour, évêque de La Rochelle, le missionnaire parla une dernière fois sur la douceur de Jésus; après ce suprême effort, il fut obligé de s'aliter. La maladie était grave, il demanda et reçut les derniers sacrements avec une piété angélique. Le soir du 28 avril 1716, il expirait, après avoir entonné d'une voix toute

vibrante de joie le premier couplet d'un de ses cantiques :

Allons, mes chers amis,
Allons en Paradis.
Quoi qu'on gagne en ces lieux
Le paradis vaut mieux.

Léon XIII, en 1886, a béatifié ce digne serviteur de Dieu.

II. Les écrits et l'œuvre du bienheureux. — 1° *Écrits.* — Présentés dans leur manuscrit autographe au procès de béatification, la S. Congrégation des Rites a déclaré qu'ils ne faisaient aucun obstacle à la poursuite de la cause (7 mai 1853). Il y a plus : ces écrits ont un mérite réel qu'on s'accorde à leur reconnaître. Ainsi : *a)* le *Traité de la dévotion de la sainte Vierge* : longtemps enseveli dans un coffre, il a été retrouvé en 1842; publié à cette époque, il a été réédité depuis lors. On s'accorde à le considérer comme l'un des plus beaux livres écrits à la gloire de Marie; *b) Le secret admirable du très saint Rosaire; c) L'amour de la divine Sagesse; d)* trois volumes de *Cantiques spirituels.* Ces cantiques populaires ont eu une très grande diffusion; on y remarque une grande simplicité et en même temps une doctrine solide de perfection chrétienne. La strophe suivante donne une idée de ce qu'étaient chez le bienheureux l'esprit de foi et l'attachement au Siège apostolique :

Croyez Jésus dans son vicaire
Dans tout ce qui touche à la foi,
Et prenez ce qu'il dit en chaire
Comme un oracle et une loi;

e) un manuscrit renfermant des *plans* ou *sujets de sermons* disposés suivant l'ordre alphabétique; *f)* un autre manuscrit sur les *Trois couronnes de la sainte Vierge,* avec un grand nombre de fragments sur la dévotion à Marie.

2° *Œuvre.* — Nous ne parlons pas de la fondation de ses deux congrégations signalées dans le résumé de sa vie, nous voulons seulement dire ce que fut le prédicateur parfois étrange, dénoncé à plusieurs reprises à l'autorité épiscopale

Voici comment le décrit le P. Burnichon dans un article des *Études religieuses,* 5 avril 1888 :

Au milieu d'une civilisation raffinée et décrépite, il paraît ce prêtre breton avec toutes les rudesses de sa forte nature. Il prend au pied de la lettre les maximes de l'Évangile, et, sans ménagement d'aucune sorte, règle toute sa conduite d'après le code de cette prudence à rebours que saint Paul appelle la folie de la croix. Toutes les sublimes extravagances que présente la vie des saints d'autrefois, vous les retrouverez en ce prêtre français presque contemporain de Voltaire. Il tient fort peu compte des idées reçues, néglige absolument les convenances mondaines, et semble même faire assez bon marché de certaines bienséances sacerdotales. Là-dessus, un entrain, une verve qui ne craint pas le mot pour rire. Avant de monter en chaire, il se donne une bonne discipline :« Quand le coq, dit-il, s'est bien battu les flancs, il chante plus clair. » Vainement les directeurs de Saint-Sulpice, déconcertés, le rappellent aux « règles ordinaires », elles ne sont pas faites pour lui. Dans ses voyages, il va quêter sa nourriture au presbytère; il entre, trouve nombreuse compagnie à table, se met à genoux, récite l'oraison : *Visita, quæsumus,...* et demande un morceau de pain. On le prend pour un fou et on le traite comme tel. Dans l'intervalle de deux missions, il se retire dans quelque ermitage au milieu des bois; les paysans vous montreront l'oreiller du P. de Montfort : c'est un quartier de rocher où il appuyait sa tête quand il tombait de sommeil.

Il n'a vraiment aucune notion du respect humain. Il arrive dans un village pour y donner la mission, il trouve toute la population en liesse, garçons et filles en train de danser; il s'en va réciter son rosaire au milieu de la farandole, et, au bout d'un moment il faut que tout le monde le récite avec lui. Les esprits forts du lieu font tapage au cabaret pendant qu'il parle à l'église : il vient leur adresser ses remontrances, on ne l'écoute pas; il recourt alors aux grands moyens, renverse les tables et les brocs, jette à la porte les buveurs, ahuris.

La prédication est à l'avenant : son genre oratoire échappe absolument à l'analyse. Il prêche n'importe où, grimpe au besoin sur un arbre. Une foule immense est réunie pour l'entendre, il monte en chaire, on le dévore des yeux, on attend qu'il parle. Lui, pas un mot! mais il tire son grand crucifix et le montre à l'assistance avec une telle flamme dans le regard que tout ce peuple se prend à frémir, à crier miséricorde. — Toute sa vie, il fut l'objet de contradictions acharnées et dévora d'incroyables avanies. Banni de plusieurs villes, vingt fois frappé par l'autorité ecclésiastique (il n'a cependant jamais été interdit au sens canonique du mot), il fut obligé de mendier sans cesse d'un diocèse à l'autre la liberté de son apostolat.

Cet apostolat fut dans l'Ouest une véritable réaction contre le jansénisme. Apôtre de l'Eucharistie, du Sacré-Cœur et de la sainte Vierge, le P. de Montfort infusa dans l'âme de ces populations une piété simple, tendre et forte qui devait protéger leur foi contre toutes les habiletés et toutes les violences.

Bibliographie. — E. Jac, *Le bienheureux Grignion de Montfort,* dans coll. *Les saints,* Paris, 1903; A. Laveille, *Le bienheureux Louis Marie Grignion de Montfort,* d'après des documents inédits, Paris, 1907.

J. Baudot.

GROTESQUES. — Nom donné à certains motifs ornementaux formés d'enroulements et de combinaisons de lignes composant des figures bizarres, des fleurs, des feuillages, des animaux fantastiques, des culots, des objets de toutes sortes. Ce nom, qui vient de *grotte,* fut donné à ce genre de peinture parce qu'il décorait la plupart des édifices de l'ancienne Rome que l'on découvrit lors des fouilles du xv^e^ siècle, les trous creusés dans le sol ayant été comparés à des grottes. Le plus célèbre exemple de l'usage des grotesques est la magnifique décoration des loges du Vatican par Raphaël et Jean d'Udine. Leur diffusion en France est due surtout à l'école du Primatice et aux planches des ornemanistes tels que du Cerceau et, plus tard, Bérain.

Carletta Dubac.

GUDULE *(Gudila).* — Fille du comte Witger et de sainte Amalberge, elle fut élevée par sa marraine Gertrude, abbesse de Nivelle. Rentrée chez son père à la mort de Gertrude, Gudule se consacra à Dieu et mena une vie de prière et de pénitence. Elle mourut le 8 janvier 712 et fut enterrée à Ham. Sous Charlemagne, qui avait pour Gudule une grande dévotion, un monastère fut construit à Morzelle sous le vocable de Sainte-Goule et on y transféra le corps. Une nouvelle translation se fit de là à Bruxelles, en l'année 978. Depuis 1704, les reliques de cette sainte sont dans la collégiale de Sainte-Gudule.

J. Baudot.

GUÉNOLÉ *(Winwaloeus, Guingagoleus).* — Né en Petite-Bretagne ou Armorique d'une famille d'émigrés, vers le milieu du v^e^ siècle, il fut élevé par saint Budoc. Avec quelques disciples, il fonda un monastère dans la presqu'île de Crozon, et la maison reçut le nom de Landevenec. L'observance y était très sévère, par suite de l'influence irlandaise. Guénolé y mourut le 5 mars vers 527, et fut inhumé dans l'église qu'il avait fait construire. Par crainte des Normands, ses reliques furent transférées à diverses reprises : on en conserve la plus grande partie à Blandinberg, près de Gand, et à Montreuil-sur-Mer.

J. Baudot.

GUÉRANGER. — I. La restauration monastique. II. Le restauration liturgique. III. Ouvrages. *L'Année liturgique.*

I. La restauration monastique. — Dom Prosper Guéranger naquit en 1805, à Sablé, dans un ancien couvent de religieuses élisabéthines où son père, Pierre Guéranger, avait ouvert une école. Pierre Guéranger

étant devenu en 1808 principal du collège de Sablé, le jeune Prosper fut élevé dans ce collège, ancienne maison de ville des moines de Solesmes, dont le prieuré, à une demi-lieue de Sablé, demeurait désert depuis la Révolution. Après avoir achevé ses études classiques au lycée d'Angers, Prosper Guéranger, en novembre 1822, entre au grand séminaire du Mans. Il est ordonné sous-diacre et commence à réciter le bréviaire le 16 juillet 1826. Le 7 octobre 1827 il reçoit la prêtrise. Secrétaire de l'évêque du Mans, Mgr de la Myre, avant même d'être prêtre, l'abbé Guéranger suit à Paris ce prélat dans sa retraite (1829). Il se lie alors avec Gerbet et Lamennais, donne plusieurs articles au *Mémorial catholique*, collabore aussi, mais pendant quelques jours seulement, à l'*Avenir*.

Depuis longtemps déjà l'abbé Guéranger songeait à restaurer en France la vie monastique sous la règle bénédictine. Libéré par la mort de Mgr de la Myre, à la fin de 1832 il se rend acquéreur du monastère de Solesmes, y entre avec quelques compagnons : le 21 avril 1833 il y célébrait la messe de saint Benoît suivant le rite romain.

Au milieu de bien des traverses la communauté naissante s'affermit. Le fondateur put demander à Rome de consacrer cette restauration monastique. Le 26 juillet 1837, au monastère de Saint-Paul hors les murs, il faisait profession entre les mains de l'Abbé, rattachant ainsi sa fondation à la tradition bénédictine. Par bref du 1er septembre 1837, Grégoire XVI approuvait les constitutions rédigées par dom Guéranger, constitutions qui demeurent, avec la règle de saint Benoît, la charte de la congrégation de France. En même temps le pape instituait dom Guéranger abbé perpétuel de Solesmes.

Avant sa mort (1875), dom Guéranger devait ériger les deux prieurés de Saint-Martin de Ligugé et de Sainte-Marie-Madeleine de Marseille. Il veilla sur la fondation de l'abbaye des bénédictines, Sainte-Cécile de Solesmes. Il eut aussi la joie de voir un de ses fils, dom Pitra, élevé au cardinalat.

II. La restauration liturgique. — 1. *La liturgie en France au début du XIXe siècle.* — Dans l'esprit de dom Guéranger, la restauration monastique ne devait pas seulement ouvrir aux nouveaux disciples de saint Benoît les sanctuaires où s'élève la *laus perennis* et les asiles des études sacrées. Cette restauration devait préparer une restauration liturgique.

L'antique et vénérable liturgie primitive des Églises gallicanes avait disparu à l'époque carolingienne; ou pour mieux dire les Églises de France, au VIIIe siècle et aux siècles suivants, acceptant dans ses lignes essentielles la liturgie romaine, avaient enrichi cette liturgie d'emprunts faits à leur propre tradition. Ainsi s'était formé un rite romano-gallican qui, adopté à Rome même, devait devenir la règle de l'Occident.

Cependant à travers le Moyen Age les Églises de France conservaient et développaient encore des coutumes liturgiques locales, marquées le plus souvent au coin d'une dévotion à la fois simple et sûre. Les réformes accomplies par Pie V dans le sens de l'unité réglèrent cette floraison sans l'étouffer. Vinrent les gallicans et les jansénistes de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle, érudits souvent ès choses liturgiques, mais enclins aux nouveautés. Ils délaissèrent la tradition du Moyen Age pour lancer les Églises de France dans des transformations liturgiques où s'infiltraient parfois de fâcheuses tendances doctrinales. Il s'en-suivit qu'à la fin du XVIIIe siècle régnait la diversité et la confusion.

Diversité et confusion s'accrurent encore par suite du concordat. La nouvelle circonscription des diocèses réunissait sous un même pasteur des clergés et des fidèles qui suivaient deux, trois, quatre, et jusqu'à cinq liturgies différentes. Ainsi le concordat manifestait davantage l'urgence d'une réforme liturgique.

Cette réforme qu'il rendait plus nécessaire, le concordat en même temps l'avait préparée, comme il avait travaillé à l'unité religieuse, en donnant au pape une occasion exceptionnelle d'exercer son pouvoir suprême sur l'Église de France. Il s'est trouvé de la sorte que Napoléon, nouvel empereur d'Occident, travailla sans le savoir à cette unité liturgique que Charlemagne, mille ans auparavant, avait expressément voulu réaliser.

2. *Dom Guéranger et l'unité liturgique.* — S'il fallait revenir à l'unité, ce ne pouvait être qu'à l'unité romaine. Contre ce retour, les liturgies particulières, par suite des innovations récentes, ne pouvaient d'ailleurs se prévaloir le plus souvent d'aucune tradition authentique. L'attaque était facile aux partisans de la liturgie romaine : dom Guéranger le comprit. Dès 1828, avec la permission de son évêque, il avait adopté pour son usage personnel le bréviaire et le missel romain. En 1830, dans le *Mémorial*, il avait publié les *Considérations sur la liturgie catholique*. En 1840 il lança ce qu'on peut appeler le manifeste de l'école liturgique romaine, l'ouvrage intitulé *Institutions liturgiques*.

Le premier volume des *Institutions* s'ouvrait par une préface où l'auteur se déclarait le champion de la liturgie romaine. Puis il abordait l'étude de la liturgie, en montrait l'importance, en parcourait l'histoire jusqu'au XVIIe siècle. Ce premier volume, dans son plaidoyer pour la liturgie romaine, gardait une calme sérénité.

Le premier volume fut bientôt suivi d'un second (1841). Poursuivant l'histoire de la liturgie, surtout en France, au XVIIe et au XVIIIe siècle, dom Guéranger entamait une longue critique des innovations liturgiques de l'école janséniste et gallicane.

Des protestations s'élevèrent qui n'étaient pas toutes injustifiées. De nombreux évêques entrèrent en lice contre le moine réformateur. Celui-ci répliqua. Si Rome le soutint, ce ne fut qu'avec discrétion et sentiment de la mesure. Mais le mouvement était lancé. Déjà, avant même l'apparition des *Institutions liturgiques*, l'évêque de Langres, Mgr Parisis, avait réuni dans l'unité romaine les diverses parties de son diocèse que divisaient cinq liturgies différentes. Une circulaire de Mgr Affre contre les *Institutions* n'empêcha pas plusieurs de ses collègues de se rallier au rite romain avant 1848. Les conciles provinciaux tenus sous la seconde République précipitèrent le mouvement. Dès 1851, dans la préface de son troisième volume, Guéranger pouvait saluer avec assurance « l'aurore du jour où tous les fidèles du Christ invoqueraient Dieu par les seuls et mêmes rites de chants et de prières. »

Il advint même que le mouvement dépassa les limites où son promoteur l'eût volontiers enfermé. Dans l'ardeur de la réaction contre les innovations jansénistes et gallicanes, on sacrifiait avec elles ce qui restait encore debout des meilleures traditions du passé. Rome ne demandait pas de tels sacrifices et dom Guéranger ne les souhaitait pas : « Ce fonds inviolable des prières de la Chrétienté une fois rétabli, avec les chants sublimes qui l'accompagnent et les mystères qui y sont renfermés, rien n'empêcherait, ou plutôt il serait tout à fait convenable que ces Églises (de France) rentrassent en même temps en possession de cette partie nationale de la Liturgie qui a ses racines dans l'ancien rite gallican, et que les siècles du Moyen Age ont ornée de tant de fleurs, complétée par de si suaves mélodies. » *Institutions*, t. II, 2e édit., p. 636.

Doléances vaines! Quelques diocèses seulement surent défendre leurs traditions. Il fallait établir l'unité, on rêva d'uniformité. Au risque de déconcerter la

dévotion des simples, on sacrifia des coutumes qui leur étaient chères et que recommandait une possession immémoriale. On abandonna des usages qui étaient les usages les plus authentiques de l'antiquité romaine elle-même, et auxquels la France seule était demeurée obstinément fidèle. Voir LITURGIES. Ces exagérations regrettables font qu'on ne peut se réjouir sans mélange de la restauration liturgique, d'ailleurs nécessaire et opportune, à laquelle demeure attaché le nom de dom Guéranger.

III. OUVRAGES. *L'ANNÉE LITURGIQUE.* — 1. *Principaux ouvrages de dom Guéranger ;*

Ouvrages de liturgie : les *Institutions* dont nous venons de parler; *L'Année liturgique* dont nous allons parler en détail; plusieurs *Lettres* sur la liturgie, une *Défense* et une *Nouvelle défense* des *Institutions*, d'autres opuscules polémiques réunis dans les *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie.*

Ouvrages de mystique : *Marie d'Agréda* ; une traduction des *Exercices de sainte Gertrude.*

Mémoires théologiques et canoniques : *De l'élection et de la nomination des évêques*, 1831; *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception*, 1850; *De la Monarchie pontificale*, 1870.

Travaux historiques : *Essai historique sur l'abbaye de Solesmes*, 1846; *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, 1874.

Divers travaux sur la règle monastique.

2. *L'Année liturgique.* — De tous les ouvrages de dom Guéranger, *L'Année liturgique* est le plus répandu, le plus justement célèbre.

Il ne suffisait pas de restaurer la liturgie romaine, il fallait en donner le sens et le goût. C'est à quoi dom Guéranger se consacra dans ce grand ouvrage. A dire vrai, dans le premier volume qui parut, *L'Avent liturgique*, 1re édition, Le Mans, 1841, on est un peu étonné de voir figurer à côté des messes romaines, les messes du propre de Paris. C'est peut-être une manœuvre de stratégie liturgique : l'ouvrage d'ailleurs n'est-il pas dédié à l'archevêque de Paris, Mgr Affre ? Quoi qu'il en soit ce dualisme disparaîtra bientôt, et sans cesser d'emprunter des textes choisis à toutes les liturgies, dom Guéranger ne commentera plus que la liturgie romaine.

Après *L'Avent*, l'auteur publia *Le Temps de Noël*, 2 vol., 1845 et 1847; *Le Temps de la Septuagésime*, 1851; *Le Carême*, 1854; *La Passion et la Semaine sainte* 1857; *Le Temps pascal*, 3 vol., 1859, 1862, 1866. Dom Fromage devait continuer *L'Année liturgique* pour les six volumes du *Temps après la Pentecôte. L'Année liturgique* a eu de nombreuses réimpressions; elle a été traduite en anglais, en allemand, en italien.

Pour chacun des *temps* de l'année, dom Guéranger retrace d'abord l'*histoire* du temps, il en définit la *mystique*, il en propose la *pratique*. Puis il étudie les textes liturgiques du temps et réserve plusieurs chapitres aux principales fêtes de saints qui s'y rencontrent.

Ce grand travail ne va pas sans certains défauts. Le style ne se dégage pas d'une certaine abondance romantique qui sent son 1830. L'information historique laisse à désirer en précision et en exactitude. Trop souvent, à la suite des symbolistes du Moyen Age, l'auteur explique les rites liturgiques par des considérations symboliques inventées après coup. Les textes enfin sont moins traduits que paraphrasés, ceci d'ailleurs en vertu d'un système : dom Guéranger est fermement opposé à ce qu'il appelle « la stérile et téméraire traduction des formules sacrées ».

Ces imperfections d'une belle œuvre n'en doivent pas faire oublier le mérite. L'auteur mène victorieusement la réaction contre une religion individualiste; il guide la piété chrétienne vers ses vraies sources, il restitue le sens et le goût des textes et des rites, il ramène l'attention vers les origines liturgiques; ouvrant le trésor des Pères et des liturgies anciennes, il en tire maint joyau qu'il enchâsse dans *L'Année liturgique*. Ceux qui viendront après lui pourront mieux faire, mais il a préparé les voies. De la restauration liturgique comme de la restauration monastique dom Guéranger fut le bon artisan.

Institutions liturgiques, 2e édit., Paris, Bruxelles et Genève, 1883; *Année liturgique*, 26e édit., Tours, 1919; voyez bibliographie complète des œuvres de dom Guéranger dans *Bibliographie des Bénédictins de la congrégation de France*, Solesmes, 1889. — Sur dom Guéranger et son œuvre monastique, en dehors des ouvrages généraux : *Dom Guéranger*, par un moine bénédictin, 4e édit., Paris, 1910; Henri Quentin, *Notice historique sur l'abbaye de Solesmes*, 2e édit., Tours, 1924.

Pierre PARIS.

GUÉRIN (Eugénie de) naquit au château de Cayla près d'Albi en 1805. Plus âgée que son frère Maurice (1810-1839), elle le guida de ses conseils. Sa mort lui causa une douleur extrême, dont elle ne triompha que par la ferveur de ses sentiments chrétiens. Elle mourut en 1848, laissant un *Journal* et des *Lettres* que ses amis intimes, Trébutien et Barbey d'Aurevilly, publièrent en 1855 et rééditèrent en 1862 sous le titre de *Eugénie de Guérin : Journal et Lettres.* C'est un des plus beaux livres de mémoires que nous ayons, et des plus édifiants. Par la richesse du style il rivalise avec le *Centaure*, la *Bacchante* et le *Journal* de Maurice de Guérin, son frère, mais il leur est bien supérieur par l'élévation de la pensée et la profondeur du sentiment.

Léon JULES.

1. GUERRE (VICTIMES ET COMBATTANTS DE LA GRANDE), — Parmi les sociétés et œuvres qui ont pour but de venir en aide aux soldats, aux mutilés et réformés, aux veuves et orphelins de la guerre (voir *Paris charitable, bienfaisant et social*, 1921, p. 888-900), nous ne mentionnerons ici que l'Union fraternelle des blessés de la Grande Guerre, l'Œuvre des Bons-Enfants et l'Union nationale des combattants.

1° *Union fraternelle des blessés de la Grande Guerre*, 29, rue de Valois, Paris (1er). — Le président en est le général Pau. Elle a pour but, lit-on dans *Paris charitable....*, p. 891,

1° de perpétuer entre lesdits blessés et ceux qu'ils ont sauvés au prix de leur sang l'union cordiale établie pendant la Grande Guerre;

2° de donner à ces blessés, après comme pendant la guerre, l'aide morale, matérielle et pécuniaire qui secondera leurs efforts, en vue de pourvoir à leurs besoins au cours de leur existence;

3° de maintenir entre ces héroïques défenseurs une mutuelle solidarité, née de leur vie commune, faite de danger, de sacrifice et de gloire;

4° de leur attribuer un insigne spécial qui, exclusivement réservé aux blessés de guerre, leur assurera la sympathie et le respect de tous;

5° de les aider à soutenir auprès des Pouvoirs publics leurs intérêts matériels et moraux, ainsi que ceux des membres de leur famille à leur charge;

6° de leur faciliter l'obtention des emplois auxquels ils pourraient avoir droit dans les administrations publiques de l'État, des départements et des communes, et l'obtention des places que leurs aptitudes leur permettraient d'occuper dans les établissements privés;

7° de les guider et de les aider dans leurs démarches pour l'obtention des pensions et indemnités auxquelles ils auraient droit;

8° de leur faciliter le bénéfice des avantages accordés par les autres sociétés d'aide et assistance aux blessés entrant en collaboration avec elle.

Œuvre annexe : La Layette de l'enfant du blessé, même siège.

2° *L'Œuvre des Bons-Enfants.* — Le siège social, qui lors de la fondation, en 1914, était 21, rue des Bons-Enfants, est maintenant 10, rue Béranger, Paris (3e). La présidente en est la duchesse d'Uzès, et le secrétaire général, Georges Maze-Sencier. Cette œuvre a été créée sous les auspices du cardinal Amette, et le cardinal Dubois en est un des présidents d'honneur.

Voici ce que M. Georges Goyau en écrivait récemment :

L'Œuvre des Bons-Enfants, qui rayonne dans 57 départements, groupait naguère sous sa protection 42 000 orphelins de guerre et 21 000 veuves.

Pour cette émouvante clientèle, elle a su organiser, en s'entourant des concours les plus divers, les formes d'assistance les plus variées : bourses scolaires qui permettent aux veuves de diriger leurs fils et leurs filles vers les maisons d'enseignement où les eût acheminés la volonté des pères; organisations d'apprentissage agricole, qui, en trois ans, mettent un gagne-pain à la disposition de l'orphelin; colonies de vacances; vestiaires; groupements des dames visiteuses qui sont en quête des veuves et orphelins de guerre malades pour leur procurer des soins médicaux ou chirurgicaux.

Ce serait le rêve de l'Œuvre des Bons-Enfants de subvenir à tous les besoins auxquels le chef de famille subvenait, aux besoins hélas! imprévus, comme aux besoins prévus; elle est un organisme assez souple, assez agilement ingénieux, pour que les veuves chargées d'enfants puissent recourir à elle en cas d'accident, de maladie, d'opération, comme elles recourent à elle pour les frais normaux d'entretien ou de pension.

Mais tout cela coûte très cher. L'Œuvre réclame des ressources; elle les requiert même, comme on requiert le paiement d'une dette... A l'endroit de ces mères, à l'endroit de ces orphelins, il y a une dette nationale de reconnaissance, — une dette que rien n'acquittera, car, quoi qu'on fasse, on ne pourra rendre à ces foyers le père qui s'immola.

On peut s'inscrire comme donateur d'une bourse; comme parrain d'un enfant pour les vacances; comme membre fondateur, membre titulaire, membre adhérent (le membre adhérent doit payer une cotisation annuelle pouvant varier de 1 à 9 francs).

Depuis le 7 mai 1919, l'Œuvre est reconnue d'utilité publique. Ce qui lui permet de recevoir des dons et legs : somme déterminée; et même d'être instituée comme légataire universelle.

Pendant l'exercice 1923-1924, les dépenses se sont élevées à 496 939 fr. 65, et les recettes à 537 941 fr. 50.

Voir Pupilles de la Nation.

3° *Union nationale des combattants*, 13, rue Lafayette, Paris (9e). — Cette importante société ne comprend pas que des blessés, elle s'adresse à tous les anciens combattants. L'*Almanach catholique français pour 1920*, p. 133, s'exprime ainsi à son sujet : « Tout en s'abstenant de prendre un caractère confessionnel et en restant ouverte à toutes les convictions religieuses, cette Union, fondée pour grouper les combattants de la Grande Guerre sur le terrain patriotique et pour les aider moralement et matériellement, offre aux catholiques, par ses dirigeants et ses statuts, des garanties très suffisantes. Aussi beaucoup d'entre eux ont-ils adhéré, individuellement ou par groupes locaux, à cette association. »

J. Bricout.

2. GUERRE DE 1914-1918 (QUESTIONS RELIGIEUSES). — I. Rôle de la Papauté durant la Grande Guerre. II. Contre-coup de la Grande Guerre sur la vie de l'Église. III. Conclusion.

I. Role de la Papauté durant la Grande Guerre. — Il importe de préciser le sens des actes, discours et documents de Benoît XV dans ses rapports avec les États belligérants. L'attitude du souverain pontife fut souvent mal comprise et donna lieu, dans les deux camps, à des commentaires injustes et passionnés.

1. *L'encyclique « Ad Beatissimi », du 1er novembre 1914.* — Benoît XV y considère la guerre qui ravage l'Europe comme une épouvantable manifestation du désordre moral de la société contemporaine. Le pape discerne quatre causes permanentes de ce désordre : l'oubli de la charité, le mépris de l'autorité, la lutte des classes, la convoitise des jouissances. Il marque le remède dans l'enseignement de l'Évangile et de l'Église. Selon la tradition du Saint-Siège, Benoît XV émet le vœu que les peuples substituent désormais aux guerres sanglantes le règlement pacifique et arbitral des conflits internationaux.

2. *L'allocution consistoriale « Convocare vos », du 22 janvier 1915.* — Benoît XV déclare que sa mission d'universelle paternité lui interdit de prendre parti pour ou contre l'un des deux groupes de belligérants. Mais il réprouve les violations de la justice, de quelque côté qu'elles aient été commises, car aucun argument tiré des nécessités guerrières n'autorise personne à violer la justice. Le pape recommande à l'humanité de tous les belligérants les populations dont le territoire est envahi et occupé par une armée ennemie. A cette occasion, une mention de particulière sympathie est faite de la catholique Belgique. Cette allocution doit être rapprochée de la lettre pontificale du 8 décembre 1914 au cardinal Mercier, archevêque de Malines, puis de la lettre du cardinal Gasparri, secrétaire d'État de Benoît XV, adressée, en date du 6 juillet 1915, à M. van den Heuvel, ministre plénipotentiaire de Belgique auprès du Saint-Siège. Documents qui établissent la réprobation publique et certaine, quoique discrète et mesurée, dont Benoît XV frappa la violation criminelle de la neutralité belge par l'empire allemand.

3. *L'allocution consistoriale du 4 décembre 1916.* — Benoît XV y frappe de nouveau de sa réprobation « toutes les iniquités commises en cette guerre, partout où elles se font et quels qu'en soient les auteurs ». C'est le moment des odieuses rigueurs accomplies par les Allemands contre la population civile en Belgique et dans la région de Lille, Roubaix, Tourcoing. Les paroles pontificales sont catégoriques dans l'énumération indignée des divers abus de la force. Elles visent plus particulièrement « les nombreux citoyens pacifiques, même de l'âge le plus jeune, qui sont éloignés de leurs foyers, au milieu des larmes de leurs mères, de leurs épouses et de leurs enfants ». Mention non moins significative, à cette même date, est faite « des villes ouvertes et des populations sans défense, exposées aux incursions aériennes. »

4. *Le Message diplomatique du 1er août 1917*, reprenant et précisant les suggestions de l'Appel du 28 juillet 1915 aux peuples belligérants et à leurs chefs, Benoît XV, en 1917, offre aux nations en guerre sa médiation diplomatique dans le sens même des règles contractuelles du Droit des Gens alors en vigueur (articles 3 et 4 de la Convention de La Haye, du 19 octobre 1907, pour le règlement pacifique des conflits internationaux. Le pape invite donc les belligérants à entrer en pourparlers. Il indique certaines bases politiques et territoriales sur lesquelles un accord équitable pourrait être utilement recherché. La question d'Alsace-Lorraine est visée en termes parfaitement reconnaissables, comme pendante et disputée entre la France et l'Allemagne. Le principe serait de résoudre les problèmes litigieux en « tenant compte, dans la mesure du juste et du possible, des aspirations des peuples, et, à l'occasion, coordonnant les intérêts particuliers au bien général de la société humaine. » Mais la suggestion capitale du Message de Benoît XV est relative à la procédure arbitrale et juridique des conflits à venir entre les États. Six mois avant les Quatorze propositions du président Wilson et deux ans avant le Pacte de la Société des Nations, c'est le

Pontife de Rome qui a fermement revendiqué la réduction générale et proportionnelle des armements, avec l'arbitrage obligatoire et les sanctions internationales du Droit des Gens. Ce texte appartient à l'histoire des doctrines et des institutions :

Tout d'abord, le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit. D'où un juste accord de tous pour la diminution simultanée, réciproque, des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque État. Puis, en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice, selon des formes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'État qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions.

Au moment même où il fut promulgué, le Message de Benoît XV rencontra, chez les belligérants, une incompréhension universelle. Les empires centraux et leurs alliés feignirent de ne pas même apercevoir les sacrifices considérables dont ils auraient dû admettre la perspective pour obtempérer sérieusement aux suggestions pontificales. La France, la Grande-Bretagne et l'Italie, en exécution de l'article 15 du traité secret de Londres, du 26 mars 1915, refusèrent systématiquement d'adresser aucune réponse au Message du Saint-Père, afin de ne paraître lui accorder le moindre droit de participer au dénouement diplomatique de la Grande Guerre. L'échec immédiat de Benoît XV fut donc complet. Mais la suite des événements internationaux allait réaliser, un peu plus tard, les principales conceptions du Message historique de 1917.

5. Durant la Grande Guerre, *six autres propositions diplomatiques* de Benoît XV, tantôt agissant seul et tantôt agissant de concert avec le roi catholique Alphonse XIII ou avec la Confédération helvétique, aboutirent à une issue favorable. Parmi les horreurs de l'inexpiable conflit, l'action pontificale fit briller parfois avec succès un pur rayon de charité chrétienne.

Proposition du 19 décembre 1914 pour l'échange universel des blessés incapables de reprendre du service. Proposition du 11 janvier 1915 pour la libération de trois catégories de détenus civils (personnes âgées de moins de 17 ans et de plus de 55, toutes les femmes, les prêtres et les hommes inaptes au service). Proposition du 14 mai 1915 pour l'hospitalisation en territoire neutre des prisonniers malades. Proposition du 23 août 1915 pour le repos dominical des prisonniers de guerre. Proposition du 25 août 1915 pour interdire l'usage de toute mesure de représailles sans communication préalable des motifs. Proposition du 18 juillet 1916 pour l'hospitalisation en territoire neutre des prisonniers pères de trois enfants, captifs depuis dix-huit mois.

Antérieurement à toutes ces démarches heureuses, une première démarche paternelle de charité chrétienne avait été inefficace. Mais la seule conception d'un tel projet honore elle-même à jamais la mémoire du pontife. En 1914, Benoît XV aurait voulu réaliser la *trêve de Dieu* entre armées belligérantes durant la fête de Noël, pour que le canon cessât de tonner au moins le jour où le divin Enfant de Bethléem vint apporter à tous les peuples le bienfait céleste de la paix.

6. *L'encyclique « Pacem, Dei munus pulcherrimum », du 23 mai* 1920. — Benoît XV fait dériver le devoir de la juste paix entre les peuples de la doctrine évangélique qui nous prescrit l'amour du prochain, le pardon des injures, l'amour même des ennemis, en vertu de l'universelle paternité de Dieu et de notre universelle et surnaturelle fraternité en Jésus-Christ. Doctrine dont la conséquence évidente sera de favoriser, parmi les nations, sur la base nécessaire de la justice, des rapports de mutuel respect et de mutuelle bienveillance, garantissant la tranquillité de l'ordre, qui est la paix véritable. Citons enfin cette déclaration sur le rôle désirable de l'Église dans la communauté internationale. On y trouve la pensée dont s'inspira constamment l'action de Benoît XV durant la Grande Guerre tout entière :

Aux nations unies dans une Ligue fondée sur la foi chrétienne, l'Église sera fidèle à prêter son concours actif et empressé pour toutes leurs entreprises inspirées par la justice et la charité. Aussi bien, elle est le modèle le plus achevé de la société universelle, et elle dispose, de par son organisation même et ses institutions, d'une merveilleuse influence pour rapprocher les hommes, en vue non seulement de leur salut éternel, mais de leur prospérité matérielle elle-même. Car elle leur enseigne à user des biens temporels de manière à ne point perdre les biens éternels.

L'hommage unanime de la presse de tous pays à Benoît XV, au lendemain de sa mort, fut la tardive réparation des injustices insultantes dont le pontife avait été abreuvé par l'intransigeance du nationalisme exaspéré de tous les peuples en guerre.

II. Contre-coup de la Grande Guerre sur la vie de l'Église. — Les divers aspects qui méritent d'être particulièrement signalés semblent être : le rôle de la hiérarchie religieuse dans les pays belligérants, le rôle exceptionnel du cardinal Mercier, l'aumônerie militaire et le clergé mobilisé, la controverse entre catholiques des deux groupes de belligérants, le mouvement religieux et surnaturel au milieu des préoccupations guerrières.

1. *Rôle de la hiérarchie religieuse dans les pays belligérants.* — Le même phénomène se produisit dans chacune des nations en guerre, dans l'un et l'autre groupe de belligérants. Les évêques et le clergé participèrent avec énergie au mouvement national, inculquèrent respectivement à leurs fidèles les raisons de considérer comme juste et conforme au droit la cause de leur propre patrie, recommandèrent chaleureusement l'accomplissement total des devoirs correspondant à l'état de guerre : vertus militaires des combattants, discipline morale des non-combattants, dévouement charitable aux blessés, aux réfugiés, aux œuvres de guerre, contribution aux emprunts et aux versements d'or. En outre, les évêques et le clergé prêchèrent assidûment la doctrine des conditions de la juste guerre, de l'observation des devoirs chrétiens qui s'imposent à tous dans la conduite des hostilités, ainsi que les espérances spéciales de salut pour l'âme des soldats croyants qui meurent au champ d'honneur. De part et d'autre, malgré l'interprétation contradictoire donnée au sens, aux origines, aux péripéties essentielles de la Grande Guerre elle-même, les évêques et le clergé ne manquèrent pas de présenter aux fidèles les cruelles épreuves des jours de guerre comme étant, pour une part, un châtiment providentiel et mérité de leurs propres désordres, de leurs propres péchés, en même temps que l'occasion fructueuse d'une expiation salutaire et d'une régénération chrétienne de la vie morale des peuples.

Ce rôle national de la hiérarchie religieuse eut généralement pour effet de resserrer les liens d'estime, de sympathie et de confiance entre l'Église catholique et les gouvernements, les diverses autorités sociales, les officiers et soldats, l'ensemble même du peuple en chacun des pays belligérants. Chez les Français, le phénomène fut particulièrement frappant et remarqué, à cause du contraste soudain entre l'hostilité odieuse dont le catholicisme avait été l'objet, de la part de toutes les forces officielles, durant les quarante-cinq années d'avant-guerre, et la déférence incontestable, les demandes de concours moral, les témoignages réels

de bon vouloir et de respect dont les évêques et le clergé furent l'objet pendant la durée des hostilités, mais surtout pendant les deux premières années de guerre. C'est le phénomène mémorable de l'*union sacrée*. Le mot parut pour la première fois dans le message du président Poincaré, en date du 4 août 1914 : La France « sera défendue par tous ses fils, dont rien ne brisera, devant l'ennemi, l'*union sacrée*, et qui sont aujourd'hui fraternellement assemblés dans une même indignation contre l'envahissseur et dans une même foi patriotique. » La chose fut rendue vivante dans les consciences par les circonstances de la mobilisation, puis des premiers enthousiasmes, puis des premiers revers, puis du grand redressement de la Marne, puis de toutes les organisations nationales auxquelles collaborèrent les autorités civiles et religieuses. Lors de la ruée allemande de la fin du mois d'août 1914, les évêques du Nord-Est surent prendre partout, comme *défenseurs de la cité*, un rôle prépondérant dans la résistance morale des provinces ravagées par l'invasion.

En sens contraire, un autre phénomène se produisit dans plusieurs régions. La responsabilité de la guerre, d'après d'insaisissables rumeurs qui circulaient anonymes, de bouche en bouche, et de village en village, serait imputable aux évêques et aux prêtres, aux nobles et aux propriétaires, qui auraient intérêt à faire mobiliser et massacrer en masse les enfants du peuple et qui entretiendraient des intelligences coupables avec les chefs des nations ennemies. Ce fut la *rumeur infâme*, qui, parfois, aux heures d'échec et d'inquiétude, exerça quelque influence pernicieuse sur l'opinion populaire. Le gouvernement français n'accomplit aucun effort sérieux pour rechercher et punir les auteurs et les colporteurs de ces rumeurs encore plus stupides qu'odieuses. Au même ordre de tendances se rattachent les commentaires malveillants que souleva, en France, chacune des interventions de Benoît XV pour implorer de Dieu la pacification de l'Europe et pour offrir sa médiation diplomatique à tous les belligérants. On affecta de considérer les démarches pontificales, non pas comme répondant à des préoccupations de paternité universelle et chrétienne, mais comme tendant à favoriser la politique et la victoire des empires centraux. La mésintelligence devint assez vive entre le Vatican et la plupart des organes de l'opinion française. On a vu plus haut combien l'étude impartiale des textes de Benoît XV réduit à néant les interprétations malveillantes et hostiles. En Italie, un autre abus fut commis. Les « défaitistes » se réclamèrent sottement et criminellement du message de paix, lancé par Benoît XV en 1917, pour promouvoir la désertion et la débandade dans les rangs des troupes italiennes, avant et après le désastre de Caporetto. Inutile de dire que rien ne s'écartait plus grossièrement des intentions du pontife et du sens évident de ses déclarations.

Un dernier fait, éminemment regrettable, à signaler, dans un sens tout contraire à l'esprit de l'*union sacrée*, fut l'abstention délibérée du gouvernement français, le 17 novembre 1918, au *Te Deum* de la Victoire, en la basilique Notre-Dame de Paris : circonstance où tous les motifs les plus évidents réclamaient impérieusement sa présence officielle. Le cardinal Amette regretta discrètement l'absence de ceux qui se rendaient ainsi *prisonniers volontaires ou contraints d'une légalité douteuse*.

2. *Rôle du cardinal Mercier.* — La conduite intrépide du cardinal Mercier, archevêque de Malines, tenant tête à l'envahisseur, flétrissant l'injustice momentanément victorieuse, proclamant tout haut le bon droit de la Belgique martyre et de son magnanime souverain, produisit une émotion considérable, exaspéra les colères germaniques, suscita, hors des empires centraux, l'admiration et la sympathie enthousiastes de l'univers entier.

Les lettres pastorales du cardinal Mercier qui provoquèrent un conflit avec le gouvernement général allemand de Belgique furent les suivantes : *Patriotisme et endurance* (Noël 1914), *Appel à la prière* (26 septembre 1915), *A notre retour de Rome* (15 octobre 1915), *La Voix de Dieu* (1er octobre 1916), *Courage, mes Frères* (25 février 1917). Parmi les autres documents mémorables du cardinal Mercier pendant l'occupation allemande, une mention particulière est due à la correspondance échangée, du 1er août 1916 au 10 octobre suivant, entre le cardinal de Malines et le baron von der Lancken, sur les droits et devoirs du pouvoir occupant dans les régions envahies par un belligérant au cours des hostilités. Le grand archevêque donne à son contradicteur de maîtresses leçons de philosophie morale et de droit international.

On doit retenir les deux fragments de la lettre pastorale *Patriotisme et endurance* qui ont défini avec le plus de vigueur les droits et la résistance de la Belgique. Ce sont des textes qui devront figurer dans toutes les anthologies de l'avenir, comme formules admirables de fierté chrétienne et de courage civique :

La Belgique était engagée d'honneur à défendre son indépendance : elle a tenu parole. Les autres Puissances s'étaient engagées à respecter et à protéger la neutralité belge : l'Allemagne a violé son serment, l'Angleterre y est fidèle. Voilà les faits. Les droits de la conscience sont souverains : il eût été indigne de nous, de nous retrancher derrière un simulacre de résistance. Nous ne regrettons pas notre premier élan, nous en sommes fiers. Écrivant à une heure tragique une page solennelle de notre histoire, nous l'avons voulue sincère et glorieuse. Et nous saurons, tant qu'il faudra, faire preuve d'endurance. L'humble peuple nous donne l'exemple... Il attend la revanche, il n'appelle pas l'abdication.

Voici le texte le plus capital de tous :

Je considère comme une obligation de ma charge pastorale de vous définir vos devoirs de conscience en face du pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanément, en occupe la majeure partie. Ce pouvoir n'est pas une autorité légitime. Et, dès lors, dans l'intime de notre âme, vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance. L'unique pouvoir légitime en Belgique est celui qui appartient à notre Roi, à son gouvernement, aux représentants de la nation. Lui seul a droit à l'affection de nos cœurs, à notre soumission. D'eux-mêmes, les actes d'administration publique de l'occupant seraient sans vigueur, mais l'autorité légitime ratifie tacitement ceux que justifie l'intérêt général, et, de cette ratification seule, leur vient toute leur valeur juridique.

Du point de vue de l'histoire religieuse de la Grande Guerre, ce rôle du cardinal Mercier est d'une suprême importance morale, toute à l'honneur et à l'avantage de la cause catholique.

3. *L'Aumônerie militaire et les prêtres mobilisés.* — Le ministère religieux, exercé par les prêtres catholiques auprès des combattants, des blessés, des prisonniers, des militaires de toutes catégories, au milieu des mobilisations géantes de l'époque contemporaine, devenait l'occasion d'un apostolat fructueux et d'un contact sympathique entre le prêtre et des multitudes d'hommes que, dans les circonstances ordinaires, il ne peut jamais aborder familièrement. Dans les armées françaises, deux faits particuliers doivent être retenus à cet égard : la mobilisation d'un grand nombre de membres du clergé, non seulement parmi les infirmiers et brancardiers, mais aussi parmi les combattants, et le développement de l'aumônerie militaire en des proportions toujours insuffisantes aux besoins spirituels, mais en des proportions néanmoins beaucoup plus considérables que la mesure dérisoirement prévue à l'origine par les règlements officiels.

D'après la statistique dressée à la *Documentation*

catholique (3 décembre 1921, 21 octobre 1922) pour préparation au *Livre d'or du Clergé et des Congrégations*, les chiffres du clergé mobilisé seraient les suivants : Mobilisés : 32 699, dont 23 418 du clergé séculier et 9 281 du clergé régulier. Morts pour la France : 4 618, dont 3 101 du clergé séculier et 1 517 du clergé régulier. (En comptant les 335 religieuses tombées au champ d'honneur, on obtiendrait le total de 4 953.) Cités et décorés : 10 414, dont 7 759 du clergé séculier et 2 655 du clergé régulier. Nombre de citations obtenues : 16 093, dont 11 856 pour le clergé séculier et 4 237 pour le clergé régulier.

D'après la statistique de M. Geoffroy de Grandmaison et de M. François Veuillot, les aumôniers militaires, titulaires ou auxiliaires, officiellement catalogués comme tels, furent au nombre de 395, dont 261 du clergé séculier et 134 du clergé régulier. Dans ce dernier contingent : 54 Jésuites, 13 Capucins, 11 Lazaristes, 7 Franciscains, 7 Pères Blancs, 6 Pères du Saint-Esprit. En outre, on compta beaucoup d'aumôniers « bénévoles » : aumôniers de régiment, aumôniers de bataillon. Ce furent des prêtres-soldats, autorisés par leur colonel ou leur commandant à exercer en ces conditions leur ministère sacerdotal. Jamais ceux-ci n'eurent d'existence régulière comme aumôniers. Les circulaires officielles ne parlèrent d'eux que pour leur refuser toute qualification officielle tendant à stabiliser leur rôle. La bienveillance variable des chefs militaires, les usages particuliers de chaque régiment ou bataillon déterminèrent en fait, et sans que la chose eût aucun caractère légal et officiel, les conditions d'existence et de liberté du ministère spirituel des aumôniers bénévoles. D'ailleurs, les circulaires officielles ne prévoient l'exercice du ministère spirituel que dans les ambulances et hôpitaux militaires, auprès des blessés, mais non pas dans les unités combattantes. Tout l'apostolat direct, magnifiquement et fructueusement accompli par les aumôniers titulaires et volontaires dans les tranchées, sur la ligne de feu, témoigne de leur zèle et de leur charité, mais s'exerça en marge de tous les règlements administratifs, concorda fort peu avec la lettre et l'esprit des circulaires officielles. Par leur dévouement apostolique et leur religieux héroïsme, bon nombre d'aumôniers acquirent un ascendant énorme sur les soldats, et laissèrent après eux une réputation légendaire. Tel le jeune Jésuite Louis Lenoir.

Lors de la déclaration de guerre, l'aumônerie des armées françaises n'existait que sur le papier. Les textes ne prévoyaient, d'ailleurs, qu'un nombre dérisoire de titulaires. C'est le comte Albert de Mun qui, le 11 août 1914, emporta d'assaut la création d'un service plus étendu d'aumônerie volontaire, dont le bureau permanent installé dans l'hôtel parisien de la Croix-Rouge, fut géré, après la mort du comte de Mun et jusqu'à la fin de la guerre, par M. Geoffroy de Grandmaison. Dans les autres pays belligérants, l'aumônerie militaire avait un caractère beaucoup plus organique et plus officiel, l'anticléricalisme n'ayant pas généralement exercé hors de nos frontières les mêmes ravages que sur le sol de France. On a regardé comme heureuse l'institution déjà ancienne d'une juridiction ecclésiastique particulière, celle de l'*évêque de l'armée*, qui, en plusieurs contrées, exerce le gouvernement spirituel et maintient l'ordre hiérarchique dans l'immense diocèse constitué par toute une armée belligérante et ses aumôniers militaires. Cet organe fit défaut dans l'armée française jusqu'à la fin des hostilités.

4. *La controverse entre catholiques des deux groupes de belligérants.* — La guerre de plume, la guerre d'idées s'est juxtaposée, superposée, aux opérations des armées de terre et de mer. Chaque belligérant a voulu mobiliser les forces spirituelles, les puissances morales, pour entretenir chez ses propres nationaux les énergies guerrières, les espérances de la victoire, et pour énerver et abattre le moral de l'ennemi, pour capter surtout les sympathies actives de l'opinion publique dans les pays neutres. Les Allemands pratiquèrent cette propagande avec une surprenante puissance de méthode et d'organisation. Auprès des catholiques de l'univers entier, le travail de presse comme de missions et conférences était dirigé vigoureusement et patiemment par le député Mathias Erzberger. L'argument le plus efficace de la propagande allemande chez les catholiques étrangers fut tiré de l'anticléricalisme du gouvernement français. On avait représenté la France contemporaine comme incarnant exclusivement l'irréligion d'État, la persécution jacobine, la dissolution des mœurs publiques et privées, tandis que l'Allemagne, alliée à la catholique Autriche, aurait incarné avant tout les principes d'ordre moral et social, le respect de la religion et de l'autorité. Le Comité catholique de Propagande française à l'étranger fut créé, à Paris, sous la présidence de Mgr Baudrillart, en 1915, pour combattre la Propagande germanique.

Les principaux thèmes développés par les écrivains et conférenciers de la Propagande catholique française à l'étranger furent : la culpabilité de l'Allemagne dans la déclaration de guerre, les violations du Droit des Gens commises par l'Allemagne dans la conduite des hostilités, le désastre moral et religieux que constituerait, pour le catholicisme en tous pays, le triomphe de l'Allemagne luthérienne et idolâtre de la force guerrière, et enfin, malgré les aberrations politiques de la France officielle, l'existence d'une France croyante, riche en magnifique générosité morale, religieuse, apostolique, et qui a droit aux ardentes sympathies des croyants de l'univers entier. Les volumes les plus importants que publia le Comité de Mgr Baudrillart eurent pour titres : *La Guerre allemande et le Catholicisme*, *L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne*, *La Vie catholique dans la France contemporaine*. Au même ordre de préoccupations se rattachaient déjà, en 1914, la réponse de l'Université catholique de Paris au manifeste des 93 « représentants de la science et de l'art allemands », ainsi que l'Adresse de l'Association catholique de la Jeunesse française aux Jeunesses catholiques des nations alliées et neutres.

La Propagande française fut une réplique légitime et nécessaire à la Propagande allemande. Mais, du point de vue religieux, l'on ne peut évidemment pas considérer comme un événement heureux en soi ce duel d'artillerie entre catholiques allemands et catholiques français devant l'aréopage des catholiques de chacun des pays neutres. Aréopage dont la sérénité ne fut pas non plus toujours parfaite.

5. *Mouvement religieux et surnaturel au milieu des préoccupations guerrières.* — A côté des passions détestables auxquelles la guerre donne une occasion atroce de se satisfaire, on doit reconnaître l'action salutaire, et parfois exceptionnelle, de la grâce divine pour ramener bon nombre d'âmes au bien et pour en conduire plusieurs autres à un très haut sommet de grandeur morale. La perspective de la mort, la tragique horreur des circonstances, les sentiments nobles et profonds que l'angoisse et l'espérance patriotiques vont remuer dans les cœurs favorisent des conversions généreuses de l'incrédulité à la foi, de l'indifférence à la pratique chrétienne, de la médiocrité enfin à une extrême ferveur de piété, de charité, de zèle. La Grande Guerre permit de constater, en tous pays, des résultats de cet ordre, particulièrement durant les premiers mois des hostilités, ainsi qu'aux heures de péril

plus extrême et plus troublant. L'après-guerre offrit, à son tour, l'occasion d'enregistrer un nombre important de vocations sacerdotales et religieuses parmi d'anciens combattants, revenus du front de bataille avec des idées et des orientations toutes nouvelles.

D'imposantes solennités religieuses traduisirent avec éclat, durant la Grande Guerre, la puissance de ce mouvement spirituel. A Paris, ce fut à Notre-Dame, à Sainte-Geneviève, au Sacré-Cœur de Montmartre. Hors Paris, ce fut à Lourdes, à Paray-le-Monial et dans tous les sanctuaires préférés de la piété française. Des manifestations analogues de prière, d'adoration, de réparation, d'intercession se produisirent en chacun des pays étrangers, amis ou ennemis. On doit citer, par exemple, les imposantes solennités eucharistiques célébrées à Vienne et dans toute l'Autriche, ainsi que les solennités mariales célébrées à Munich, en l'honneur de la Vierge Marie, *Regina Bavariæ*.

Ce mouvement religieux aura subi quelques déviations partielles. Des âmes mal éclairées ont attribué plus d'importance qu'il ne fallait à des pratiques parfaitement accessoires et quelquefois entachées de superstition. Bon nombre de chrétiens et de chrétiennes ont accordé un peu trop de crédit à des prophéties ou à des révélations non contrôlées. C'est le tribut payé, en des heures de grande émotion morale, à la curiosité troublante et maladive du merveilleux.

Mais combien sont infimes de tels abus comparés à la magnificence des hautes vertus chrétiennes de charité, de zèle, de sacrifice héroïque, favorisés dans les âmes d'élite par le mouvement de renaissance et de ferveur religieuse ! Aucune manifestation du mouvement religieux n'aura été plus puissant, durant ces années de guerre, que la dévotion publique et privée au Sacré-Cœur de Jésus. Visiblement, elle répondait à un instinct profond de la conscience chrétienne, béni et approuvé par l'autorité légitime et portant ainsi tous les caractères authentiques de l'action de l'Esprit-Saint. L'heure approchait où serait canonisée (13 mai 1920) Marguerite-Marie, la dépositaire privilégiée des messages d'amour du Sacré-Cœur de Jésus. Au lendemain même de la Grande Guerre (16 octobre 1919), eut lieu, à Montmartre, en des jours de triomphe et d'actions de grâces, la consécration solennelle de la basilique du Vœu national qui, en des jours de deuil, avait été dédiée au Sacré-Cœur de Jésus par la France repentante et consacrée. Au cours même des hostilités, naquit, à Toulouse (janvier 1917), et entra bientôt en voie de réalisation effective, l'idée d'un *Vœu de l'Univers catholique au Sacré-Cœur de Jésus pour l'érection d'une basilique à Jérusalem en vue d'obtenir la paix du monde dans la justice et la charité.* La première pierre de cette basilique votive, offerte par les fidèles de tous les peuples de la terre, fut posée, le 2 janvier 1920, par un cardinal français, au mont des Oliviers, face à Jérusalem délivrée. Hommage international accompli par la piété catholique au lieu même où le Sauveur Jésus connut dans son divin Cœur les affres de l'agonie et s'offrit lui-même en holocauste pour la rançon de tous les peuples. Au-dessus des plus sanglantes catastrophes de l'histoire, l'Église du Christ nous aide toujours à discerner un merveilleux dessein d'amour.

III. Conclusion. — Du point de vue religieux et catholique, la Grande Guerre a engendré beaucoup de conséquences cruellement déplorables et beaucoup de conséquences providentiellement salutaires.

Principales conséquences malheureuses. — Des millions de vies humaines ont été prématurément fauchées. Parmi les morts, beaucoup de prêtres, de religieux, de jeunes chrétiens d'élite, qui apportaient à la cause de Dieu et à la diffusion du bien sous toutes ses formes un concours de haute valeur, en même temps que des espérances de résultats plus précieux encore. — Des régions entières ont été dévastées, ravagées, et les églises, chapelles, écoles, hôpitaux, œuvres et institutions paroissiales ou religieuses de piété, d'enseignement, de charité, d'apostolat ont subi leur part douloureuse de l'universel désastre. — Le recrutement du clergé diocésain a été gravement affaibli et entravé durant plusieurs années, ce qui, avec le nombre des morts de la guerre, détermine, ultérieurement, pour une longue période, une diminution inquiétante des effectifs de la milice sacerdotale au moment même où le besoin des âmes réclamerait une évangélisation plus intense. — Le clergé, plus qu'aucune autre catégorie de la société française, a été cruellement éprouvé, dans sa subsistance matérielle et dans son activité pastorale, par le renchérissement exorbitant de la vie et les difficultés croissantes de l'existence, conjuguées elles-mêmes, depuis la confiscation du patrimoine ecclésiastique, avec *la glorieuse misère des prêtres.* — La Grande Guerre a laissé, entre les peuples, des semences de haines et d'amertumes réciproques, qui empoisonnent pour longtemps la vie internationale, et qui déterminent des récriminations et suspicions pleines d'aigreur, non seulement entre anciens ennemis, mais entre anciens alliés. — La justice distributive a été fort mal observée dans la conclusion et surtout dans l'interprétation pratique du traité de paix : l'Allemagne a fini par esquiver la majeure partie des obligations et indemnités qu'elle-même avait dû reconnaître et accepter au titre des réparations de guerre, pour injustes dommages, tandis que la France et plusieurs de ses alliés se trouvent conduites, malgré leur juste victoire, à une condition économique et financière bien pire que celle de l'Allemagne. — La nouvelle répartition de l'Europe centrale et orientale, notamment dans les États danubiens et balkaniques, successeurs de l'Austro-Hongrie, prête le flanc à de sérieuses critiques morales et à de douloureuses préoccupations d'avenir pour les intérêts religieux. — L'avènement du bolchevisme soviétique en Russie constitue l'un des plus odieux scandales de l'histoire du monde entier, avec l'expérience d'une société et d'une éducation à la fois tyranniques, anarchiques et surtout effrontément immorales. Expérience qui engendre elle-même, dans le reste du monde, l'odieuse contagion communiste. — En tous pays, la guerre, à peine terminée, provoqua une ruée générale vers le plaisir, la jouissance et l'argent, une *vague de paresse,* un affaiblissement (partout visible) de la conscience professionnelle, un scepticisme brutal sur le choix des moyens aptes à procurer plus vite les satisfactions matérielles de la passion et de l'intérêt. — Un déclassement universel s'est produit, par suite du double phénomène d'interversion sociale entre la classe des *nouveaux riches* et celle des *nouveaux pauvres :* double phénomène dont les répercussions apparaissent désastreuses pour la morale publique et privée. — Même chez les croyants, l'on a remarqué une certaine contagion du grave dérèglement des idées, des consciences et des mœurs. Les toilettes, danses, exhibitions et représentations contraires à toute décence chrétienne ont cessé, en bien des milieux, de paraître anormales et inadmissibles. Beaucoup de chrétiens professent que l'universel bouleversement retire toute valeur aux anciennes règles morales et juridiques qui régissaient la conscience, la famille, le travail, la propriété, l'ordre politique, l'ordre international, et que l'unique formule désormais concevable est un universel opportunisme et un universel relativisme, que ne limite plus aucun principe ferme. C'est l'état d'esprit que, dans sa première encyclique, Pie XI a réprouvé sous le nom de *modernisme moral, juridique et social.* — Il est difficile d'épuiser la liste des conséquences désastreuses engen-

drées directement et indirectement, pour les consciences, par le cataclysme de la Grande Guerre.

Principales conséquences salutaires. — Le dénouement général de la Grande Guerre, consacré par le traité de Versailles et les traités complémentaires, apporte incontestablement, et malgré toutes les funestes erreurs commises, une certaine vérification de principe et de fait à la conception chrétienne et catholique du droit international public. La Puissance qui avait, par une agression injuste et préméditée, commis une violation grave, certaine et obstinée du droit d'autrui, a été contrainte de consentir à des restitutions, à des réparations, à des garanties, à des sanctions, qui, nonobstant leur exécution incomplète, répondent en principe aux exigences de la justice internationale. La réintégration de l'Alsace-Lorraine dans la communauté française, la restauration de l'indépendance nationale de la Pologne et autres remaniements politiques et territoriaux de grande importance constituent la réparation de longues et scandaleuses iniquités historiques. L'institution de la Société des Nations, avec son Assemblée, son Conseil, son Secrétariat général, sa Cour permanente de Justice internationale, représente un effort digne de mémoire pour donner de meilleures garanties sanctionnées à la paix des peuples, au droit de chacun et au droit de tous dans la communauté juridique et organique du Droit des Gens. Sous ce rapport, la guerre s'est dénouée par une victoire de l'ordre et un progrès du droit, en harmonie avec les postulats de la conception chrétienne et catholique. — Durant les années qui suivirent la Grande Guerre, les nécessités de la paix religieuse et sociale obligèrent bon nombre d'États anciens et nouveaux à nouer ou à renouer les relations diplomatiques avec le Saint-Siége. D'où résulta, pour la Papauté, une sérieuse augmentation d'influence internationale. La création d'une nonciature à Berlin, le rétablissement de la nonciature à Paris, la conclusion d'un Concordat avec la Pologne, d'un autre avec la Bavière, ainsi que d'un accord avec la France au sujet du statut légal de la propriété ecclésiastique, constituèrent, en cet ordre d'idées, de remarquables succès pontificaux. — Les mêmes circonstances déterminèrent l'État italien et le monde officiel de la péninsule, non seulement à marquer de plus grands égards pour la Papauté, mais à reconnaître, par certaines démarches significatives et inédites, que la Question romaine était de nouveau ouverte et qu'il était nécessaire de découvrir des garanties meilleures à l'indépendance et à la souveraineté du Pontife romain. — L'universel bouleversement du monde a posé la question religieuse et, en particulier, la question catholique devant des consciences très nombreuses qui l'ignoraient ou la méconnaissaient encore sous toutes les latitudes. Un progrès considérable s'est affirmé dans les Missions catholiques en terre infidèle. Des abjurations marquantes et réitérées se sont produites dans les milieux protestants et schismatiques. L'idée de la réunion de la chrétienté autour du siège de Rome a été abordée par des esprits généreux et réfléchis dans les diverses Églises dissidentes. L'émigration russe a permis d'établir, entre Rome et une élite religieuse du monde slave, des contacts qui, autrefois, auraient été impossibles et qui, un jour, pourront devenir fructueux. L'effondrement de la Russie comme grande puissance chrétienne et orthodoxe a supprimé une attraction redoutable qui semblait aimanter invinciblement vers le schisme les chrétientés orientales. L'effondrement de l'Austro-Hongrie a fait disparaître un épouvantail qui éloignait les chrétientés danubiennes et balkaniques du catholicisme, considéré lui-même, en cette région, comme solidaire de la politique de Vienne, solidaire du germanisme universellement redouté. La faveur marquée par Rome aux Églises orientales, à leur langue, à leurs rites, à leur autonomie légitime, compatible avec la grande unité catholique, permet de considérer comme devenue moins improbable et moins lointaine, par suite de la Grande Guerre, une réconciliation religieuse de l'Orient et de l'Occident. — Chose plus visible encore et d'une portée plus immédiate, nos vieux pays européens, surtout la France, assistent à un puissant renouveau de foi, de piété, de charité, de zèle apostolique, de vocations sacerdotales et religieuses dans une élite compacte de la jeunesse intellectuelle, de celle-là même qui avait été élevée sous l'influence du laïcisme antichrétien. Cette jeune élite a subi l'attirance de la sainteté de l'Église et de son unité doctrinale, au milieu du désarroi, moral et doctrinal, d'un monde cruellement ravagé et bouleversé. Voilà une conséquence providentielle des affreuses catastrophes des jours présents. On peut parler, en ce sens, des grâces, des conversions, des bénédictions salutaires du grand *Jubilé de la Guerre et de l'Après-Guerre.*

Arnaud d'Agnel, *Benoit XV et le Conflit européen*, Paris, 1916, 2 vol.; Comité catholique de Propagande catholique française à l'étranger, *La Guerre allemande et le Catholicisme*, Paris, 1915; du même, *L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne*, Paris, 1916; du même, *La Vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918; Paul Dudon, *L'Action de Benoît XV pendant la guerre*, Paris, 1918; Georges Goyau, *Papauté et Chrétienté sous Benoît XV*, Paris, 1922; Geoffroy de Grandmaison et Veuillot, *L'Aumônerie militaire pendant la guerre*, Paris, 1923; Yves de La Brière, *Les Luttes présentes de l'Église*, 1914-1915, t. III; 1916-1917, t. IV; 1918-1919, t. V, Paris, 3 vol.; du même, *Le Destin de l'Empire allemand et les Oracles prophétiques*, Paris, 1916; Henri Le Floch, *La Politique de Benoît XV*, Réponse aux articles anonymes de la *Revue de Paris*, Paris, 1919; Charles Loiseau, *Politique romaine et sentiment français*, Paris, 1923; Charles Maurras, *Le Pape, la Guerre et la Paix*, Paris, 1917; Fernand Mayence, *La Correspondance du cardinal Mercier avec le gouvernement général allemand pendant l'occupation (1914-1918)*, recueil de textes, Paris, 1919. Un répertoire analogue existe pour la correspondance de Mgr Chollet, archevêque de Cambrai. — Y joindre les *Livres d'or* des diocèses, séminaires et instituts religieux, notamment le grand *Livre d'or du Clergé et des Congrégations* (publié à la Bonne Presse).

Yves de La Brière.

3. GUERRES DE RELIGION EN FRANCE ET LIGUE. — 1° Il faut lire, dans l'article Calvin, le chapitre intitulé *Le Calvinisme en France*, pour avoir une idée de l'état des esprits, vers le milieu du XVI^e^ siècle. Dès 1555, les calvinistes étaient assez nombreux pour se grouper et s'organiser en églises, sur le modèle de l'église de Genève et d'après les instructions de Calvin qui, le plus souvent, fournit des pasteurs à chaque groupe. En 1559, ces églises, jusqu'alors isolées, songèrent à se lier les unes aux autres; de là, le synode calviniste réuni à Paris. Il y avait alors en France *soixante-douze* églises réformées; deux ans après on en comptait plus de *deux mille*. Ce qui était plus grave, c'est qu'un grand nombre de gentilshommes, surtout dans le midi et l'ouest, adhéraient, vers le même temps, aux doctrines nouvelles. L'adhésion des nobles à la Réforme fut un fait capital : tandis que les calvinistes de la première heure, les « gens mécaniques », pauvres artisans sans appuis, n'avaient pu opposer à la persécution de l'Église et de l'État que leur résignation, les nobles, soldats de naissance, devaient y opposer leur épée. Par eux, le parti calviniste, jusque-là uniquement religieux, devint un parti politique et militaire, prêt à la bataille pour sa foi. De là, les guerres de religion.

Sous un roi mineur, tel que Charles IX (1560-1574), malgré l'habileté diplomatique de la reine mère Catherine de Médicis, qui tenta, de concert avec le chancelier Michel de l'Hospital, une politique de tolérance, voire de bascule, entre les calvinistes et les catholiques,

les partis devaient finalement s'affronter. Les grandes familles qui prétendaient au gouvernement du royaume appartenaient les unes au calvinisme, les autres au catholicisme : nommons les Bourbons, les Montmorency, les Guises. C'est par eux que furent menées les guerres religieuses qui ensanglantèrent la France.

Les *Bourbons*, descendants de saint Louis, étaient parents du roi ou, comme on disait, « princes du sang ». L'aîné, Antoine de Bourbon, âme faible, caractère indécis, était devenu roi de Navarre par son mariage avec Jeanne d'Albret, la fille de Marguerite d'Angoulême. Le second, Charles, était archevêque de Rouen et cardinal. Le troisième, Louis, énergique et ambitieux, portait le titre de prince de Condé. Avec son frère Antoine, dès 1558, il avait passé au calvinisme. Cette division, en matière religieuse, entre les membres d'une même famille, si haut placée, marque assez bien l'état de division qui existait dans la grande famille française.

Les *Montmorency*, qui remontaient authentiquement au temps de Hugues-Capet et s'intitulaient « premiers barons de la chrétienté », formaient, par leurs alliances matrimoniales, la famille la plus puissante du royaume. Son chef, le connétable duc de Montmorency, avait été le conseiller le plus écouté de Henri II. Il était, et ses fils avec lui, profondément catholique. Par contre, deux de ses neveux, l'un et l'autre soldats réputés, l'amiral de Coligny et d'Andelot, colonel général de l'infanterie, venaient de se convertir au calvinisme en même temps que les Bourbons (1558).

Les *Guises*, catholiques avérés, — on les appelait aussi les princes Lorrains, comme neveux et petit-fils des ducs de Lorraine — avaient partagé, aussi bien que les Montmorency, la confiance de Henri II. Charles de Guise était archevêque de Reims et cardinal; François, duc de Guise, avait été nommé lieutenant général du royaume, c'est-à-dire vice-roi (1557). L'avènement de François II (1559) fit les Guises maîtres de la France. François II, en effet, avait épousé Marie Stuart leur nièce, et celle-ci dominait le roi. Aussi abandonnait-il à ses oncles, le duc et le cardinal, « la charge entière de tout ».

C'est sous son règne qu'on vit s'amorcer les guerres de religion. Les Guises redoublaient de rigueur dans les poursuites contre les protestants. Un mois avant la mort de Henri II, un conseiller au Parlement de Paris, Anne du Bourg, avait osé blâmer, en présence du roi, les exécutions des hérétiques; sur l'heure il avait été arrêté (juin 1559). La mort du roi ne le sauva pas. Les Guises lui firent faire son procès, et du Bourg condamné fut pendu et brûlé (décembre 1559). Des exécutions multipliées excitèrent les esprits. Les chefs protestants entreprirent d'enlever le roi pour le soustraire à l'influence des Guises (*conjuration d'Amboise*, mars 1560). La conjuration échoua, et les coupables surpris furent noyés, décapités ou pendus. Les Guises songèrent même à de plus grandes rigueurs. Pour désorganiser le parti calviniste en lui enlevant le plus entreprenant de ses chefs, ils firent arrêter et condamner à mort Condé (octobre-novembre 1560). Le décès de François II (décembre 1560) fit suspendre l'exécution, et Catherine de Médicis, qui gouverna bientôt, à titre de reine mère, sous Charles IX, gracia le condamné pous s'attirer la bonne grâce des Bourbons. Elle essaya d'amener la paix entre calvinistes et catholiques, et tenta d'établir sérieusement le régime de la tolérance. Colloque de Poissy, où, finalement, catholiques et calvinistes ne purent s'entendre (septembre-octobre 1561). Alors Catherine de Médicis promulgua l'Édit de janvier (17 janvier 1562), par lequel elle accordait aux protestants le droit de se réunir, pour *célébrer publiquement leur culte*, dans les faubourgs des villes et dans les campagnes. Les passions n'étaient pas calmées pour autant. Massacre des catholiques par les protestants dans le midi; massacre des protestants par les soldats du duc de Guise, à Vassy (1er mars 1562). Enfin un arrêt du Parlement de Paris mettant les protestants hors la loi (17 juillet 1662) rendit inévitable la guerre civile.

2° On compte huit guerres de religion : quatre sous Charles IX (de 1562 à 1574), où la question religieuse domine tout; quatre sous Henri III (1574-1589) et sous Henri IV (1589-1593), où des questions politiques et dynastiques se débattent en même temps que la question religieuse.

Différents caractères généraux marquent toutes ces guerres civiles. Les premières surtout eurent un *caractère d'atrocité* effrayant. La sauvagerie qu'on y montra tient au tempérament des hommes du XVIe siècle, autant qu'à la violence des passions religieuses. Quand ils s'affrontaient, sous prétexte de représailles, calvinistes et catholiques étaient sans pitié. Un chef calviniste, le baron des Adrets, que Coligny appelait « la bête furieuse », terrorisa le Dauphiné. Lorsqu'il s'empara de Montbrison, il força les défenseurs de la place à se jeter du haut d'une tour sur les piques de ses soldats. En 1569, Coligny lui-même, qui n'était pas « impiteux », fit égorger de sang-froid, au château de la Chapelle Faucher en Périgord, deux cent soixante paysans catholiques. A Nîmes, en 1567, quatre-vingts catholiques étaient massacrés dans la cour de l'évêché; morts et mourants furent précipités dans un puits qu'on acheva de combler avec de la terre. La fureur des calvinistes s'exerçait particulièrement sur les prêtres, dont beaucoup furent atrocement torturés. Ces faits donnent quelque idée de la manière dont furent conduites les premières guerres de religion. Même cruauté, du reste, chez les catholiques. Dans la Guyenne, Montluc, un vaillant capitaine des guerres d'Italie, fut un autre baron des Adrets. Il marchait toujours accompagné d'un bourreau et déclarait lui-même qu'on pouvait reconnaître aux pendus accrochés aux arbres le chemin par où il avait passé. Un jour il fit jeter des calvinistes dans un puits jusqu'à ce qu'il fut plein. Toutes ces horreurs furent, du reste, surpassées par le massacre de la Saint-Barthélemy, comme nous le verrons.

Un second caractère des guerres de religion, c'est que *le principe même de la puissance royale y fut, presque dès le début, contesté par les protestants*. Dans les provinces du midi, le mouvement religieux calviniste fut marqué par des prétentions démocratiques. Au dire de Montluc, les ministres prêchaient « que les rois ne pouvaient avoir aucune puissance que celle qui plairait au peuple; d'autres prêchaient que la noblesse n'était rien qu'eux. » A qui parlait de leurs devoirs envers le roi, certains paysans répondaient : « Quel roi ? *Nous sommes les rois*. Celui-là que vous dites est un petit reyot de crotte; nous lui donnerons des verges et métier pour lui faire apprendre à gagner sa vie comme les autres. » Plus tard, au temps de la Ligue, les catholiques se promettaient, de leur côté, d'arracher au roi pour le peuple « ses franchises et libertés anciennes ».

Dernier caractère important, les belligérants *appelèrent* l'un et l'autre *l'étranger à leur aide*, soit qu'ils demandassent des secours aux souverains, reine d'Angleterre, roi d'Espagne, princes d'Allemagne, soit qu'ils louassent des mercenaires italiens, suisses, allemands, reîtres et lansquenets, à qui la religion était indifférente et qui, levés pour un des partis, passaient au besoin, moyennant solde plus haute, au service de l'adversaire.

3° L'appel à l'étranger se produisit dès la première guerre. Catherine demanda du secours au roi d'Espagne, Philippe II. Le prince de Condé et l'amiral de

Coligny demandèrent de l'argent et des troupes à la reine d'Angleterre, Élisabeth. En échange, celle-ci exigea la remise du port du Havre, récemment créé par François Ier (septembre 1562). Ce trafic paraît aujourd'hui d'autant plus grave ou même criminel qu'il entamait le sol de la patrie. Mais les protestants n'y regardaient pas de si près. La guerre dura six mois environ; elle fut fatale à deux des chefs, le duc de Guise et le roi de Navarre, revenu au catholicisme, depuis le colloque de Poissy. Les opérations principales s'étaient déroulées entre la Seine et la Loire. Les catholiques attaquèrent d'abord, à Rouen, qui avait Montgommery pour gouverneur et où les protestants avaient saccagé les églises, notamment l'église Saint-Ouen, si riche de reliques. Le duc de Guise, Antoine de Bourbon, voire Catherine de Médicis, n'hésitèrent pas à descendre dans les tranchées; la reine, nous dit-on, bravait les « canonnades et arquebusades » et ne « s'en souciait autant que rien. » Le 26 octobre 1562, la ville fut prise d'assaut. Malheureusement Antoine de Bourbon, qui s'était, pendant l'attaque, montré à découvert, fut gravement blessé. Il se fit porter mourant à travers la ville reconquise et de là aux Andelys, où il rendit le dernier soupir, après s'être converti, dit-on, — dernier changement doctrinal — à la Confession d'Augsbourg (17 novembre). Le duc de Guise supplia les soldats vainqueurs d'épargner la ville de Rouen. Mais, à peine engagés dans les rues, ils coururent à leurs exploits ordinaires, meurtre, vol, viol, pillage. Ces horreurs durèrent trois jours. Presque tous les capitaines protestants étaient morts; Montgommery pourtant avait pu sauter dans une galère et descendre la Seine. Cependant les huguenots, maîtres d'Orléans, commandés par d'Andelot et Condé se dirigèrent en grandes troupes vers Paris et la Normandie. Le connétable de Montmorency les arrêta devant Dreux (décembre 1562). D'abord vainqueurs du connétable, ils furent finalement enfoncés par une charge du duc de Guise, qui fit Condé prisonnier. Quelques semaines après, François de Guise mettait le siège devant Orléans (5 février 1563). La veille du jour qu'il avait fixé pour l'assaut de la ville, comme il rentrait à son quartier de Saint-Mesmin, passant le long d'un taillis, il fut atteint de trois balles de pistolet tiré par un fanatique protestant, Poltrot de Méré, qui dénonça comme inspirateurs de son crime Soubize, Bèze et Coligny. Coligny se défendit toujours d'avoir commandé un pareil acte, mais reconnut qu'il en avait éprouvé une grande joie; il voyait là une intervention de la Providence : « Nous ne saurions nier, écrivait-il, les miracles évidents de Dieu. » Les Guise crurent toujours à la culpabilité de l'amiral. Le duc mourut six jours après sa blessure en pardonnant à son meurtrier (24 février 1563). Le fils de la victime attendit l'occasion de venger le sang versé. L'armée royale était affaiblie par la perte de son chef; Orléans pouvait tenir longtemps encore. Catherine de Médicis estima que calvinistes et catholiques, las de leurs pertes, pourraient être amenés à faire la paix. Les négociations s'engagèrent entre Condé prisonnier des catholiques et le Connétable prisonnier des protestants; elles aboutirent à l'édit d'Amboise (19 mars 1563). Moins favorable aux calvinistes que l'édit de janvier, l'édit d'Amboise valut pourtant quatre années de paix à la France. Pour sceller leur réconciliation, protestants et catholiques s'en furent reprendre le Havre aux Anglais (30 juillet 1563).

Des jalousies et des méfiances entre chefs protestants et catholiques à la cour, une tentative de Condé pour enlever Charles IX à Meaux, amenèrent en 1567 la reprise des hostilités. Ce furent coup sur coup deux guerres, qui réellement n'en firent qu'une, longue de trois ans (septembre 1567-août 1570). Une bataille indécise à Saint-Denis, pour dégager Paris que Condé tentait de bloquer, coûta la vie à Montmorency (novembre 1567) et fut suivie de la paix précaire de Longjumeau. Les calvinistes se concentrèrent alors au sud de la Loire dans l'Aunis et la Saintonge, le Poitou et le Périgord. La Rochelle qui, entre les villes de France, était venue une des dernières à la Réforme, et qui s'alimentait facilement par mer, devint leur place forte. Ils furent vaincus à Jarnac (13 mars 1569), puis à Moncontour par les catholiques qui étaient commandés, au moins nominalement, par un chef de dix-sept ans, Henri duc d'Anjou, frère de Charles IX. A Jarnac, Condé blessé et qui venait de se rendre, fut assassiné par un officier du duc d'Anjou. Malgré leurs défaites, les protestants tenaient la campagne et s'agitaient dans tout le royaume. Catherine lassée leur offrit la paix, qui fut signée à Saint-Germain, le 8 août 1570. L'édit de pacification de Saint-Germain était, à peu près, le renouvellement de l'édit d'Amboise. Il accordait aux Réformés la liberté de conscience dans tout le royaume, et l'exercice public de leur culte dans tous les lieux où il s'était pratiqué avant la guerre, dans les faubourgs de deux villes par gouvernement provincial, et dans les demeures des seigneurs hauts justiciers. Les protestants obtinrent en outre pour deux ans quatre villes de sûreté, La Rochelle, Montauban, la Charité et Cognac.

L'édit de Saint-Germain assura près de deux années de paix à la France. Il semblait que, entre catholiques et calvinistes, la réconciliation dût se faire dans la tolérance. Le mariage de Marguerite de Valois, sœur de Charles IX, avec son cousin, le fils d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret, le jeune roi de Navarre Henri, semblait devoir sceller cette réconciliation. Mais l'amiral de Coligny prenait trop d'autorité auprès du roi. Catherine de Médicis et le jeune Henri de Guise, qui avait toujours sur le cœur la mort de son père, résolurent de se défaire de l'amiral. Le vendredi 22 août 1572, quatre jours après le mariage de Henri de Navarre et de Marguerite de Valois, un assassin aux gages du duc et de Catherine, Maurevel, tira sur Coligny et le blessa assez grièvement. Charles IX en fut tout bouleversé. La reine avoua au roi que la tentative d'assassinat venait d'elle, en expliquant son acte par la nécessité de conjurer le péril que les huguenots et Coligny, leur chef, faisaient courir à la couronne et au royaume. Elle demanda même que l'on fît périr au plus tôt tous les chefs protestants. Après une longue résistance, le roi affolé finit par s'écrier : « Tuez-les, tuez-les tous, afin qu'il n'en reste pas un pour me le reprocher. » Ce fut le signal du massacre de la Saint-Barthélemy, l'un des plus abominables crimes de l'histoire. Coligny en fut une des premières victimes. De Paris le massacre s'étendit à un grand nombre de provinces. Avant midi il y avait à Paris deux mille morts; le nombre total des victimes, en France fut, dit-on, d'environ huit mille. Voir, pour les détails, l'article : Saint-Barthélemy.

Privés de leurs chefs mais nullement découragés, les calvinistes armèrent, et la Saint-Barthélemy eut pour premier résultat une nouvelle guerre d'une année. Les catholiques eurent comme chef le duc d'Anjou qui rallia autour de lui, outre la noblesse catholique, les princes qui avaient abjuré dans l'épouvante de la Saint-Barthélemy; le roi de Navarre, le prince de Condé firent ainsi campagne avec le duc d'Aumale, le duc de Guise et d'autres massacreurs, Maurevel et Cosseins; les Montmorency étaient représentés par le plus turbulent et le plus hardi des fils du connétable, Thoré, et par son petit-fils, Turenne, âgé de dix-sept ans. L'épisode principal de cette quatrième guerre de religion (novembre 1572-juin 1573) : fut le siège inutile de La Rochelle, devenue la grande place forte et

comme la capitale des calvinistes. Les Rochelais, qui comptaient sur le secours de l'Angleterre, se défendirent « comme chiens enragés ». Leur situation devint cependant bientôt à peu près intenable. Plus de trois cents habitants signèrent une pétition pour la paix, et on dut mettre en prison « les plus gros et les plus notables de la ville ». Au fond, les calvinistes désiraient négocier. De son côté, le duc d'Anjou, apprenant, le 19 juin 1573, son élection au trône de Pologne ne demandait plus qu'à signer la paix. Le 24, il arrêtait avec les assiégés les principaux articles d'un accord, et le 6 juillet il levait le siège de La Rochelle. D'après le nouveau traité, la liberté de conscience était accordée à tous les protestants, mais la liberté du culte n'était autorisée qu'à La Rochelle, à Nîmes, à Montauban et dans les maisons de quelques seigneurs hauts justiciers. En somme, la guerre se liquidait pour les calvinistes par la perte de quelques avantages.

4° Dix mois plus tard (30 mai 1574), Charles IX mourait à vingt-quatre ans, bourrelé de remords, hanté, « aussi bien veillant que dormant », par l'image « des corps massacrés », priant Dieu qu'il lui plaise lui faire miséricorde. Il ne laissait qu'une fille. La couronne revenait donc à son frère Henri III, l'ancien duc d'Anjou, devenu roi de Pologne (juin 1572). Le nouveau roi de France avait vingt-trois ans, l'intelligence vive et l'esprit cultivé; il avait fait figure de brave à Jarnac et à Moncontour. Mais il était profondément dépravé, sans scrupules, passant des pratiques d'une dévotion outrée — on le vit à Lyon suivre une procession en se déchirant les épaules à coups de fouet — aux plus infâmes débauches, avec ses « mignons ».

Sous son règne la guerre civile devait inévitablement reprendre. Les protestants achevaient de se réorganiser, ils formèrent ce qu'on appela l'*Union calviniste*. L'Union était composée d'un certain nombre de *gouvernements*. Chaque gouvernement avait à sa tête un *chef de guerre* et un *conseil élu*. Des assemblées générales servaient de lien entre les divers gouvernements. Ainsi les protestants formaient au milieu du royaume une sorte de *république fédérative*, ce que le cardinal de Richelieu appela plus tard *un État dans l'État*. Leur chef était Henri de Navarre, qui venait d'abandonner le catholicisme pour retourner au calvinisme.

Les catholiques ardents formèrent alors, sur le modèle de l'Union calviniste, une puissante association, *la Ligue*, qui eut pour but d'extirper totalement de la France les calvinistes. La Ligue se constitua en dehors du roi, qui ne sut pas prendre assez vite les rênes du gouvernement, et elle eut pour chef Henri de Guise (1576).

Cependant nombre de catholiques estimaient qu'un régime de tolérance conviendrait mieux au pays et demandaient qu'on traitât franchement avec les calvinistes. Il leur semblait que la liberté religieuse finirait par rendre la paix à la France. Ils formèrent le parti des *Malcontents* ou des *Politiques*, à la tête duquel se plaça par ambition « Monsieur», le dernier frère de Henri III, François duc d'Alençon (1574).

Avant que ces partis ou du moins les Ligueurs fussent définitivement constitués, une cinquième guerre religieuse avait éclaté : elle dura deux ans (août 1574-mai 1576). Le roi se plaçait du côté de ceux qui devaient former la Ligue. Au contraire, une alliance avait été fondée entre politiques et calvinistes et « Monsieur », le duc d'Alençon, finit par rejoindre Henri de Navarre. Les coalisés tirèrent d'Allemagne une armée de 20 000 hommes. Dans une rencontre à Dormans, près d'Epernay, où un coup d'arquebuse lui fit une balafre à l'oreille, Henri de Guise (désormais le Balafré) remporta un léger succès (octobre 1575). Mais les coalisés finirent par refouler son armée et marchèrent sur Paris. Hors d'état de résister, Henri III signa, au château de Beaulieu près de Loches, l'édit de Beaulieu ou la *Paix de Monsieur* (6 mai 1576). Dans ce traité, le roi promettait aux Politiques de réunir les États généraux. Monsieur se faisait céder l'Anjou, la Touraine et le Berry. Les protestants obtenaient la réhabilitation des victimes de la Saint-Barthélemy et la liberté du culte dans toute la France, Paris excepté; ils obtenaient en outre huit places fortes, dites *places de sûreté*, où seuls ils tiendraient garnison; enfin, dans huit parlements, des tribunaux particuliers dits *Chambres mi-parties*, où les juges seraient par moitié calvinistes et catholiques. Henri de Navarre et son cousin, le jeune prince de Condé, le fils du vaincu de Jarnac, recevaient, le premier, le gouvernement de la Guyenne, le second, le gouvernement de la Picardie avec la place de Péronne. Jamais pareils avantages n'avaient été concédés aux protestants.

La paix de Monsieur provoqua inévitablement une réaction des catholiques. Les États généraux, convoqués à Blois (novembre 1576-février 1577), et l'organisation définitive de la Ligue le firent bien voir.

Délibérant sur la question religieuse, les États, qu'Henri III avait réunis à d'autres fins, déclarèrent qu'il ne devait y avoir dans le royaume qu' « une seule religion », qu'il fallait « ôter tout exercice public et privé » au calvinisme et chasser les pasteurs du royaume pour ramener plus aisément les dissidents au catholicisme. Une minorité de députés essaya vainement de faire stipuler que « l'union se ferait par voies douces et sans guerres. »

La Ligue allait se préparer à exécuter les décisions des États. Les habitants de Péronne qui, en catholiques décidés, ne pouvaient supporter qu'on leur imposât un gouverneur calviniste, commencèrent par se grouper, puis à former avec les autres habitants de la Picardie une coalition pour empêcher le prince de Condé de prendre possession de son gouvernement. Ils conviaient en même temps tous les catholiques de France à former « une sainte et chrétienne union, pour restaurer le Saint service de Dieu et l'obéissance à Sa Majesté. » L'appel fut entendu. Partout dans le nord, dans l'est, dans le centre, des associations semblables à celles de Péronne se constituèrent. Il suffisait de relier entre elles ces associations, pour organiser la Ligue. Ce fut surtout l'œuvre du duc de Guise, qui semblait devoir, du même coup, en prendre la direction générale. Mais Henri III se substitua d'abord à lui : il se proclama le chef de la Ligue (janvier 1577).

Les calvinistes suivaient d'un œil inquiet toutes ces manœuvres hostiles. Le vote d'intolérance des États généraux les avait particulièrement irrités. Ils y répondirent par une nouvelle prise d'armes. Ce fut la sixième guerre (avril-septembre 1577). Elle leur fut défavorable. Le traité qu'ils durent signer à Bergerac leur retira en partie les avantages obtenus à la paix de Monsieur. Elle leur concédait cependant huit places de sûreté. Le roi de Navarre, mécontent, reprit bientôt les armes (septième guerre) et s'empara de Cahors. Mais son effort n'aboutit qu'à la paix de Fleix (1580), qui reproduisit les clauses de Bergerac.

Une trêve de quatre années s'ensuivit. En 1584 la mort du duc d'Alençon ranima toutes les passions politico-religieuses. Les calvinistes triomphaient, en pensant que l'héritier de la couronne ne pouvait désormais être autre que leur chef, Henri de Navarre. Les catholiques s'irritaient à l'idée qu'un prince, non seulement hérétique mais relaps, avait chance, voire un droit légal, à succéder à Henri III. Ce fut alors que la Ligue prit toute son importance, sous la direction de Henri de Guise. Celui-ci opposa à l'héritier

présomptif protestant un héritier catholique, l'oncle même de Henri de Navarre, le vieux cardinal de Bourbon, archevêque de Rouen. Et il agit si bien à Rome qu'il obtint du pape Sixte-Quint une bulle déclarant Henri de Navarre inhabile à recueillir la couronne de France (9 septembre 1585). D'autre part, fort de l'appui de ses ligueurs, il avait sommé Henri III, par un véritable ultimatum (10 juin 1585), de ne plus reconnaître en France que la religion catholique, de chasser les pasteurs hors du royaume et d'exclure les hérétiques de toute charge publique. Le roi dut acquiescer à ces demandes et signa avec les Ligueurs, à Nemours (7 juillet 1585), un véritable traité, en exécution duquel il révoqua tous les précédents édits de tolérance et donna six mois aux calvinistes pour se convertir ou vider le royaume (18 juillet 1585).

Ce fut le signal de la huitième et dernière guerre de religion (juillet 1585-juillet 1593). L'intervention de l'étranger y fut de plus en plus active, Philippe II soutenant les Ligueurs, et la reine d'Angleterre, le roi de Danemark, l'électeur palatin soutenant Henri de Navarre. Les événements permettent d'ailleurs de marquer, dans cette guerre, deux périodes bien distinctes : dans la première, longue de trois ans, le roi et les Politiques s'unissent aux Ligueurs pour combattre les calvinistes et par conséquent Henri de Navarre; dans la seconde, c'est-à-dire après l'assassinat de Henri de Guise (23 décembre 1588) et surtout après l'assassinat de Henri III (août 1589), les Politiques se séparent des Ligueurs proprement dits, pour aider le roi de Navarre à prendre possession du trône, dont il était l'héritier légitime.

Au début de la guerre, le personnage le plus en vue fut le duc de Guise. Tandis qu'un favori du roi, l'un de ceux qu'on appelait « les Mignons », le duc de Joyeuse, se faisait écraser par le roi de Navarre à Coutras (20 octobre 1587), Henri de Guise remportait deux légers succès en Champagne (à Vimory et à Auneau, octobre-novembre 1587). On les transforma en éclatantes victoires, et la renommée du *Balafré*, « le nouveau Machabée », « le pilier de l'Église », devint légendaire à Paris. Il fit dans la capitale enthousiasmée une entrée triomphale, en dépit de la défense du roi, qui prenait ombrage de cette popularité. Henri III humilié et obligé de quitter Paris crut dès lors son prestige absolument perdu et son autorité anéantie. Il résolut de s'en venger. Le 23 décembre 1588, comme il séjournait au château de Blois — où les États généraux siégeaient pour la seconde fois — il fit mander le duc de Guise dans son cabinet. Le Balafré se présenta sans soupçonner un guet-apens. Comme il traversait la chambre du roi, huit gentilshommes de la garde des « Quarante-cinq » le poignardèrent. Son frère le cardinal de Lorraine, fut tué le lendemain. Le jour même de l'assassinat, Henri III écrivait à un ambassadeur : « A présent, je suis roi. »

Il se trompait lourdement. Paris se souleva contre son autorité. Maîtres de la capitale, les Ligueurs placèrent à leur tête un comité composé des représentants élus des seize quartiers de la ville, et qui fut vite célèbre sous le nom de *Conseil des Seize*. Ceux-ci s'organisèrent en gouvernement révolutionnaire. Ils prononcèrent la déchéance de Henri III « parjure, assassin, meurtrier, sacrilège, fauteur d'hérésie, simoniaque, magicien, dissipateur du trésor public, ennemi de la patrie » (7 janvier 1589). Ils introduisirent son procès devant le Parlement, pour cause d'assassinat. Puis ils élurent pour roi le cardinal Charles de Bourbon; et comme celui-ci était prisonnier de Henri III, ils nommèrent lieutenant-général du royaume le dernier frère de Henri de Guise, le duc de Mayenne. La majeure partie des provinces se rallia à cette politique. Henri III n'eut plus dès lors d'autre ressource que de se jeter dans les bras de Henri de Navarre. Les deux rois marchèrent sur Paris, qu'ils bloquèrent avec une armée de 30 000 hommes. Le mardi 1er août 1589, un fanatique de vingt-deux ans, le moine Jacques Clément, sortit de la ville et, se disant chargé de lettres pour le roi, obtint d'être introduit auprès de Henri III. Il lui plantait aussitôt un couteau dans le ventre. Jacques Clément fut tué sur place. Henri mourut le soir, après avoir reconnu pour son légitime héritier Henri de Bourbon, roi de Navarre, qui prit le nom de Henri IV.

Le nouveau roi avait à conquérir son royaume. Il eût vivement désiré réconcilier dans la paix catholiques et calvinistes. Mais les avances qu'il fit aux catholiques dans une déclaration solennelle du 4 août 1589, lui aliéna nombre de calvinistes, sans lui attirer la majorité des seigneurs catholiques, qui préféraient « souffrir mille morts plutôt que de souffrir un roi huguenot. » Son armée considérablement réduite, il dut lever le siège de Paris; mais il tint à ne pas s'en éloigner, persuadé que la prise de la capitale lui assurerait facilement tôt ou tard la conquête de la France. Il fit donc retraite en Normandie, où il fut poursuivi par le duc de Mayenne. Bataille d'Arques, près de Dieppe (21-26 septembre 1589). Henri IV fut vainqueur et tenta aussitôt sur Paris un coup de main qui échoua. Habilement, il se retira de nouveau en Normandie. Mayenne qui le pressait avec une armée de 18 000 hommes, dont environ 2 000 soldats espagnols, crut pouvoir l'envelopper à Ivry, près d'Évreux (14 mars 1590). Mais Henri IV, dans une charge furieuse, lui mit hors de combat plus de 3 000 hommes et lui en prit 4 000. « Si vous perdez vos cornettes, mes compagnons, avait-il dit avant la charge, ralliez-vous à mon panache blanc; vous le trouverez au chemin de la victoire et de l'honneur. »

Cet éclatant succès lui permit d'aller de nouveau bloquer Paris. Ne pouvant enlever la ville de vive force, faute de troupes suffisantes, il songeait à la prendre par la faim. Tentative infructueuse; bien qu'elle n'eût de vivres que pour un mois, la population, fanatisée par les prédications des moines qui processionnaient casque en tête et cuirasse au dos, tint quatre mois (mai-septembre 1590). Il faut lire les sermons des prédicateurs de la Ligue pour se faire une idée du diapason auquel étaient montées les passions religieuses. Les femmes elles-mêmes excitaient les hommes et protestaient que, « plutôt que de se rendre par famine, elles voudraient manger tous leurs enfants. » Cet héroïsme des Parisiens donna au duc de Parme, Alexandre Farnèse, le temps de venir des Pays-Bas à leur secours. Henri IV dut se retirer de nouveau en Normandie (septembre 1590). Et Philippe II profita de ce recul pour mettre, d'accord avec les Seize, une garnison dans Paris (février 1591). L'année suivante Alexandre Farnèse entamait une seconde campagne contre Henri IV en Normandie. Il le contraignit à lever le siège de Rouen (avril 1592), mais il ne parvint pas à prendre sur lui un avantage décisif, et, blessé au combat de Caudebec, il mourut bientôt des suites de sa blessure.

Deux événements importants allaient bientôt changer la face des choses : la mort du roi de la Ligue et l'abjuration de Henri IV. Le cardinal de Bourbon étant mort en janvier 1593, les États généraux se réunirent à Paris pour lui donner un successeur. Philippe II pensait pouvoir faire élire sa fille Isabelle. Mais si les Seize étaient d'accord pour accepter la protection armée du roi d'Espagne, ils répugnèrent à mettre la France sous la domination d'un prince étranger. Sur la proposition de Mayenne, ils déclarèrent que « nos lois et mœurs nous empêchent de reconnaître sur nous et d'appeler pour roi un prince

qui ne soit de notre nation. » En même temps, Henri IV, répondant à l'appel des catholiques qui voyaient dans sa conversion le salut de la France, se préparait à une abjuration solennelle. Depuis longtemps déjà la majorité des évêques — une centaine, dit-on, sur cent dix-huit — l'avait reconnu pour roi légitime. Lorsqu'il eût abjuré, le 23 juillet 1593, entre les mains de l'archevêque de Bourges, dans la basilique de Saint-Denis, la grande majorité et la meilleure partie du royaume se soumit à son autorité. C'était le prélude de la paix. La Ligue, sinon l'esprit de la Ligue, était éteinte. Charles de Guise lui-même, le fils du Balafré, fit sa soumission. Sans doute le roi de France dut encore guerroyer contre le roi d'Espagne pendant plusieurs années (guerre suivie de la paix de Vervins, 1598). La paix religieuse allait être scellée par l'Édit de Nantes (13 avril 1598). Voir l'article Édit de Nantes.

Pour la bibliographie, il suffit d'indiquer les *Histoires de France*, un peu détaillées, notamment *Histoire de France* de Lavisse, t. v, 1re partie, par Mariéjols. A. Malet, *Histoire moderne*, offre un bon résumé.

E. Vacandard.

4. GUERRE DE TRENTE ANS ET TRAITÉS DE WESTPHALIE (1618-1648). — Le désaccord qui se perpétuait en Allemagne entre catholiques et protestants, malgré la paix d'Augsbourg de 1555, devait fatalement aboutir à la guerre. L'empereur Maximilien et l'archiduc Ferdinand groupaient autour d'eux les forces catholiques. En 1608 se forma, à Alhausen, la *Ligue évangélique*, qui rallia les princes protestants sous la direction de l'électeur palatin Frédéric. Les princes catholiques répondirent, en 1609, par la *Ligue de Wurzbourg*, dont Maximilien fut proclamé le chef. Maximilien et Rodolphe II avaient bien accordé en 1606 à tous les seigneurs, chevaliers et villes qui avaient embrassé la Réforme, les mêmes droits politiques qu'aux catholiques. Les vassaux de l'archevêque de Prague réclamèrent les mêmes droits. Comme on les leur refusait, des conjurés s'emparèrent, le 23 mai 1618, des deux gouverneurs de la ville de Prague et les précipitèrent, par les fenêtres du château, d'une hauteur de quatre-vingts pieds, dans la Moldau. C'est ce qu'on appelle la *Défénestration de Prague*. Ce fut le fait initial de la guerre de Trente ans. Peu à peu elle se généralisa, englobant, après l'empereur, l'Allemagne protestante et les catholiques, puis l'Espagne et ses adversaires des Provinces-Unies, puis la Hongrie, le Danemark, la Suède, la France. On a pris l'habitude d'en diviser l'histoire en quatre périodes, désignées par le nom du principal adversaire des Habsbourg, l'électeur palatin d'abord, puis le roi de Danemark, le roi de Suède, le roi de France.

Nous ne saurions entrer dans les détails. Disons seulement que l'électeur palatin Frédéric perdit contre Tilly la bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620), qui livra Prague et la Bohème aux catholiques. La répression y fut terrible : confiscations en masse, bannissement et supplices par milliers, abolition totale de la liberté de conscience; de même en Moravie, en Silésie et dans l'archiduché d'Autriche. La période danoise s'inaugure par l'élection du roi Christian IV de Danemark (mars 1625) comme chef militaire de l'armée protestante. Par Tilly et Wallenstein, chefs de l'armée catholique, l'armée danoise fut finalement anéantie. Le roi de Danemark signa la paix de Lubeck (12 mai 1629), qui lui rendait le Sleswig et le Holstein qu'il avait perdus, mais l'obligeait à renoncer à se mêler des affaires d'Allemagne. Alors intervint le roi de Suède, Gustave-Adolphe, soutenu par la politique de Richelieu. Lutte terrible entre Gustave-Adolphe et Tilly, qui fut mortellement blessé au passage de la Leich (15 avril 1632), et contre Wallenstein qu'il vainquit à Lutzen (16 novembre). Gustave-Adolphe fut tué dans cette bataille et fut remplacé, à la tête de l'armée suédoise, par Bernard de Saxe-Weimar. Celui-ci perdit la bataille de Nördlingen (6 sept. 1624). Les protestants n'eurent plus dès lors d'espoir que dans la France; ils lui remirent Philipsbourg et toute la Haute-Alsace (6 oct. 1634) qui devint ainsi française jusqu'en 1871. Une alliance fut conclue à Paris, le 1er novembre, entre les princes protestants et la France, à laquelle on garantit la cession de l'Alsace avec Brisach, Benfeld et Constance. L'argent français reconstitua une armée suédoise en Westphalie, et Bernard de Saxe-Weimar se mit à la solde de la France (traité de Saint-Germain, 27 octobre 1635). Après de brillants succès, il fut emporté par une fièvre contractée à Pontarlier (18 juillet 1638). L'armée impériale gagna pendant quelques années du terrain. Ce fut alors (novembre 1643) que Turenne, appelé du Piémont, et Condé, appelé du Luxembourg, vinrent couvrir l'Alsace menacée. Les Bavarois de Mercy avaient pris Fribourg et s'y maintinrent malgré les assauts effroyablement meurtriers que leur livra Condé, du 3 au 5 août 1644; mais les généraux français descendirent le Rhin et prirent Mannheim, Worms, Mayence, etc. Mercy, vainqueur de Turenne à Mergentheim (5 mai 1645), fut battu et tué par Condé près de Nordlingen (3 août). La lutte continua néanmoins, de plus en plus effroyable, pendant plusieurs années. Mentionnons seulement la victoire que Condé remporta sur l'archiduc Léopold, à Lens, le 20 août 1648. Les vainqueurs et les vaincus apprirent bientôt que la paix était signée (24 octobre 1648). Il fallut un siècle pour le renouvellement économique des pays ravagés par la guerre. Sur ces ruines de l'Allemagne entamée par l'étranger et découpée en États quasi-souverains dut recommencer une nouvelle vie nationale.

Cette vie fut conditionnée par les traités dits de Westphalie qui avaient été amorcés dès le mois d'avril 1645 à Osnabrück et à Munster. A Munster, l'empereur et les princes allemands traitaient avec la France, sous la médiation du pape et de Venise; à Osnabrück, avec la Suède, directement. Les plénipotentiaires étaient le nonce du pape Fabio Chigi (plus tard pape Alexandre VII), l'ambassadeur vénitien Contareno; l'empereur était représenté à Munster par le comte de Nassau et Isaac Volmar, à Osnabrück par son premier ministre Max de Trautmansdorff; la France, par le comte d'Avaux et Abel Servien, auxquels on adjoignit pour la forme le duc de Longueville; la Suède, par Jean Oxenstierna et Salvius; les princes ecclésiastiques allemands, par Adam Adami, etc. Une foule de princes, de seigneurs, de juristes gravitaient autour des plénipotentiaires. La langue officielle était le latin, et les actes furent rédigés en latin, mais la plupart des conversations se tinrent en français, lequel tendit dès lors à devenir la langue diplomatique internationale. Les traités furent signés le 25 octobre 1648 à Munster, où s'étaient rendus les plénipotentiaires d'Osnabrück qui avaient conclu un peu plus tôt et avaient réglé spécialement les questions religieuses.

Sur les modifications politiques et territoriales, remarquons seulement que le Saint-Empire romain germanique fut transformé en une confédération d'États, dont chacun tendit à se comporter en complète indépendance; la diète continua de se réunir et la chambre impériale de juger, mais leurs attributions devinrent de plus en plus nominales. La Suisse vit reconnaître son indépendance totale. De même la république des Provinces-Unies (Hollande). La Suède et le Brandebourg se partagèrent la Poméranie. La Bavière (protégée de la France) conserva le Haut-Palatinat et la dignité électorale. La France obtenait

en toute souveraineté les Trois-Évêchés (Metz, Toul et Verdun), annexés par elle en 1552, et les possessions autrichiennes d'Alsace, landgraviat de Haute et Basse-Alsace, la ville de Brisach, le droit de garnison dans Philipsbourg, l'avouerie des villes libres d'Alsace (Strasbourg, Haguenau, Colmar, Schlestadt, Wissembourg, Landau, Kaysersberg, Obernai, Rossheim, Munster, Turckheim), lesquelles demeuraient nominalement subordonnées à l'Empire. Bref, la politique de Richelieu triomphait, politique qui substituait à l'ancien ordre national des puissances le principe de l'équilibre européen.

Au point de vue religieux, les traités de Westphalie marquent une étape non moins importante dans la vie des nations. Le principe de l'égalité des cultes chrétiens et, par suite, de l'admissibilité des protestants à tous les droits politiques, était posé par l'article v du traité d'Osnabrück, déclarant « qu'il y aurait une égalité exacte et réciproque entre tous les Électeurs, Princes et États de l'une et l'autre religion. » D'autres articles spécifiaient qu'il y aurait soit dans les « assemblées des députés de l'empire », soit dans la « Chambre impériale », un nombre égal de catholiques et de protestants. Pour couper court aux difficultés qui s'élevaient à propos des biens ecclésiastiques, comme à propos de l'exercice du culte, il fut décidé que toutes choses seraient ramenées en l'état où elles se trouvaient à la date du 1er janvier 1624, « de telle sorte, dit un historien, que les princes s'accordèrent à eux-mêmes une indulgence plénière pour tous leurs vols jusqu'en 1624, qui fut déclarée année normale. » On alla plus loin encore : les articles x-xv du traité accordèrent à certains princes protestants, à titre de « compensation », de « satisfaction » ou de « récompense », un grand nombre de biens monastiques ou ecclésiastiques. C'est dans ce traité et à ce propos que l'on rencontre pour la première fois le mot de *sécularisation*. Chose plus grave, le principe de la suprématie du pouvoir civil fut nettement proclamé (art. v, 12) : « Attendu qu'il appartient aux États d'avoir, avec le droit de territoire et de supériorité, le droit de réformer la religion..., aucun État immédiat ne sera troublé dans le droit qui lui appartient sur les affaires de la Religion. »

On comprend que le pape n'ait pas ratifié un pareil traité. Par sa bulle *Zelus domus tuæ*, du 26 novembre 1648, Innocent X déclara « nuls, vains, invalides, iniques, réprouvés, sans force et sans effets... tous les articles portant préjudices à la religion catholique, au culte divin, au Siège apostolique romain, ainsi qu'aux églises inférieures. » Mais sa protestation demeura lettre morte

Charvériat, *Histoire de la guerre de Trente ans*, Paris; Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, 1re partie, Paris; Léonard, *Recueil des traités de paix faits par les rois de France*, Paris, 1693, t. III.

E. VACANDARD.

5. GUERRE ET PAIX d'après la morale catholique. — I. La guerre. II. La paix.

I. LA GUERRE. — Définition : la guerre est un ensemble d'actes de contrainte et de violence par lesquels un État s'efforce d'imposer à un autre État sa volonté. — Deux questions à étudier, en posant d'abord les *principes généraux* de la théologie, puis en abordant les *cas de conscience* d'ordre pratique : 1° *A quelles conditions la guerre peut-elle être juste ?* — 2° *Quelles règles doivent être gardées dans la conduite même des hostilités ?* — Inutile de poser la question préjudicielle abordée par saint Thomas d'Aquin, celle de l'*autorité* qui est *compétente* pour déclarer la guerre : question qui pouvait sembler obscure au temps de la Féodalité, avec la superposition des diverses suzerainetés, aspirant les unes et les autres à l'exercice de prérogatives régaliennes, mais qui n'a plus d'application controversée à notre époque, où est devenue rigoureuse et claire la conception juridique et politique de *la souveraineté de l'État*. Seul, sans aucun doute, un État souverain est qualifié juridiquement pour un recours éventuel à la guerre (dans les conditions permises). Les deux problèmes à éclaircir sont celui des *causes* légitimes de la guerre et des *moyens* admissibles pour la conduite des hostilités.

1° *A quelles conditions la guerre peut-elle être juste ? Principes théologiques* (S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, *Quæst.* XL, art. 1). — Le recours à la force des armes deviendra légitime, de la part d'une Puissance souveraine, si cette Puissance a été victime d'une violation grave, certaine, obstinée de son droit, et si les procédures pacifiques ont été reconnues inefficaces à procurer le redressement de l'injustice commise.

La violation du droit devra être grave (et non pas légère), certaine (et non pas douteuse), obstinée (et non pas suivie d'accommodement). Les procédures pacifiques devront avoir été loyalement mises en œuvre, par négociations directes, bons offices, médiation, arbitrage ou justice internationale, et l'adversaire de mauvaise foi les aura délibérément fait échouer. Pour les Puissances signataires du Pacte de la Société des Nations, ainsi que des accords complémentaires, une obligation juridique beaucoup plus précise s'impose à elles toutes, sous peine de commettre le crime d'injuste agression, et leur fait un devoir impérieux de suivre l'une des procédures de solution pacifique dont un règlement international de caractère contractuel détermine la méthode. Recourir à la violence des armes lorsque le litige peut être réglé sans effusion de sang constituera toujours une violation criminelle de la justice et du droit.

Au contraire, si l'impossibilité est manifeste d'obtenir par les procédures pacifiques et par les mesures internationales de contrainte le redressement de la grave injustice commise avec obstination, la Puissance dont le droit est violé peut, lorsqu'elle juge sérieusement pouvoir le faire avec efficacité, tirer le glaive (et faire appel au glaive de ses amis et alliés) pour imposer par la force à l'adversaire coupable les réparations justes et nécessaires. En vertu même du droit naturel et de la claire intention du Créateur, l'autorité suprême de chaque État est armée de pleins pouvoirs pour assurer le bien commun temporel de son peuple et pour sauvegarder ou rétablir son droit injustement violé, soit par une rébellion intérieure, soit aussi par une agression extérieure. Ce sera l'application légitime du principe reconnu par saint Paul, Rom., XIII, 4 : « Si tu commets le mal, redoute l'exercice du Pouvoir suprême. Ce n'est pas sans cause, en effet, qu'il porte le glaive. Il est le ministre de Dieu, chargé d'exercer la vengeance contre celui qui fait le mal. » *Ratione delicti*, l'injuste agresseur du dehors devient donc le justiciable de l'État dont il a violé le droit. Tel est le fondement moral et juridique de la *juste guerre* selon la tradition des théologiens catholiques.

La juste guerre intéresse à la fois la *justice commutative*, puisqu'elle tend à obtenir restitution, compensation, réparation de dommages subis, et la *justice vindicative* (l'une des formes de la *justice légale)*, puisqu'elle tend à restaurer par la force le droit injustement violé, ou à réprimer par la force la violation du droit commise par un État au détriment d'un autre.

Non seulement il est criminel d'engager la guerre pour une cause injuste, mais il est criminel d'engager la guerre en la considérant comme le moyen de dirimer un litige où les droits en présence paraissent contestables et douteux. La guerre, en effet, n'est pas une solution inoffensive à laquelle on puisse recourir par convention bénévole. C'est un désastre effroyable et sanglant dont il n'est licite d'accepter l'éventualité

que comme un *remède extrême* pour remédier, selon la justice vindicative, à un désordre plus grave et plus odieux encore. Quoi qu'il en soit des illusions subjectives d'un patriotisme sincère et ardent, la guerre est *objectivement injuste au moins chez l'un des deux* adversaires. Elle peut l'être même *chez tous les deux*, si tous les deux ont violé le droit d'autrui et refusé d'admettre les solutions pacifiques. Mais la guerre ne pourra *jamais être objectivement juste des deux côtés à la fois.* Si quelques théologiens ont paru soutenir cette opinion, leur sentiment n'est pas conforme au principe même de la doctrine traditionnelle de la juste guerre. Nous croyons, d'ailleurs, après vérification des textes, que ces théologiens voulaient ici parler de l'excuse subjective de la bonne foi et non pas d'un droit objectif.

Cas de conscience. — Les chefs d'État, les ministres, les membres du Parlement et des divers Conseils appelés à donner leur avis sur une déclaration de guerre auront la très grave obligation de conscience de ne jamais se prononcer en faveur de la guerre tant qu'ils n'auront pas acquis, après mûr examen, la conviction réfléchie du fait que les conditions morales de la juste guerre sont manifestement réalisées : violation grave, certaine et obstinée du droit; échec de toute tentative de procédure pacifique pour obtenir les satisfactions nécessaires.

Il faut tenir compte, non seulement de la vertu de *justice*, mais encore de la vertu de *prudence*. Les mêmes hommes d'État ont l'impérieux devoir moral de ne pas prendre la responsabilité du recours aux armes, fût-ce pour une juste cause, s'ils ne disposent pas de forces assez importantes et de concours militaires et de concours économiques assez fermement assurés du dehors pour avoir toute chance de conclure la guerre avec succès.

D'ailleurs, l'obligation susdite de prudence ne s'imposera plus s'il s'agit, non pas d'engager soi-même les hostilités, mais simplement de pratiquer la légitime défense en tâchant de repousser à main armée une injuste agression par invasion du territoire. *Vim vi repellere omnia jura permittunt.*

Quant aux officiers et soldats, conviés à prendre les armes en vertu de leurs obligations militaires, ils présumeront raisonnablement que les gouvernants qui ordonnent la mobilisation et prescrivent l'entrée en campagne obéissent eux-mêmes à des motifs justifiés, impérieux, de justice commutative et vindicative. Motifs dont l'autorité compétente, surtout en des circonstances aussi redoutables, n'est pas tenue de rendre compte avec détail à ses inférieurs. Des cas tout à fait exeptionnels de flagrante et monstrueuse injustice dans la déclaration et la conduite de la guerre, pourraient seuls retirer à la conscience du combattant l'excuse subjective de la bonne foi. La présomption légitime est certainement en faveur de l'autorité qui commande. Elle engendre normalement, chez l'inférieur, le devoir d'obéir avec intention droite et avec entière sécurité de la conscience morale. Autre est le cas de l'homme d'État qui délibère et qui contribue à la *décision* de la guerre; autre le cas de l'officier ou du soldat qui *reçoit un ordre* de l'autorité compétente, pour exécuter une redoutable consigne au nom du bien commun de la patrie.

Un tout autre cas de conscience, pour les officiers et soldats, sera celui où, dans la conduite même des hostilités, on leur demandera tout autre chose que l'accomplissement normal du devoir militaire selon les règles consacrées par la morale et par le droit. La bonne foi pourra devenir impossible et la conscience morale pourra dicter un refus catégorique d'obéir (quel que soit le risque tragique), s'il s'agit d'actes de cruauté, d'injustice, d'immoralité, qui seraient prescrits en violation évidente des lois de la guerre et de la morale publique et privée. Ici, en effet, la conscience du soldat et surtout de l'officier devient un juge beaucoup plus directement informé, beaucoup plus directement responsable que dans l'appréciation des causes générales de la guerre et de la légitimité morale de l'entreprise. Le cas de conscience de l'officier ou du soldat deviendrait alors analogue à celui de tout particulier auquel l'autorité publique prétendrait imposer une action manifestement contraire aux obligations certaines de la justice, de la morale ou de la religion. Mais ce cas de conscience nous a logiquement conduits au problème de la conduite des hostilités dans la juste guerre.

2° *Quelles règles doivent être gardées dans la conduite même des hostilités ?* — C'est ici principalement que trouvera son application la troisième condition qu'exige saint Thomas pour la licéité d'une guerre : avec l'autorité compétente, avec la juste cause, il réclame encore l'*intention droite.*

Cette règle morale peut se formuler ainsi : ne commettre, dans la conduite des hostilités, aucune violence qui ne soit réellement exigée par le but légitime de la guerre, et qui ne soit mesurée par le respect des autres considérations morales dont l'obligation s'impose toujours à la conscience humaine.

Le but légitime est de contraindre l'adversaire à donner juste satisfaction du dommage injustement causé par lui : restitutions, réparations, garanties conformes à la justice. Pour aboutir à cette nécessaire contrainte, il faut donc briser la force d'attaque et de résistance de l'État transgresseur du droit. En d'autres termes, le belligérant « qui a juste guerre » est en droit de repousser, détruire ou capturer les armées ennemies sur terre, sur mer dans les airs, jusqu'à ce que l'agresseur soit mis dans l'impossibilité de nuire et doive subir les exigences légitimes du vainqueur.

Mais, nonobstant la nécessité d'abattre l'injuste adversaire, *on n'a jamais un droit illimité de nuire à l'ennemi.* Vérité de droit naturel et de droit chrétien qui a pris place dans les textes mêmes du droit international positif de notre époque contemporaine. On le trouve en toutes lettres à l'article 22 du Règlement de La Haye concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre, en annexe à la Convention internationale du 18 octobre 1907, adoptée par trente-deux Puissances et relative aux droits et devoirs des Puissances et personnes neutres en cas de guerre sur terre. Les stipulations de La Haye qui touchent à cette matière et en règlent le détail d'application pratique, concordent exactement avec la tradition des théologiens catholiques et s'inspirent exactement, par exemple, du même esprit que les solutions proposées par saint Thomas au troisième article de la Question déjà citée de la IIª IIæ : « Dans la guerre est-il permis de tendre des embûches ? » Article où saint Thomas répond qu'il y a des embûches permises et des embûches défendues.

Le droit positif, coutumier ou conventionnel, détermine la mesure des choses permises et des choses défendues, en harmonie avec les idées, les mœurs, l'état de civilisation, mais toujours sur la base du droit naturel. D'après le droit naturel, en effet, et selon les postulats de l'esprit chrétien, on est tenu de proscrire tout moyen de nuire à l'ennemi qui serait *sans rapport avec le résultat militaire*, ou qui comporterait des *cruautés excessives et inutiles*, ou qui porterait enfin le caractère de *l'immoralité* ou de *la déloyauté :* cette dernière tare aboutissant à ruiner toute bonne foi dans l'observation des lois internationales qui obligent les belligérants, les uns envers les autres, au cours même des hostilités. Une raison manifeste de bien général s'ajoute donc à un devoir impérieux de justice et de charité envers le prochain, sa personne et ses biens,

pour rayer du nombre des moyens licites de nuire à l'ennemi tous ceux qui ne contribuent pas normalement au but même de la juste guerre et tous ceux qui sont exclus en vertu de règles morales dont la portée est supérieure et universelle. Dans la détermination pratique et positive des conclusions à tirer de ces règles, on fera entrer en ligne de compte *les critères de l'utilité, de la loyauté, de la moralité, de l'humanité.*

Les matières sur lesquelles portent les obligations internationales tendant à réduire, autant que possible, les horreurs de la guerre, concernent particulièrement : les secours aux blessés militaires, les immunités de la Croix-Rouge, les immunités du pavillon parlementaire, les immunités des territoires et des personnes neutres, les droits des prisonniers de guerre, la qualité régulière de belligérant, les règles à respecter en cas de siège et de bombardement, les méthodes de guerre frappées d'interdiction, les règles d'occupation militaire du territoire ennemi, la distinction fondamentale entre *combattants* et *non-combattants*.

La Chrétienté médiévale aura eu le mérite et l'honneur de poser les bases de ces règles du Droit des Gens de l'époque moderne et contemporaine. Par la *Paix de Dieu*, elle a voulu soustraire des catégories considérables de personnes et de choses aux horreurs, aux cruautés, aux violences de la guerre. Les théologiens catholiques des siècles qui suivirent en retinrent judicieusement le principe qui limite les actes de guerre aux *nocentes* et qui met hors de cause les *innocentes*. Or, *nocentes* ne signifie pas les *coupables* mais les *combattantes*, et *innocentes* ne signifie pas les *innocents*, mais les « gens inoffensifs », les *non-combattants*. La même conception chrétienne et théologique achemina les esprits vers cette théorie, devenue courante chez les juristes modernes, que la guerre est essentiellement *une relation d'État à État*, et non pas une relation entre particuliers, membres des deux peuples en guerre. Les particuliers ne doivent être *directement* atteints par la guerre que dans la mesure où ils participent à l'action guerrière ordonnée par l'État dont ils sont membres. Ce principe tend à restreindre les rigueurs que la guerre engendre inévitablement, par des contre-coups innombrables, pour des populations entières. Les Conventions de La Haye ont été conçues d'après cette juste théorie et l'ont traduite en formules équitables, dont les belligérants auraient toujours le devoir de respecter le dispositif.

Cas de conscience. — Au nombre des choses interdites par le droit international positif, d'accord avec le droit naturel et l'esprit chrétien, mentionnons celles-ci : employer du poison ou des armes empoisonnées, tuer ou blesser par trahison, tuer ou blesser un ennemi désarmé qui s'est rendu à discrétion, déclarer qu'on ne fera pas de quartiers, employer des armes et projectiles aptes à causer des maux superflus; user indûment du pavillon parlementaire, des insignes militaires de l'ennemi ou des signes distinctifs de la Croix-Rouge; opérer des destructions non indispensables aux opérations guerrières; déclarer à jamais éteints en justice les droits et actions des nationaux de la partie adverse; forcer les nationaux de la partie adverse à prendre part aux opérations dirigées contre leur propre pays; livrer au pillage une ville ou localité, même prise d'assaut. L'occupation militaire ne supprime pas le droit de souveraineté du gouvernement national. A l'égard des édifices publics, immeubles, forêts, exploitations agricoles appartenant à l'État ennemi et se trouvant dans le pays occupé, l'État occupant doit se considérer comme administrateur et usufruitier, ayant donc pour rôle de sauvegarder le fonds de ces propriétés selon les règles de l'usufruit.

Quant aux *représailles en temps de guerre*, ce sont des actes de violence normalement interdits par les coutumes et conventions internationales touchant le droit de guerre. Les représailles ont pour *cause* la violation grave et systématique des lois de la guerre par le belligérant ennemi. Elles ont pour *but* de contraindre l'adversaire injuste à respecter désormais le Droit des Gens au cours même des hostilités. Les représailles ont pour *domaine* les matières régies par les *conventions et coutumes*, œuvre des hommes. Les représailles sont *toujours interdites* dans les matières clairement régies par le *droit naturel*, œuvre de Dieu même. *La justification doctrinale* des représailles, en matière de coutumes et conventions, est le principe de la réciprocité des obligations contractuelles qui exonère un contractant, dans toute convention synallagmatique, de ses obligations positives lorsque l'autre contractant s'exonère délibérément et injustement des obligations réciproques et correspondantes.

Les conventions internationales de l'avenir devront préciser les règles applicables à la guerre *chimique*, à la guerre *sous-marine* et à la guerre *aérienne*. Elles devront toujours proscrire toute violence meurtrière qui ne peut produire que « *par accident* » un résultat militaire.

II. La Paix. — Il s'agit de la paix en tant que restaurée par conclusion d'une juste guerre. Les matières à étudier, du point de vue des principes de la morale chrétienne, sont : 1° le droit du vainqueur; 2° la nature du traité de paix; 3° le droit à restitution et à réparation; 4° les sanctions; 5° les garanties.

1° *Le droit du vainqueur.* — Considérée en elle-même, la victoire est simplement un état de fait, une prépondérance de force et de succès, qui n'est apte à engendrer absolument aucun droit. La guerre avait été un ensemble d'actes de contrainte et de violence par lesquels un État s'efforçait d'imposer sa volonté à un autre État. L'aboutissement de cet effort par le dénouement des hostilités en faveur de l'un des belligérants se nomme la victoire. Grâce à la guerre et à la conclusion victorieuse de la guerre, ce belligérant est donc maître d'imposer plus ou moins totalement sa volonté au belligérant ennemi. La force des armes, la valeur et l'habileté des hommes, la rencontre et la complexité des circonstances diverses pourront, de fait, procurer la victoire, soit au belligérnat qui a juste guerre, soit au belligérant coupable et injuste.

Si le vainqueur est le belligérant coupable et injuste, les avantages qu'il retirera du traité de paix seront aussi contraires à la morale et au droit que la guerre injuste dont il demeure responsable. Les profits d'un voleur et d'un assassin ne deviennent pas conformes à la morale et au droit pour la simple raison que le criminel a pu conduire son entreprise avec plein succès, et qu'il a pu échapper aux répressions de la justice humaine.

Si le vainqueur est, au contraire, le belligérant qui avait juste guerre, l'issue victorieuse des opérations militaires lui procurera le moyen de remettre toutes choses en ordre, selon toutes les exigences de la justice commutative et vindicative. C'est par impropriété de langage que l'on parlera, même alors, du droit de la victoire, qui sera la juste victoire. La victoire ne créera aucun droit nouveau. Mais elle permettra de faire prévaloir un droit qui existait déjà, un droit qui était antérieur aux opérations guerrières et qui, faute de moyens efficaces de solution pacifique, a rendu légitime le recours à la forme des armes. La victoire n'engendre pas le droit, mais elle rend possible la restauration du droit. Tel est le sens conventionnel dans lequel nous parlerons des droits de la juste victoire, ou, plus brièvement, des droits du vainqueur.

2° *La nature du traité de paix.* — Selon l'universelle coutume du Droit des Gens, la paix conclue entre belligérants, au dénouement des hostilités, aura pour expression un pacte bilatéral, signé par les États vain-

queurs et vaincus, et contenant les solutions politiques, territoriales, économiques exigées par le vainqueur, subies par le vaincu. Le traité de paix sera immoral et injuste s'il consacre la victoire du belligérant coupable et injuste, ou même, en cas de victoire du bon droit, s'il impose au vaincu des clauses qui outrepassent gravement et manifestement ce que le vainqueur peut légitimement exiger d'après la justice commutative et vindicative. Ce traité immoral et injuste n'imposera, par lui-même, aucune obligation authentique à la conscience des vaincus. Ceux-ci demeureront tenus de maintenir la paix internationale par devoir de prudence, par nécessité morale de respecter la tranquillité commune dans la société des peuples. Mais, pas plus pour les nations que pour les particuliers, un précepte injuste, une loi injuste, un traité injuste, dès lors que l'injustice est flagrante, ne peut engendrer une obligation morale.

Si le traité de paix consacre la victoire du belligérant qui avait juste guerre et ne contient que les exigences normales de la justice commutative et distributive, il devient, pour le vaincu, la formule d'une obligation authentique, liant moralement et juridiquement la conscience des gouvernants et des gouvernés. Que l'on ne prétende pas que l'acquiescement du vaincu soit vicié et invalidé par la contrainte résultant de la victoire même qui réduit à l'impuissance l'un des deux signataires du traité de paix. La juste paix ne doit pas être jugée d'après les seules règles qui président normalement à la conclusion des *contrats*.

La juste paix est, avant tout, un *verdict*, un arrêt formulé au nom de la justice commutative et vindicative et imposant les restitutions, réparations, sanctions, garanties exigibles au nom du droit injustement violé. La volonté du belligérant coupable et vaincu intervient ici, non pas pour engendrer l'obligation, d'accord avec l'autre signataire, comme dans un libre contrat, mais pour accepter le juste arrêt, le juste verdict qui lui est légitimement notifié. L'exercice de la juste contrainte pour imposer le verdict est chose parfaitement normale en matière de justice vindicative.

Pourquoi donc le règlement de la juste paix, s'il est un verdict, un arrêt, prendra-t-il la forme d'un traité, d'un contrat bilatéral ?

D'abord, la forme de pacte bilatéral, consacrée par la coutume internationale, ménage l'amour-propre du vaincu et rend hommage au principe de l'indépendance des États. Ménagement et hommage qui ont leur utilité pratique pour la suite des relations entre Puissances.

D'autre part, dans le traité de paix, il y a autre chose encore que le juste verdict du vainqueur. Au verdict lui-même se juxtapose habituellement un vrai contrat bilatéral. Le vainqueur s'engage à cesser les hostilités et à rétablir les relations de paix, alors que la victoire et même l'exercice d'une juste vindicte l'autoriseraient souvent à pousser plus loin encore ses avantages militaires, politiques, économiques. Le vainqueur s'engage à libérer, dans les délais prévus, les prisonniers et otages, à rendre les gages économiques et territoriaux que la guerre victorieuse lui permet de retenir temporairement. Le vaincu, si rigoureux que puisse lui paraître le traité, retire ainsi de la conclusion de la paix certains avantages appréciables qui lui manquaient cruellement tant que la paix n'était pas conclue. En retour, le vaincu s'engage fermement à s'acquitter dans la suite de diverses obligations et prestations qui ne peuvent s'accomplir immédiatement et qui réclameront le concours effectif de sa bonne volonté. Tout cela peut prendre raisonnablement et utilement la forme d'un pacte bilatéral, annexé au verdict de justice, et d'un contrat réellement consenti et délibéré. Le traité de paix sera la modalité diplomatique d'enregistrement du verdict et de conclusion du contrat qui en détermine l'accomplissement.

La teneur du traité de paix sera mesurée aux exigences de justice commutative et vindicative qui répondent au droit authentique du vainqueur : restitutions, réparations, sanctions, garanties. Ce droit de la juste paix ne consiste nullement à imposer arbitrairement au vaincu tous les caprices de la force victorieuse. En outre, même dans les limites de la *justice* commutative et vindicative, l'esprit de *charité* du christianisme, joint à une sage et prudente politique, conseille au vainqueur de ne pas aller toujours à l'extrême limite de son droit, mais d'atténuer, de tempérer certaines exigences qui tendraient à créer, sans nécessité absolue, des amertumes trop profondes, des animosités inexpiables.

3° *Le droit à restitution et à réparation.* — La « restitution » est la remise entre les mains du légitime propriétaire, ou de l'autorité compétente, d'un bien mobilier ou immobilier qui aura été *soustrait* contrairement à la justice. Dans notre hypothèse, la restitution par le vaincu aura pour matière : les provinces et territoires, les richesses publiques et privées qui avaient été injustement confisquées par le belligérant coupable. La restitution devra se faire en exacte identité de *valeur* pour les choses qui ne peuvent être restituées en exacte identité de *substance* corporelle.

La « réparation » est la compensation du *dommage* matériel ou moral injustement subi par celui dont le droit aura été lésé par une violation coupable. Pour un dommage *d'ordre moral*, la réparation devra être, avant tout, d'ordre moral, elle aussi. On la nomme *satisfaction*, bien qu'une compensation matérielle et pécuniaire puisse être adjointe à la réparation d'honneur. Pour un dommage *d'ordre matériel*, ruines, dégâts, dévastations, la réparation sera essentiellement d'ordre matériel : *indemnité* ou *dommages-intérêts*. Ce seront les prestations diverses et multiples en argent ou en nature ou en travail qui seront nécessaires pour remettre en état et en valeur un domaine, une entreprise agricole, industrielle ou commerciale, une ville, région ou province ayant subi des dommages considérables par le fait d'un belligérant coupable et injuste.

Nul doute sur la légitimité des restitutions et réparations, soit devant le droit naturel, soit dans la tradition doctrinale des théologiens catholiques.

4° *Les sanctions.* — Sous le nom de « sanctions », il faut entendre des répressions pénales destinées à punir les criminelles violations du droit commises dans un conflit international. Les sanctions peuvent être *collectives* ou *individuelles*. Dans l'un et l'autre cas, elles constitueront une opération de *justice vindicative*, conforme au concept essentiel de la juste guerre et de la juste victoire. Collectives, les sanctions se confondent avec les articles onéreux du traité de paix imposé à la nation vaincue : restitutions, réparations, garanties économiques et territoriales. Individuelles, les sanctions puniront les auteurs, s'ils sont identifiés avec certitude, des violations coupables du droit commises dans la conduite des hostilités. Elles pourront même punir les auteurs personnellement responsables de l'injuste déclaration de guerre et de la machination criminelle dont la guerre, avec toutes ses horreurs et tous ses désastres, aura été la conséquence. Mais de telles sanctions individuelles ne sont guère concevables que si *les institutions de justice internationale* sont suffisamment développées pour en prendre effectivement la charge avec indépendance et impartialité. Il paraît peu désirable et peu équitable de reconnaître aux vainqueurs eux-mêmes le droit de s'acquitter d'une pareille tâche contre leurs ennemis de la veille, contre des adversaires individuellement désignés qu'ils

viennent de vaincre sur les champs de bataille. L'opération, surtout à l'égard des auteurs responsables de la guerre, ressemblera beaucoup plus à une œuvre de vengeance et de haine qu'à une œuvre de sereine et impartiale justice. Les vainqueurs de la Grande Guerre, en 1918 et 1919, ont fait, en ce sens, une tentative dont l'issue fut malheureuse et dont l'effet moral ne tourna pas précisément à l'avantage des Puissances victorieuses. Pareilles sanctions, si elles deviennent jamais possibles et utiles, devront émaner, selon un Code préalablement institué, de la Cour permanente de justice internationale.

D'ailleurs, il y a controverse entre théologiens catholiques, sur le sens qu'il faut attribuer au terme de *justice vindicative*, en tant qu'il est applicable à la juste guerre. Les uns entendent *vindicative* au sens de *punition* et de *châtiment* à infliger toujours sous une forme pénale. Cette théorie aboutit logiquement à des conséquences implacables en matière de répression consécutive à la guerre. Les autres entendent *vindicative* au sens de *revendication* et de *vindicte*, tendant à imposer par force et par contrainte la restauration nécessaire du droit injustement violé. D'après cette conception, le droit du vainqueur sera simplement d'exiger du vaincu les justes restitutions, réparations et garanties : ce qui suffit pour que la guerre accomplisse vraiment une œuvre de justice « vindicative. » Cette seconde théorie paraît plus conforme à l'esprit de charité du christianisme, qui tend à humaniser la guerre, à réduire au *minimum* les répressions sanglantes et à ne pas multiplier les causes d'exaspération et de vengeance parmi les peuples rivaux.

5° *Les garanties.* — On donne le nom de « garantie » à toute mesure de précaution politique apte à consolider, dans le cas qui nous occupe, l'état de fait et de droit qui est consécutif à la victoire du belligérant dont la cause était juste. Mesure tendant à sauvegarder les résultats légitimes de la guerre et à rendre difficile ou impossible au vaincu, soit de se dérober encore à ses obligations, soit de chercher la revanche de sa défaite par quelque nouvelle tentative de guerre injuste. Une sagesse élémentaire exige impérieusement que des « sûretés » soient prises avec une énergique prévoyance contre cette éventualité vraisemblable et, moralement parlant, inévitable. L'organisation juridique internationale doit procurer elle-même l'effective sauvegarde de la tranquillité de l'ordre. Mais, durant de longs siècles, cette organisation juridique n'a pas existé. On ne peut raisonnablement prévoir, d'ici un avenir indéterminé, qu'elle suffise *à elle seule* à procurer efficacement toutes les garanties nécessaires. Donc le droit subsiste pour le juste vainqueur d'organiser lui-même, pour le règlement de la paix, les sauvegardes qui maintiendront, dans la communauté des nations, la tranquillité de l'ordre.

Au nombre des garanties légitimes de la juste victoire, les théologiens catholiques mentionnent sans hésiter l'annexion même d'un territoire. C'est le droit de juste conquête. (Voir, par exemple, François de Vitoria, *De Jure Belli*, Pars III, Quest. VII, Propos. 6 et 7.) La raison de cette doctrine est que déposséder un État vaincu de certaines places fortes et de certains territoires équivaudra souvent à rendre pour longtemps impossible une guerre de revanche victorieuse qui, autrement, devrait être à prévoir et à redouter. L'amputation d'un territoire diminue, en effet, la puissance de l'État justement vaincu. Elle peut le priver de positions stratégiques qui favoriseraient ses offensives et qui, annexées par l'adversaire, fortifieront utilement la défensive de celui-ci. En outre, l'annexion dépossédera le belligérant coupable et injuste de ressources plus ou moins nécessaires aux entreprises criminelles qu'il pourrait méditer : ressources en hommes, et aussi en armements, vivres, combustibles et autres denrées utilisables pour la guerre, lesquelles se trouveront, dès lors, au service de l'adversaire.

La contrainte ainsi exercée tirera son origine de la justice *vindicative* pour la restauration et la sauvegarde efficace du droit violé par le belligérant coupable et injuste. Il y aura similitude entre cette rigueur imposée à un État par le verdict de la juste paix et la rigueur imposée, en chaque pays, à un particulier justement condamné par l'arrêt de justice qui le frappera dans sa fortune (amende à payer) ou dans sa liberté (prison à subir).

L'annexion devra être exactement limitée à ce que réclame une juste garantie de la paix et ne pas s'étendre avec une extension abusive, injustifiée, apte à multiplier les causes de ressentiments, de haines et de futurs conflits. En outre, la justice légale exigera que l'État victorieux ait un spécial respect, dans les territoires légitimement annexés, aux libertés religieuses, aux traditions linguistiques, aux coutumes et institutions sociales de la population qui change ainsi de domination politique. Certains droits, sur lesquels les peuples se montrent particulièrement et légitimement susceptibles, doivent être loyalement sauvegardés en cette conjoncture si délicate, si facilement exposée à des querelles douloureuses et irritantes. Il pourra être louable et utile de confier, en cette matière, à la communauté internationale un droit de tutelle et de contrôle sur les intérêts des « minorités », comme l'ont décidé, pour plusieurs États de la nouvelle Europe, les traités de 1919 et de 1920.

Dans l'Europe d'ancien régime, la diversité de langues et d'institutions était regardée comme assez normalement compatible avec l'unité de gouvernement politique. Les États modernes, avec l'école publique, le service militaire universel et obligatoire, l'unité législative et judiciaire, ont des prétentions beaucoup plus envahissantes et une tendance beaucoup plus marquée à l'uniformité des institutions. Cette circonstance d'intérêt capital fait que l'annexion d'une province à un État dont elle n'était pas encore membre soulève aisément aujourd'hui, si l'annexion n'a pas été positivement réclamée par la population elle-même, des problèmes tout autrement scabreux et irritants que les annexions si fréquemment pratiquées dans l'Europe d'ancien régime. C'est pourquoi la diplomatie contemporaine recourt volontiers à d'autres combinaisons plus nuancées : « démilitarisation », neutralisation, internationalisation, occupation temporaire, mandat de la Société des Nations. Toutes ces modalités diverses peuvent avoir leur opportunité. Elles ne suppriment aucune des règles traditionnelles ni des doctrines théologiques sur le droit de guerre et de paix.

Batiffol, Monceaux, Chénon, Vanderpol, Rolland, Duval et Tanquerey, *L'Église et le Droit de Guerre*, Paris, 1920; Bittremieux, *Lessius et le Droit de Guerre*, Bruxelles, 1920; Marcel Chossat, *La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien*, Paris, 1918; T. Ortolan, *Guerre*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1899-1962; Yves de La Barière, *Paix et Guerre*, dans le *Dict. apolog. de la Foi cathol.*, t. III, col 1257-1303; Louis Le Fur, *Guerre juste et juste Paix*, Paris, 1920; Lucien Brun, *Le Problème des Minorités devant le Droit international*, Paris, 1923; Pègues, *Saint Thomas et la Guerre*, Paris, 1916; Rouzic, *Théologie de la Guerre*, Paris, 1916; Alfred Vanderpol, *La Doctrine scolastique du Droit de Guerre* (recueil capital), Paris, 1919.

Yves de La Brière.

GUESDE (Matthieu-Basile, dit Jules). — Né à Paris en 1845, il joua longtemps un rôle de premier plan qui lui mérita le nom de « Karl Marx français ». Penseur puissant, orateur éloquent unissant toujours la critique âpre et dure de l'ordre économique actuel avec les prophéties illuminées d'un âge d'or

tout proche, apôtre infatigable d'un marxisme moins brumeux que celui d'outre-Rhin mais aussi irréalisable, Jules Guesde fut, pendant de longues années, le chef, le maître et le docteur du socialisme en France.

1. C'est à la suite des congrès ouvriers qui commencent en 1876 par le congrès de Paris, que la Fédération des Syndicats de Jules Guesde, vrai parti *politique*, s'empara du mouvement syndical français. Voir Socialisme. Pour J. Guesde, le syndicat n'était pas une association professionnelle, chargée d'organiser et d'améliorer la profession — ce qu'il appelait ironiquement « l'ornière professionnelle »— mais un groupement politique chargé de s'emparer, par un coup de force, du gouvernement du pays. C'est « le droit au fusil » qu'il veut introduire dans l'arsenal populaire. De la société idéale, disait-il, un voile de légalité nous sépare seul, il suffit de tendre la main pour le déchirer. « Tous les moyens nous paraîtront bons qui mèneront au but, c'est-à-dire à l'expropriation gouvernementale de la bourgeoisie en vue de son expropriation économique. Nous ne sommes pas pour rien les successeurs et les vengeurs des pétroleurs de 1871. » *L'Égalité* du 5 novembre 1882.

Cette hégémonie absolue de Guesde dura dix ans, jusqu'en 1886. De 1886 à 1895, les syndicats, s'étant multipliés et fédérés, tiennent des congrès économiques, mais encore empoisonnés par l'ancien esprit politique. C'est en 1896 que se tint à Londres le congrès historique où furent aux prises les politiciens guesdistes et les syndicalistes. Guesde y fut battu à une voix de majorité. Au congrès de Saint-Étienne, il fut exclu à cause de son intolérance, et Clovis Hugues dit solennellement et cruellement à l'assemblée : « On ne fait pas un parti avec des gens menés par un Torquemada en lorgnon! » Guesde ne se tint d'ailleurs pas pour battu et, avec une énergie surhumaine, il constitua le Parti ouvrier français. Mais le congrès d'Amiens (1906) acheva sa déroute en déclarant par 830 voix contre 8 que « tous les travailleurs, quelles que soient leurs opinions ou leurs tendances politiques ou philosophiques, ont pour devoir d'appartenir au groupement *essentiel* qu'est le syndicat, mais qu'ils ont aussi pour devoir de ne pas introduire dans le syndicat les opinions qu'ils professent au dehors. » La conception politique de Guesde qui considérait le syndicat comme un groupement inférieur incapable d'agir par soi-même avait vécu.

2. En 1894, JulesGues de fut élu *député* de Roubaix, qui mérita un moment d'être appelé « La Mecque du socialisme. » Il profita de cette nouvelle tribune pour y prononcer quelques discours sensationnels et exposer sa doctrine marxiste. On remarqua que son éloquence âpre et souvent amère s'adoucit quelque peu devant une assemblée qui ne ressemblait guère aux réunions révolutionnaires. Le 19 novembre, il aborda le grand problème « planétaire », comme il disait; il montra que le collectivisme était l'aboutissant fatal de la production moderne, que la concentration industrielle, commerciale et même agricole s'accentuait de jour en jour, qu'ainsi s'opérait le collectivisme d'une classe improductive, et qu'il n'y aurait qu'à lui substituer le collectivisme des producteurs. De tous les sans-patrie, ne possédant, ni un pouce du sol, ni un morceau des machines ou des comptoirs, on ferait ainsi « des avec-patrie, des copropriétaires du sol et de l'outillage national. Ce quatrième État, nous ne l'avons pas créé. il existe, nous l'organisons... Ce prolétariat va de l'avant par la parole, par le fait : sa révolution sera la fin de son évolution. Cette révolution, elle sera ce que vous l'aurez obligée à être; si vous la laissez couler comme un large fleuve aux eaux fécondes, nous arriverons ainsi à la terre promise. Si, au contraire, vous barrez le fleuve, il débordera et ce n'est pas nous qui porterons la responsabilité des ruines que l'inondation entraînera. »

Les démêlés de Guesde avec Jaurès furent célèbres. Jaurès, le politicien habile, flétrissait ainsi le rude penseur et le doctrinaire marxiste, *Petite République*, 23 septembre 1900 :

Que demain monarchistes, césariens, cléricaux, renversent la République bourgeoise; qu'ils remplacent le président Loubet par un Guillaume de France, par un d'Orléans ou un Napoléon : le prolétariat n'a pas à s'émouvoir! Il se trahirait lui-même, il gaspillerait son sang, son temps, ses forces, sa pensée, s'il songeait une minute à défendre le régime républicain. Celui-ci est absolument inutile.

Le peuple ne doit souhaiter que son émancipation économique, et celle-ci, il peut la poursuivre aussi bien sous le régime impérial que sous le régime républicain!

Voilà la doctrine monstrueuse que Guesde essaie d'inoculer à la France ouvrière.

Et Jules Guesde écrivait de Jaurès, *Le Socialiste*, 7 et 27 août 1904 :

Je vous dis, camarade Jaurès, ancien camarade Jaurès, que vous avez été tous des candidats préfectoraux, des candidats de M. Waldeck-Rousseau..

Vous avez proclamé que vous avez sauvé la République. Prouvez donc qu'elle ait été en péril! Et si cela est vrai, qu'auriez-vous fait au profit de l'affranchissement du prolétariat, en sauvant la République bourgeoise ?

Vous avez obscurci l'idée de la vraie lutte des classes, prolétariat uni, en bloc, contre la bourgeoisie en bloc!

Et la laïcité ? Vous croyez que par la séparation de l'Église et de l'État vous aurez déchristianisé le peuple français ? On n'émancipe pas les cerveaux en régime capitaliste; c'est vouloir blanchir un nègre : l'émancipation intellectuelle et morale ne précédera pas, mais suivra l'affranchissement économique et social...

Et les réformes sociales ? Elles datent de 1892, avant votre intervention.

Votre loi de retraite en élaboration n'est pas même comparable avec le système d'assurance allemand! Voilà le plat de lentilles que vous promettez! Voilà l'os jeté au prolétariat ! Celui-ci ne veut pas l'aumône! Il veut la table tout entière!

Guesde et Jaurès se réconcilièrent au fameux banquet de Saint-Mandé en juin 1906!

3. *Sa doctrine philosophique*, familiale et sociale, Jules Guesde l'a exposée avec franchise dans un petit volume intitulé *Essai de catéchisme socialiste*, par demandes et réponses. Cette doctrine est effrontément matérialiste. A la question *Qu'est-ce que l'homme?* il répond : « L'homme est le dernier terme de la série animale, » et en note il ajoute : « On voit l'erreur de ceux qui voudraient faire une distinction entre nos besoins, les diviser en légitimes et en illégitimes, et refuser à ceux-ci la satisfaction qu'ils accordent à ceux-là. » Plus loin, il demande *Le libre arbitre existe-t-il?* et il répond : « Non, le libre arbitre n'existe pas, ne peut pas exister. Tous les actes de l'homme sont soumis à la nécessité du mieux... Soutenir le contraire, c'est contredire la physique dans sa loi la plus universelle et la plus incontestable, celle de la pesanteur. » Mais que devient dans ce cas la responsabilité humaine ? « Elle s'évanouit comme un mensonge qu'elle est. »

Et la famille, doit-elle être conservée ? « Non, l'intérêt de l'espèce, autant que l'intérêt des éléments qui entrent dans sa composition, exige que cet état de choses disparaisse... Il se peut que la chaude atmosphère de bienveillance et d'affection développée dans le sein de la collectivité par l'égalité de bien-être de chacun de ses membres, rende inutile cette seconde matrice particulière que représente l'action familiale, et permette de réduire la famille dans l'espace à la mère et à l'enfant, et dans le temps à la période de l'allaitement. »

Et l'État ? « Instrument de règne d'un homme ou d'une classe sur les autres hommes ou les autres classes, il ne saurait échapper aux coups de ceux qui poursuivent l'égalité sociale. »

Voilà par quelles théories Guesde empoisonna la classe ouvrière pendant plus de trente ans.

4. Quand la guerre de 1914 éclata, le lion avait vieilli, l'intransigeant doctrinaire s'était assoupli; on le nomma ministre d'État et il prit place au Conseil à côté de Denys Cochin!

Il mourut à Paris, le 22 juillet 1922. On lui a récemment élevé une statue à Roubaix.

Paul Six.

GUI, MODESTE ET CRESCENCE *(Vitus, Modestus et Crescentia).* — Gui ou Vit, fils d'un riche païen obstiné dans son erreur, eut pour précepteur un chrétien nommé Modeste et pour nourrice Crescence, épouse de Modeste. L'enfant fut baptisé à l'insu de son père et élevé dans la connaissance et l'amour de Jésus-Christ. Tous habitaient la Sicile. L'enfant avait douze ans et opérait des miracles, quand arriva dans l'île un gouverneur, nommé Valérien, chargé de faire exécuter les décrets de persécution de Dioclétien. On voulut forcer Gui à sacrifier aux idoles, il s'y refusa, il fut frappé de verges : des miracles firent croire à ses persécuteurs qu'il était magicien. Sur l'ordre d'un ange, Gui s'embarqua pour l'Italie avec Modeste et Crescence. Le bruit de ses miracles arriva jusqu'aux oreilles de Dioclétien, qui le fit venir pour guérir un de ses fils. Mais l'empereur ne put le faire apostasier et après des tourments variés, où parut encore le pouvoir miraculeux du jeune homme, les trois chrétiens furent mis à mort (15 juin 303).

Le culte de saint Gui s'est développé surtout en Allemagne, où il est rangé au nombre des quatorze auxiliateurs : on l'invoque principalement contre la furie de la danse, contre l'agitation nerveuse qu'on appelle la danse de saint Gui. L'Allemand H. Alte, *Die Heiligenbilder*, Berlin, 1845, rapporte à ce sujet l'anecdote suivante. Des jeunes filles, affligées d'une grave maladie, allèrent en pèlerinage à la chapelle de saint Vit à Ulm; elles y dansèrent comme des folles jusqu'à tomber de faiblesse, et furent pendant toute l'année préservées d'un nouvel accès; mais, au mois de mai de l'année suivante, il leur fallut recommencer leur pèlerinage. — Un récit analogue expliquerait, d'après le même auteur, pourquoi le coq est donné comme emblème à saint Gui et pourquoi on l'invoque contre le sommeil prolongé.

J. Baudot.

1. GUIBERT Jean naquit à Aizenay, en Vendée, le 12 novembre 1857 et y mourut le 28 février 1914. Après avoir, pendant cinq ans, professé à l'institution Richelieu, de Luçon, il entra à Saint-Sulpice. De 1887 à 1897, il enseigne les sciences au séminaire d'Issy, et c'est alors qu'il publie ses petits traités d'histoire naturelle et la 1re édition des *Origines*. De 1897 à 1912, donc pendant quinze années, il est supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris. La crise moderniste sévissait : il sut en écarter ou atténuer les ravages parmi ses dirigés. Ses lectures spirituelles qu'il leur faisait chaque jour, étaient très appréciées. La plupart de ses opuscules : *La bonté, Le caractère, La piété, La pureté, L'éducateur apôtre, La culture des vocations, Les conseils sur la vocation, Les devoirs du séminariste, A l'entrée de la vie, La formation de la volonté*, sont sortis de là. Ces opuscules, « où il mêle à l'exposé des principes tant d'observations fines et judicieuses » (Baudrillart), méritent toujours le succès qu'ils obtinrent. Guibert, qui jouissait d'une grande faculté d'assimilation et avait l'esprit méthodique et clair, a laissé, en outre, de grands ouvrages : non seulement *Les Origines*, son livre préféré, qu'il ne cessa de mettre à jour, mais encore *Les croyances religieuses et les sciences de la nature, Le réveil chrétien, Le réveil du catholicisme en Angleterre, Vie de saint Jean-Baptiste de la Salle, Cours de morale, Retraite spirituelle.* Ajoutons qu'il a publié de nombreux articles dans la *Revue du Clergé français*, le *Recrutement sacerdotal*, surtout dans la *Revue pratique d'apologétique*, dont il fut le véritable fondateur et le principal directeur. Jusqu'en 1912, année où sa mauvaise santé le contraignit de se retirer à Aizenay, il fut également le secrétaire général et la cheville ouvrière de l'Alliance des grands séminaires, à la création de laquelle il avait activement collaboré. Par sa situation, ses qualités intellectuelles, son zèle, ses ouvrages, il exerça, principalement sur le clergé, une profonde et heureuse influence.

Alfred Baudrillart, *M. Guibert*, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 mars 1914, t. xvii, p. 881-892.

J. Bricout.

2. GUIBERT Joseph-Hippolyte, né à Aix, en 1802, mort en 1886. Religieux oblat, supérieur du grand séminaire et vicaire général d'Ajaccio, nommé évêque de Viviers en 1841, archevêque de Tours en 1857, archevêque de Paris en 1871, cardinal en 1873. Mgr Guibert a laissé la réputation très justifiée d'un esprit droit et sûr, aussi sage que ferme. On ne peut rappeler ici que les événements de sa vie qui intéressent l'histoire générale. — A Viviers, d'abord, la question des frères Allignol. Ces deux ecclésiastiques avaient publié une brochure où ils prétendaient défendre l'ancienne discipline de l'Église romaine contre la discipline moderne qu'ils disaient inspirée par le gallicanisme. La querelle eut son retentissement dans la presse parisienne. L'évêque de Viviers réussit, par sa fermeté et par sa prudence, à obtenir la soumission des frères Allignol : le pape Grégoire XVI l'en félicita hautement par un bref du 26 novembre 1845, dans lequel, au surplus, était écartée des débats la question de l'inamovibilité des desservants que le Saint-Siège désirait garder sous silence. — Au concile du Vatican, Mgr Guibert prit place, entre les amis de Mgr Dupanloup et ceux de Mgr Dechamps, dans le groupe du « tiers parti » que présidait le cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen; et il s'y montra toujours modéré et maître de son discours. — On sait, enfin, que son épiscopat à Paris fut marqué, d'une part, par les débuts de l'érection de la basilique de Montmartre, et, de l'autre, par la fondation de notre Institut catholique.

Parmi ses plus remarquables publications on cite : 1° le mandement du 10 février 1878, qui attira l'attention de la France entière et où il conviait les catholiques à s'élever « au-dessus des questions de l'ordre temporel et politique, » pour défendre avant tout « l'idée de Dieu et la notion de ses commandements; » 2° la lettre du 25 février 1884, dans laquelle, se faisant les interprètes des évêques de France, les cardinaux Guibert, Desprez et Caverot écrivaient à Léon XIII : « La responsabilité de la crise actuelle (en France) ne saurait être imputée au clergé, qui n'a jamais fait d'opposition au régime politique établi en France. »

J. Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, 2 vol. in-8°, Paris, 1896.

J. Bricout.

GUIDE (Guido Reni, dit Le), peintre bolonais, naquit vers 1574. D'abord élève de l'anversois Calvaert, puis de ses rivaux les Carrache, il entra bientôt en compétition avec l'un de ceux-ci, Ludovic, pour la décoration du Palais Public de sa ville natale. Parti à Rome, il y perfectionna son dessin et son coloris, recherchant la pureté et la beauté plastiques plutôt que les effets dramatiques. La *Vierge de l'Assomption*, maintenant à Munich, *Saint André marchant au supplice* et un *Concert d'anges*, à San Gregorio de Rome, montrent de suaves et ferventes figures. Le

Crucifiement de saint Pierre, au Vatican, et *Saint Paul et saint Antoine au désert*, à Berlin, dénotent bien, dans leur clair-obscur brutal, une influence passagère du Caravage; mais ce genre était trop contraire au tempérament de l'artiste, qui comportait plus d'élégance et de douceur.

En 1609, il peignait le célèbre plafond de l'*Aurore* au Casino Rospigliosi; en 1610, avec Antoine Carrache, l'Albane et plusieurs autres, la coupole du Quirinal; mais il devint surtout célèbre par ses tableaux religieux. L'*Annonciation*, la *Transfiguration* et l'*Ascension* du Vatican, les *Saint Sébastien* de la Pinacothèque de Bologne sont de belles œuvres; le *Saint André Corsini*, le *Crucifiement* de Bologne, celui de San Lorenzo de Rome, celui du musée de Modène, la *Gloire de saint Dominique*, à San Domenico de Bologne, la *Trinité* à la Trinita de Pellegrini, à Rome, le beau *Samson victorieux* de la pinacothèque de Bologne, la *Judith* du Palazzo Adorno de Gênes, l'*Annonciation* et le *Jésus donnant les clefs à saint Pierre* du Louvre, le *Christ* de Dresde, sont très connus aussi, quoique avec des mérites divers; mais l'extrême facilité amenant une extrême abondance de production, Guido Reni devint un véritable fabricant d'images pieuses, dont les compositions sont encore en honneur. Son coloris clair et frais, parfois doré et presque vénitien devint fade; la distinction de ses figures devint de la coquetterie, leur ferveur extasiée, une molle langueur : et ce fut l'engouement même que suscita cette peinture qui fut en grande partie cause de sa décadence.

Carletta DUBAC.

GUILLAUME DE MALEVAL *(Guilelmus)*. — Gentilhomme français du XII^e^ siècle, qui mena d'abord dans les camps une vie licencieuse. S'étant converti, il alla à Rome demander au pape Eugène III quelle pénitence il devait accomplir. Le pontife lui imposa un pèlerinage aux Lieux Saints. A son retour, Guillaume vécut deux années dans un ermitage en Toscane. Chargé d'un monastère, il essaya d'y établir la réforme et, n'y réussissant pas au gré de ses désirs, il se fixa dans une vallée affreuse dite l'Étable de Rhodes et désignée aussi sous le nom de Maleval. A sa mort, survenue le 10 février 1157, il laissa deux disciples qui continuèrent son œuvre. Ce furent les débuts de l'ordre des Guillelmites ou Ermites de saint Guillaume.

J. BAUDOT.

GUILMANT **Alexandre**, né le 12 mars 1837, à Boulogne-sur-Mer, mort à Meudon, près Paris, le 29 mars 1911, fut l'un des plus grands organistes français. Son père était lui-même organiste et maître de chapelle, à l'église Saint-Nicolas de Boulogne, et, plus tard, devait jusqu'à sa mort (Meudon, 1890), aider son fils dans la transcription des œuvres de maîtres anciens, dont la publication illustra le nom de Guilmant. A l'âge de douze ans, Al. Guilmant suppléait déjà son père, qu'il remplaça en 1857. Trois ans plus tard, un voyage à Paris lui donnait l'occasion de se présenter à Lemmens, le grand organiste belge, qui l'engagea à venir étudier à Bruxelles avec lui : Guilmant accepta, et, en un mois de labeur acharné, fut en état, suivant l'expression même de son maître, de voler de ses propres ailes. Il n'y eut bientôt plus d'orgues nouvelles tant soit peu importantes, entre 1862 et 1870, pour l'inauguration desquelles on ne réclamât son concours : citons entre autres l'orgue de Saint-Sulpice et celui de Notre-Dame, à Paris. En 1871, Guilmant se fixait en cette ville, où il succéda à un excellent organiste, Chauvet, à l'église de la Trinité, dont il resta titulaire jusqu'en 1901; en 1878, membre de la commission musicale de l'Exposition universelle, c'est lui qui fonda les célèbres concerts d'orgue du Trocadéro, où les principaux organistes acceptèrent de jouer, et pour lesquels César Franck écrivit trois de ses plus belles pièces : Guilmant continua seul ensuite ces concerts jusqu'en 1897. En 1894 il avait, avec Ch. Bordes et d'Indy, accepté de fonder la « Schola Cantorum », où, jusqu'à sa mort, il dispensa généreusement son talent d'organiste et de professeur. En même temps, en 1896, il succédait, au Conservatoire, à Widor, comme lui ancien élève de Lemmens.

Guilmant fut un compositeur fécond, surtout en musique d'orgue et d'harmonium : il laisse, en ce genre, une cinquantaine de livraisons comprenant trois séries : des *Pièces dans différents styles*, l'*Organiste pratique* (sans pédale obligée), et l'*Organiste liturgique*. Comme Gigout, il reprit l'habitude, perdue par les musiciens d'église, non seulement d'écrire sur les thèmes liturgiques, mais de remettre en honneur les anciens modes grégoriens. En même temps, il rééditait, avec l'aide de son père, puis avec la collaboration de M. A. Pirro, de nombreux volumes d'œuvres d'autrefois, entre autres dans ses *Archives des maîtres de l'orgue*, grâce à quoi l'admirable école des grands organistes français des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles a reconquis la faveur de tous. En résumé, qu'on l'envisage comme exécutant, compositeur, professeur qui imprégna de son esprit de nombreux et éminents élèves, ou rééditeur des maîtres anciens, A. Guilmant apparaît comme le premier organiste *liturgique* de son temps. (Voy. l'art. ORGUE et les divers noms de musiciens cités ici.)

On peut consulter, sur Guilmant, le n° spécial de la *Tribune de Saint-Gervais*, publié en 1911, et où le caractère et l'œuvre de ce maître sont successivement étudiés par J. de La Laurencie, A. Sérieyx, A. Gastoué, Gabriel Fauré, Ch. Malherbe.

A. GASTOUÉ.

GUIRAUD **Jean** est né en 1866 à Quillan (Aude.) Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble, il se fit connaître par des œuvres historiques de haute valeur : *Saint Dominique*, *L'albigéisme au XII^e^ siècle*, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, *Clergé et congrégations au service de la France;* surtout *Histoire partiale, histoire vraie* (quatre volumes, parus jusqu'ici), où sont réfutées avec une érudition et une maîtrise incontestables les erreurs et les calomnies des manuels scolaires d'histoire, condamnés en 1909 par l'épiscopat français. Cet ouvrage aujourd'hui classique est indispensable aux apologistes. M. Jean Guiraud a pris, en 1920, chez l'éditeur de Gigord, l'initiative et la direction de toute la série des manuels d'histoire nécessaires à l'enseignement primaire et secondaire. Il a lui-même rédigé quelques-uns de ces manuels, en particulier *Nouveau cours d'histoire de France depuis les origines jusqu'à nos jours*, cours préparatoire, cours élémentaire et moyen, cours moyen développé, qui est un modèle de clarté, de méthode et de science. Il est directeur de la *Revue des questions historiques*, rédacteur en chef de la *Croix*, où il écrit des articles toujours très remarqués, président de l'Union des associations catholiques de chefs de famille, et aussi du Comité de l'enseignement secondaire de la Société générale d'éducation.

J. BRICOUT.

1. GUIZOT **François-Pierre-Guillaume** naquit à Nîmes en 1787. Il fut élevé à Genève. En 1805, il vint à Paris faire son droit. En 1812, il fut nommé professeur suppléant d'histoire à la Sorbonne. Après un court passage dans la politique, il revint à sa chaire d'histoire en 1820. Deux ans après, son cours était supprimé. Guizot revit alors et publia ses leçons qui devinrent : *Histoire de la Révolution d'Angleterre* (1827-1828); *Histoire générale de la civilisation en Europe* et *Histoire générale de la civilisation en France* (1828-

1830). En 1830, il était élu député de Lisieux et prenait une part active à la direction des affaires publiques. Son influence fut prépondérante au point de vue de la politique étrangère dans les conseils de Louis-Philippe. Quand Louis-Philippe fut détrôné, Guizot dit un adieu définitif à la politique active et ne s'occupa plus que d'études historiques, littéraires et religieuses. En plus des œuvres déjà citées on a de lui : *Nouveau dictionnaire des synonymes français* (1809); *Vies des poètes français du siècle de Louis XIV* (1813); *Du gouvernement représentatif* (1816); *Washington* (1841); *De la démocratie en France* (1849); *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (1858-1867); *Discours académiques* (1861); *Histoire parlementaire de la France* (1863); *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne* (1866); *Lettres* publiées en 1884; *L'Histoire de France racontée à mes petits-enfants* (1870-1874). Guizot mourut en 1874, laissant la réputation d'un penseur distingué, d'un écrivain de mérite, d'un orateur un peu froid mais sérieux, d'un chrétien sincère et d'un parfait homme de bien.

Ses œuvres historiques par lesquelles il se recommande spécialement à la postérité sont devenues pénibles à lire. Elles firent fureur en leur temps. On n'avait pas accoutumé de rencontrer ce sérieux dans l'information, cette gravité dans l'exposition, cette logique et cette hauteur de vues dans les jugements. M. Guizot n'a cependant rien d'un érudit, au sens où l'on entend aujourd'hui ce mot. Il n'a rien non plus d'un écrivain brillant ni d'un conteur plaisant, tels que l'étaient les vieux historiens. Il fait transition entre l'érudition moderne et l'aimable fantaisie d'antan. Il s'efforce d'organiser la science de l'histoire et pour cela lui impose la discipline et les principes que sa philosophie lui a révélés. Malheureusement sa philosophie vient de Genève et ses principes datent de 1789. Il est protestant et libéral, ce qui ne l'empêche nullement de rendre parfois justice au catholicisme et de se poser en défenseur du principe d'autorité. Son idéal est un état démocratique où les bourgeois éclairés feraient la loi et où toutes les églises chrétiennes fraterniseraient dans la charité en laissant de côté les questions de foi. C'est autour de cet idéal que gravitent ses considérations historiques et vers lui qu'elles orientent, bon gré mal gré, tous les faits. Inutile d'ajouter qu'aujourd'hui personne n'accorde plus la moindre importance à ces graves et massives idéologies.

Léon Jules.

2. GUIZOT (Madame), 1773-1827, née et morte à Paris. Pauline de Meulan, d'abord connue comme romancière et publiciste, épousait, en 1812, le célèbre historien et homme d'État François Guizot, moins âgé qu'elle de presque quinze ans, mais qui allait exercer sur elle une profonde influence religieuse. Devenue mère, elle se consacra exclusivement à des ouvrages de pédagogie. *Éducation domestique ou Lettres de famille sur l'éducation* (1826) est son œuvre maîtresse. Mme Guizot s'y montre fort optimiste et aussi passablement rationaliste. « Elle pousse le rationalisme, écrit Gabriel Compayré, *Histoire de la pédagogie*, p. 416, plus loin que Mme de Rémusat, plus loin surtout que Mme Necker de Saussure. Elle est philosophe avant d'être chrétienne. Elle se rapproche davantage de Rousseau. Elle veut former d'abord chez les enfants l'idée universelle de Dieu, avant de les initier aux dogmes particuliers des religions positives. » L' « esprit de raison et de liberté » qu'elle veut former dans la femme comme dans l'homme, n'est certes pas à favoriser de tout point dans une éducation chrétienne. Ajoutons que, avant de mourir, Mme Guizot abjura le catholicisme pour adhérer à la religion calv niste de son mari.

J. Bricout.

GURY Jean-Pierre (1801-1866), jésuite, né à Mailleroncourt (Haute-Saône), professeur de théologie morale au scolasticat de Vals-près-Le-Puy et au Collège romain. Son ouvrage, paru en 1850 : *Compendium theologiæ moralis* (16e édition en 1865, avec de nombreuses additions et modifications),qui utilisait les travaux du cardinal Gousset, est un excellent manuel, 2 vol. Ses *Casus conscientiæ in præcipuas quæstiones theologiæ moralis*, 2 vol. (1862), sont également appréciés et combattus par nos ennemis, qui, dans la morale de Gury, entendent discréditer la morale de l'Église catholique. « Disciple fidèle de Busenbaum et de saint Alphonse de Liguori, écrit P. Bernard, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1995, le P. Gury a contribué pour une large part à comprimer les dernières tendances jansénistes; il est en même temps le restaurateur de la casuistique et l'un des hommes qui ont exercé sur les études morales la plus décisive influence. »

J. Bricout.

GUSTAVE *Augustus-Octavius*. — Ce nom semble dériver d'une fusion des deux noms latins dont on a retranché la première syllabe. Voir Auguste.

J. Baudot.

GUY D'AREZZO, ainsi surnommé du lieu probable de sa naissance, en Italie, sur les confins de la Toscane et de l'Ombrie, naquit vers 970, et mourut à l'abbaye de Pompose, dans la même région, le 17 mai 1050. Moine bénédictin en ce dernier monastère, réformateur de l'enseignement de la musique et de sa notation, il eut une vie agitée et mouvementée; de bonne heure, en butte à la jalousie et à la persécution de ses confrères, il fut obligé à l'exil loin de son pays d'origine, et à des séjours en des « contrées du Nord ». On suit sa trace dans la région parisienne, à l'abbaye de Saint-Maur-les-Fossés, où il semble avoir été collaborateur musical de l'abbé Odon II, qui y assurait la réforme de Cluny, et de son successeur Ponce le Teuton : ce qui fait que certains auteurs l'ont surnommé Guy « de Saint-Maur ». On le retrouve dans les régions soumises à l'influence de l'école de Metz et de sa filiale, celle de Liége; en 1023, il est appelé par l'archevêque de Brême pour réformer à la fois la « discipline claustrale » de sa cathédrale, et le chant. Entre temps, peut-être Guy séjourna-t-il en Angleterre. Plus tard, il revint définitivement en Italie : abbé des Camaldules d'Avellana, près de Pompose, il est demandé dans sa ville natale par l'évêque Théodule, pour y enseigner ses méthodes musicales à la « Scola » de sa cathédrale et y diriger le chant des enfants, et bientôt va à Rome offrir au pape Jean XIX un antiphonaire noté d'après son système, c'est-à-dire où les notes grégoriennes étaient écrites sur « portée », procédé qui a continué d'être en usage. Le chroniqueur Sigebert de Gembloux place ce derner fait à l'année 1028. L'abbé du monastère de Pompose, saint Guy, tint alors à se réconcilier avec son ancien confrère qui, vieillissant et fatigué, accepta de venir l'y retrouver : Guy d'Arezzo revint mourir dans sa première abbaye où il survécut quatre ans à saint Guy de Pompose.

La part de Guy d'Arezzo dans la réforme de la pédagogie et de la notation musicales est considérable. Dans le *Micrologue*, son principal ouvrage, il se fait le propagateur des méthodes d'Odon de Cluny (de Saint-Maur) sur les échelles tonales et la classification des modes grégoriens, débarrassant le plus possible cet enseignement du côté « philosophique », comme il le nomme, qui l'encombrait pour le rendre plus pratique. Et, faisant partir l'échelle musicale du degré indiqué par Odon au moyen de la lettre grecque *gamma* (correspondant à notre *sol* grave), Guy propage ainsi la série ascendante des sons commençant à ce *gamma*,

d'où l'on a tiré le nom de « gamme ». Il se fait aussi l'apôtre du procédé d'adaptation des six notes, ce qu'on nommait l' « hexacorde », aux syllabes empruntées à l'hymne de la fête de saint Jean-Baptiste :

Ut queant laxis *Re*sonare fibris
*Mi*ra gestorum *Fa*muli tuorum,
*Sol*ve polluti *La*bii reatum,
Sancte Iohannes.

Guy préconise et répand l'usage de « solfier » d'après ces syllabes, procédé qui ne semble toutefois pas de sa propre invention; mais il est probable qu'il est lui-même l'adaptateur, aux paroles de cette hymne, de la mélodie prise comme type d'exercice de solfège; chaque hémistiche en commence par un degré différent, montant à chaque fois d'un ton ou d'un demi-ton, ainsi qu'on peut le lire dans l'Antiphonaire vatican. C'est donc la confusion, faite ultérieurement entre cette échelle formée des syllabes *ut, ré, mi, fa, sol, la*, et celle commençant par le *gamma (sol, la, si, ut, ré, mi)*, dont l'ordre lui est en tout semblable quant à la place du demi-ton, qui a porté des auteurs relativement modernes à voir en Guy d'Arezzo « l'inventeur de la gamme », vocable erroné : l'ordre des sons dont nous nous servons existait bien des siècles avant lui, et l'application, à ces sons, des syllabes *ut, ré, mi*, etc., est avant tout un procédé de simplification du solfège. Les deux innovations capitales de Guy sont : 1° la fixation de la *portée* et des *clefs* (tout d'abord simples lettres empruntées à la notation alphabétique, F devenu peu à peu clef de *fa*, C celle d'*ut*, et G celle de *sol)*, avec la disposition des signes de notation sur des lignes convenablement espacées; 2° la détermination définitive du genre *diatonique* dans le chant grégorien, en supprimant les manifestations chromatiques et enharmoniques qui y étaient encore en usage, et que la forme de certains neumes indique toujours.

Guy d'Arezzo fut donc un vulgarisateur, un propagateur, et un créateur de procédés destinés surtout à rendre l'enseignement musical plus accessible aux enfants (il y insiste), un réformateur, enfin, dont les innovations, de nos jours encore, sont à la base du système musical et de son enseignement.

On trouvera tous les renseignements sur Guy d'Arezzo dans l'étude étendue que nous lui avons consacrée dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* de dom Cabrol, à son nom, avec l'indication des sources.

A. Gastoué.

GUYON (Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe), née à Montargis le 13 avril 1648, morte à Blois le 9 juin 1717. Pour l'exposé de sa doctrine, voir Quiétisme. Mariée à seize ans, veuve à vingt-huit. « Ses vertus étaient indéniables, écrit A. Largent, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1997-2006, et, seules, la prévention ou la mauvaise foi ont pu les contester; son désintéressement lui fit abandonner à la famille de son mari la *garde noble* de ses enfants, laquelle lui procurait plus de 40 000 livres de rente; ses aumônes étaient considérables... « Quand on lit sa *Vie*, écrite par elle-même « et qui paraît sincère, dit le P. Auguste Poulain, S. J., « on est amené à regarder comme probable que, étant « jeune, elle eut vraiment l'oraison de quiétude. » Une imagination ardente et immodérée, l'absence d'une direction sûre et ferme arrêtèrent chez elle l'œuvre divine. » Parmi les conquêtes qu'elle fit à ses théories, il faut mentionner, pour un temps plus ou moins long et à des degrés divers, les duchesses de Charost, de Beauvilliers, de Chevreuse et de Mortemart, Mme de Maintenon, Fénelon. Plusieurs fois emprisonnée ou enfermée, à la Bastille, à Vincennes, dans quelque couvent de la Visitation, elle fut finalement exilée dans une terre de sa fille, où elle mourut. « Au moment de mourir, écrit Bausset, *Histoire de Fénelon*, l. III, 89, elle fit un testament, à la tête duquel elle inscrivit sa profession de foi, qui atteste la sincérité de ses sentiments en matière de religion et l'innocence de ses mœurs, malgré toutes les calomnies dont elle avait été la victime. » « Nous n'avons pas contesté ses vertus, ajoute A. Largent; nous ne contesterons pas davantage la sincérité de sa foi, mais cette foi n'excluait pas l'illuminisme ni l'infatuation de l'esprit propre. » Les protestants continuent de prodiguer à Mme Guyon leurs éloges : n'eut-elle pas « l'orgueil du sens individuel », qui, comme disait Brunetière, *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1881, est « la ruine de la tradition » ?-

Outre l'article cité de A. Largent, lire Maurice Masson, *Fénelon et Madame Guyon*, Paris, 1912.

J. Bricout.

GYMNASTIQUE ET SPORTIVE (FÉDÉRATION). — Des sociétés d'éducation physique, masculines ou féminines, se sont formées dans nos œuvres de jeunesse, et bon nombre d'entre elles ont obtenu l'*agrément* du gouvernement. D'être ainsi *agréées* leur vaut quelque subvention, assez maigre du reste, de l'État, des départements ou des communes, et, en outre, un certain prestige. Mais, agréées ou non, les sociétés d'éducation physique, intelligemment comprises et sagement régies, font grand bien à leurs membres, et c'est l'essentiel. Voir Éducation.

La plus connue, la plus importante est la Fédération gymnastique et sportive des Patronages de France.

1. Voici en quels termes son nouveau président, M. François Hébrard, professeur à la Faculté de droit de l'Institut catholique de Paris, rappelait, dans l'*Écho de Paris* du 5 novembre 1924, ses origines et le but qu'elle poursuit :

Il faut, dit-il, remonter à cette journée de 1872 où, chassé de la Lorraine annexée, Paul Michaux est conduit par les circonstances dans un de ces patronages où fréquente la jeunesse ouvrière d'un de nos faubourgs parisiens.

Dès le premier contact son cœur se donne; il se donne tout entier, au point de ne jamais pouvoir se reprendre.

Paul Michaux, cependant, est médecin, c'est-à-dire d'une profession où s'affine, plus qu'en toute autre, le sens des réalités; où l'on voit à nu les misères humaines; où il faut toujours lutter pour vaincre et pour guérir. Il s'inquiète des conditions si peu hygiéniques où vivent les modestes amis dont il partage les jeux.

Et songez que c'est un Messin, d'une génération chez qui la honte et la douleur de la défaite ont émul e patriotisme jusqu'aux fibres les plus intimes.

C'est un chrétien aussi. Il a compris toute la force morale et religieuse de ces patronages dans lesquels il passe ses dimanches; il a vu la richesse de discipline qu'ils sont capables de fournir aux générations qui grandissent dans leurs cadres.

Voilà comment est née la F. G. S. P. F.

En 1898 son but était précisé dans ses statuts : *Développer par l'emploi rationnel de la gymnastique et des sports les forces physiques et morales de la jeunesse ouvrière et préparer ainsi au pays des générations d'hommes robustes et de vaillants soldats.*

Ainsi, la F. G. S. P. F. se superposait en quelque sorte aux œuvres catholiques. Elle collaborait à la formation morale qu'elles poursuivent, en leur apportant l'appui de son effort particulier. Elle permettait aux membres des patronages de ne rien négliger de la pratique de la gymnastique, des sports ou de la préparation militaire, sans pour cela être obligés d'abandonner un groupement auquel tant de liens les unissent.

Grâce à la F. G. S. P. F., toute une jeunesse pouvait participer à ce grand mouvement d'éducation physique qu'à si juste titre les événements allaient mettre en honneur.

Sans elle, peut-être on n'eût pas manqué d'accuser les œuvres catholiques de « bouder au progrès ». Ses méthodes techniques, ses manifestations, ses épreuves organisées sur tout le territoire, ses ententes amicales et sans arrière-pensée avec tous ceux qui se préoccupent de l'éducation physique de la jeunesse ont démontré le contraire.

2. Puis M. Hébrard, d'ajouter :

Et pendant 26 ans le travail inlassable s'est poursuivi, et avec quel désintéressement!

La guerre est venue. Elle a pris à la Fédération 120 000 de ses adhérents... 40 000 ont été blessés... 25 000 de ses morts jalonnent aujourd'hui le front de l'Yser aux Vosges.

La tourmente passée, elle a repris son labeur, reformant les cadres de ses 56 Unions régionales où se pressent aujourd'hui plus de 300 000 membres.

Alors que les brevets militaires obtenus par ses adhérents augmentent sans cesse, alors que le nombre de caporaux et de sous-officiers qu'elle forme s'accroît tous les jours, personne n'osera soutenir que la F. G. S. P. F. cesse d'être utile à l'armée.

Alors que, cette année seulement, plus de 40 concours ont groupé 80 000 gymnastes, que plus de 1 000 équipes de football sont engagées dans ses championnats, alors que plus de 20 000 sportifs ont pris part à ses épreuves d'athlétisme, personne n'osera dire que ses sociétés se sont détournées de leur but.

... Nous avons fait notre devoir, contribuant à préparer une jeunesse robuste, disciplinée et à l'âme généreuse.

La F. G. S. P. F. a, en effet, bien mérité de notre pays, et nous devons en être fiers. Le 22 juillet 1923, le défilé de ses 28 000 gymnastes aux Champs-Élysées et le concours, d'une si haute valeur technique, qu'elle donnait au Champ-de-Mars, sous la présidence de M. Raiberti, lui apportaient la sympathie enthousiaste du grand public : soyons sûrs qu'elle en restera digne.

L'instruction ministérielle du 7 novembre 1908 disait :

Les sociétés agréées qui ne se conformeraient pas aux prescriptions (techniques) de la présente instruction, celles dont le fonctionnement cesserait de présenter de l'intérêt pour l'armée, et enfin celles qui se laisseraient détourner de leur but par des préoccupations étrangères à leurs statuts peuvent se voir retirer l'agrément du ministère de la guerre.

Ce n'est, certes, pas le cas de la F. G. S. P. F., — à moins qu'on ne veuille faire un crime, à ses 300 000 jeunes gens, de leur attachement à la foi catholique.

3. La F. G. S. P. F. a son siège 5, place Saint-Thomas-d'Aquin, Paris (7e). Elle est administrée par un comité central, composé de trente membres. Mais les statuts et règlements fédéraux laissent aux Unions régionales une très large autonomie, si bien que ces Unions deviennent ainsi des foyers puissants d'organisation et d'extension. Au siège central et dès l'origine ont fonctionné de grandes commissions techniques, instruites de tous les progrès, susceptibles de s'adapter à tous les enseignements de l'expérience et constituées par des gymnastes et des sportifs éprouvés, venus non seulement de la région parisienne mais de la France entière. L'organe officiel de la Fédération : *Les Jeunes*, qui en relie tous les membres, tous les groupements, est un excellent organe d'éducation de la jeunesse sportive et athlétique.

En toute vérité, la F. G. S. P. F. forme une vaste école d'énergie morale, de patriotisme et de perfectionnement physique.

J. Bricout.

GYP, pseudonyme de Sybille-Gabrielle-Marie-Antoinette de Riquetti de Mirabeau, comtesse de Martel de Janville, naquit à Koëtsal (Morbihan) en 1850. Elle a publié une soixantaine de romans, dont les plus connus sont : *Petit Bob* (1882), son premier livre et son premier succès; *Autour du mariage* (1883); *Autour du divorce* (1886); *Ces bons docteurs* (1892); *Ohé! les psychologues* (1891); *Le mariage de Chiffon* (1894); *Israël* (1898); *Friquet* (1901); *Jaquette et Zouzou* (1902); *La fée* (1902); *Cloclo* (1905); *Journal d'un casserolé* (1905). La qualité maîtresse de ces romans, c'est la franchise. Gyp dit ce qu'elle pense et comme elle le pense. Tant pis si cela dépasse les convenances ou offusque les intérêts. Son style alerte, vif, clair, drôlement imagé va tout droit au but comme sa pensée. On lui pardonne ses saillies aventureuses, ses propos lestes et ses histoires peu édifiantes, à cause de son ferme bon sens, de son honnêteté foncière et de son esprit étincelant, comme on lui pardonne son « argot » parce qu'en vérité personne ne pose moins qu'elle à la femme savante. Ses romans seront, pour les historiens de l'avenir, un document de premier ordre sur les mœurs contemporaines. En attendant, ils peuvent amuser et faire réfléchir les hommes qui ont passé la trentaine.

Léon Jules.

HABACUC. — Il semble que Habacuc prophétisa peu avant 604, date de la première invasion des Chaldéens en Palestine. Le livre qui nous reste de lui comprend deux parties : la première, I-II, est un dialogue entre le prophète et Dieu; la seconde, III, est une ode ou une prière, un cantique.

Pourquoi donc les impies, les Chaldéens, frapperont-ils sans pitié le peuple élu ? Et Iahveh répond, II, 4 : L'orgueilleux (il s'agit surtout des Chaldéens) n'est pas dans la voie droite et par conséquent périra; « mais le juste (l'Israélite) vivra par sa foi, » c'est-à-dire le juste qui, dans l'épreuve, aura mis sa confiance en Dieu sera sauvé. On sait la grande place que la seconde partie de ce verset fameux tient dans la théologie de saint Paul, Rom., I, 17; Gal., III, 11. Toute la suite du chapitre II est remplie des malédictions (*Væ*, malheur! répète cinq fois Iahveh) contre les Chaldéens ambitieux, cupides, cruels, barbares dans le triomphe, idolâtres.

Le poème du chapitre III fut introduit plus tard dans la liturgie israélite. Que Dieu, s'écrie le prophète, nous délivre! Et Iahveh se révèle au milieu des nuées, des éclairs, de l'orage; il délivre son peuple, il délivre son Oint (le peuple élu lui-même ou ses rois, y compris le Messie). Aussi le prophète, de conclure, III, 18, 19 (trad. Crampon, 1923) :

Et moi, je veux me réjouir en Iahveh,
tressaillir de joie dans le Dieu de mon salut.
Iahveh, le Seigneur, est ma force...

J. Bricout.

HABITUDE. — Dans le langage ordinaire, l'habitude est définie une manière d'être ou une disposition acquise, une tendance à reproduire ou à ramener un état antérieur. En agissant sur l'activité, elle rend l'acte plus facile et plus rapide; en émoussant la sensibilité, elle fait que, généralement, le plaisir et la douleur disparaissent dans l'indifférence. Mais la sensation qui s'émousse par l'habitude devient de plus en plus nécessaire à l'être et peut donner naissance à un besoin violent. — D'autre part, l'habitude nous incline de plus en plus à l'automatisme et éteint progressivement la conscience. Mais, parce qu'elle fait la continuité de la vie, elle rend le progrès possible; parce qu'elle permet à la conscience et à la volonté de se porter à d'autres fins, elle confère à l'humanité une réelle puissance de perfectionnement.

Pour écarter les fâcheux effets de l'habitude, il faut veiller à ne laisser contracter aux enfants ou à ne contracter soi-même que de bonnes habitudes, des habitudes non asservissantes et qui ne risquent pas de nous créer des besoins coupables, dangereux, difficiles à assouvir. Il faut encore se mettre en garde contre la routine, en appelant à son aide « cette faculté antagoniste et complémentaire de l'habitude qui s'appelle la réflexion, et dont le propre est de maintenir et, au besoin, de replacer sous le regard de la conscience les actions que la coutume tend sans cesse à lui soustraire. Non pas, sans doute, ajoute le P. Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920, t. I, p. 333, qu'il faille arracher indistinctement tous nos actes à l'automatisme : outre

que c'est là une prétention chimérique, ce serait perdre tout le bénéfice de l'habitude; l'essentiel est de faire un choix. Abandonnons à celle-ci l'exécution des détails dont elle s'acquitte si bien, et réservons à la réflexion ce travail supérieur de direction et de coordination dont elle seule est capable. C'est par le concours harmonieux de ces deux fonctions que nous réaliserons tout le progrès dont notre nature est susceptible, en utilisant pleinement les avantages que nous offre l'habitude. »

Certains pédagogues célèbres, J.-J. Rousseau, Kant, Mme Guizot, etc., mettent l'habitude en suspicion et demandent qu'on ne laisse naître et grandir aucune habitude chez les enfants. Mais c'est là une défiance excessive. Nous devons, sans doute, sauvegarder la réflexion et le libre arbitre, qui font notre dignité humaine. Mais, précisément, l'habitude ne rend-elle pas la réflexion elle-même plus facile, plus parfaite, et n'augmente-t-elle pas aussi la puissance de la liberté, la consommant dans le bien par une sorte d'infaillibilité conquise? Le devoir de l'éducateur consiste à corriger les habitudes défectueuses qu'il observe chez l'enfant et à lui en faire prendre d'autres qui soient meilleures, — notamment celle de la réflexion, qui peut et doit jouer un si grand rôle dans notre vie morale comme dans notre vie matérielle.

J. Bricout.

HABITUDINAIRES ET RÉCIDIVISTES. — Ces deux catégories de pécheurs se ressemblent, et souvent sont confondues dans le langage courant; cependant les moralistes les distinguent et établissent des règles propres à chacune.

I. Habitudinaires. — Ce sont ceux qui ont l'habitude de tel péché, ayant contracté une facilité à le commettre par la répétition de la faute. Combien faut-il de péchés pour qu'on puisse appeler quelqu'un habitudinaire ? Personne ne peut le dire exactement : cela dépend du caractère, de la nature du péché, de la manière dont il est commis, du temps plus ou moins long mis entre les actes. Celui qui est de volonté faible acquiert plus vite une habitude; celle-ci est également plus rapide en certaines matières comme la chasteté, lorsque la personne s'y attache davantage ou que l'intervalle entre les actes est plus court. Si le péché est plus facilement commis, il faut plus d'actes pour constituer l'habitude, par exemple pour un péché interne que pour un péché externe, pour un péché solitaire que pour un péché commis avec d'autres. Toutes les précisions données par certains moralistes sont sujettes à caution, même celles de saint Alphonse disant que cinq actes distants par mois, si le péché est externe, suffisent pour une habitude, et une fornication mensuelle pendant un an, parce que le péché se perpètre avec un complice, *Praxis confessariorum*, n. 70.

Il faut aussi distinguer entre une habitude *délibérément* contractée, et une autre, *par fragilité*. La première, par exemple celle de vol ou de haine, suppose une perversité habituelle de volonté et admet plus difficilement le repentir; l'autre, notamment des péchés de la chair, vient de l'entraînement de la passion, et s'allie plus facilement à la contrition.

L'absolution des habitudinaires est réglée par le principe suivant, admis par l'ensemble des moralistes : *Ils peuvent être absous chaque fois qu'ils se montrent vraiment et sincèrement disposés à prendre les moyens nécessaires pour vaincre leur habitude.* En effet, l'habitude mauvaise n'est pas par soi un signe d'indisposition. Du moment que le pécheur consent à faire effort pour briser sa chaîne, il déteste ses péchés et veut s'en débarrasser. Il n'y a pas de raison de lui refuser l'absolution. Les moyens *généraux* à lui suggérer sont : la prière, la méditation, le souvenir de la présence de Dieu, la fuite de l'occasion, la réception fréquente des sacrements. Les moyens *particuliers* sont ceux qui s'opposent directement à l'habitude; par exemple, pour vaincre la luxure, l'on recommande la mortification des sens, la tempérance dans le boire et le manger.

Régulièrement, l'on doit absoudre l'habitudinaire la première fois qu'il se confesse, s'il promet de travailler à son amendement. Si l'habitude est très enracinée et a été contractée délibérément, quelquefois il est expédient de différer un peu l'absolution, afin d'augmenter la contrition et que le pécheur prenne plus énergiquement les moyens de se libérer.

L'habitudinaire, qui a déjà confessé plusieurs fois sa mauvaise habitude, mais n'a pas été averti sérieusement sur les moyens à prendre, peut être absous s'il promet de s'en servir désormais.

Celui qui refuse de prendre les moyens de se corriger doit *régulièrement* être renvoyé sans absolution, car il est mal disposé, restant attaché à sa mauvaise habitude. Mais si son refus ne portait que sur *certains* moyens qu'on lui propose et qu'il ne croit pas nécessaires, étant prêt à recourir à d'autres, il ne laisserait pas d'être bien disposé et pourrait être absous et laissé pour un temps dans la bonne foi, bien que ces autres moyens paraissent moins efficaces au jugement du confesseur.

II. Récidivistes. — Le récidiviste est, d'une manière générale, celui qui, après avoir confessé certains péchés, y retombe fréquemment sans amélioration. Il diffère du simple habitudinaire, en ce que celui-ci commet souvent le même péché, mais ne s'en est pas encore confessé.

L'on doit distinguer les récidivistes *formels* et les récidivistes *matériels*. Les premiers sont ceux qui : *a)* après avoir confessé leur péché ont été sérieusement avertis par le confesseur de la gravité de leur faute et des moyens à prendre pour ne plus la commettre; *b)* qui retombent dans le même péché, non pas dans un autre; *c)* qui ne se corrigent pas, ne faisant aucun effort sérieux pour repousser les tentations, ou pour prendre les moyens de s'amender. Le récidiviste *matériel* est celui qui retombe souvent, mais : *a)* n'a pas encore été averti sérieusement par le confesseur; *b)* ou ne retombe pas dans le même péché; *c)* ou retombe, mais montre quelque amendement, soit qu'il ait diminué le nombre des péchés, ou qu'il ait résisté pendant un certain temps aux tentations, ou qu'il ait employé quelques-uns des moyens indiqués.

Quant aux récidivistes matériels, point de difficulté spéciale. S'ils n'ont pas été avertis sérieusement, que le confesseur le fasse et les instruise des moyens à prendre. Du moment qu'ils promettent sincèrement de s'en servir, on doit les absoudre.

La difficulté ne concerne que les récidivistes *formels*. Les rigoristes, imbus des principes jansénistes, veulent qu'on ne les absolve que lorsqu'ils ont donné des preuves d'amendement par une longue expérience. Quelques théologiens : Ballerini, Génicot et d'autres, au contraire, pensent qu'on peut les absoudre toutes les fois qu'ils donnent des signes *ordinaires* de disposition. Saint Alphonse suit une voie moyenne, enseignant qu'on ne doit les absoudre *généralement*, que s'ils fournissent des signes *extraordinaires* de contrition.

En pratique, l'on peut choisir l'une ou l'autre de ces deux dernières opinions qui, d'ailleurs, se rapprochent beaucoup, différant surtout par l'expression. Les uns et les autres exigent évidemment que l'on soit bien disposé; mais quels sont les signes nécessaires de cette disposition ?

1° Il semble bien qu'il faille des preuves plus grandes de repentir, puisque les précédentes n'ont rien produit, mais cela en général, car il y a des pénitents tellement

inconstants par nature que, malgré leurs bonnes résolutions, ils retombent à la première épreuve : ceux-ci doivent être absous, s'ils paraissent bien disposés. La question est de savoir quelles sont ces preuves plus grandes, et c'est là que commence le désaccord, du moins apparent. Il est certain que pour leur estimation, il faut laisser beaucoup à la discrétion et à la prudence du confesseur. Celui-ci doit s'assurer que le récidiviste a vraiment la contrition de ses péchés, rien de plus. Peu importent les moyens par lesquels il arrive à cette certitude. Ces moyens sont très relatifs, non seulement au pénitent, mais au confesseur. La rechute, par elle-même, n'est pas une preuve d'indisposition, car elle peut venir de la fragilité, ce qui est le plus fréquent, une malice délibérée étant plutôt exceptionnelle. Les signes d'un vrai repentir sont nombreux : les larmes, une affirmation qui paraît sincère, une confession spontanée, la fuite de l'occasion, la déclaration sérieuse du ferme propos, la détestation du péché aussitôt après la chute, etc. Beaucoup, entre autres saint Alphonse, appellent ces signes extraordinaires; d'autres, ordinaires. Le fait est qu'ils se rencontrent chez la plupart des récidivistes qui se confessent. En conséquence l'octroi de l'absolution doit être régulier, et le refus seulement exceptionnel et plutôt rare. Aujourd'hui, l'on ne se confesse guère si on ne se repent, car on ne fait pas un jeu du confessionnal, du moins les âmes pécheresses.

2° Si le récidiviste ne donne aucun signe sérieux de repentir, il ne faut pas le renvoyer de suite, mais l'exhorter à la contrition, lui rappelant les motifs propres à l'exciter. Ce n'est qu'après cette tentative infructueuse qu'on peut lui refuser l'absolution.

3° Si, après cette exhortation, sa bonne disposition demeure douteuse, on peut l'absoudre sous condition, s'il y a quelque nécessité, sinon on devra régulièrement le renvoyer, jusqu'à ce qu'il soit bien disposé.

4° Dans le cas, assez rare, où il demeure certainement mal disposé, il faut évidemment lui refuser l'absolution, puisqu'elle ne servirait de rien, et de plus serait sacrilège, mais on doit le faire avec une paternelle bonté, pour ne pas éteindre la mèche qui fume encore, inviter le pénitent à revenir bientôt et lui indiquer les moyens de se disposer.

Dans tous ces cas de l'habitudinaire ou du récidiviste, il s'agit de péchés mortels, car la contrition des péchés véniels n'est pas nécessaire pour recevoir l'absolution. Et il ne suffit pas que ces péchés soient mortels matériellement, ils doivent l'être *formellement*, c'est-à-dire subjectivement. C'est là la première chose à considérer. Beaucoup de péchés matériellement mortels ne sont pas formels, ce qui peut fréquemment résoudre la question, sans avoir à appliquer les règles ci-dessus, effrayantes peut-être au premier abord, mais qui s'adoucissent singulièrement en pratique. On doit en particulier se rappeler que les péchés objectivement mortels de fragilité sont assez souvent véniels, et que la récidive s'y excuse plus facilement, n'étant pas une marque d'indisposition : or ce sont les plus nombreux, du moins chez ceux qui se confessent.

François Girerd.

HAECKEL Ernest-Henri, biologiste allemand, né en 1834, mort en 1919. Le célèbre professeur d'Iéna a publié de nombreuses études sur les êtres inférieurs et sur la morphologie et l'embryologie des êtres supérieurs. Beaucoup de ses ouvrages ont été traduits en français (nous donnons les dates de ces traductions) : *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles* (1874), *Le règne des protistes* (1879), *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine* (1877), *Essai de psychologie cellulaire* (1879), *Les preuves du transformisme* (1879), *Énigmes de l'univers* (1898). Ce dernier livre a obtenu un succès considérable de librairie, en Allemagne comme à l'étranger, grâce à la réclame tapageuse qui lui a été faite par la libre-pensée.

« Sa fureur antireligieuse, écrit le P. Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, Paris, 1920, t. II, p. 89, a gâté son beau talent, l'a jeté dans le darwinisme le plus échevelé, l'a conduit à des faux scientifiques perpétrés avec une étrange inconscience. » L'opuscule du P. Wasmann, S. J., traduit en français et publié sous le titre : *La probité scientifique de Haeckel dans la question de la descendance simienne de l'homme, hier et aujourd'hui*, Paris, 1911, met à jour, de la manière la plus claire, les supercheries de ce savant fanatique et les « trucs » photographiques dont il usa et abusa pour faire dire à ses observations ce qu'elles ne contenaient pas et ce qu'il voulait y trouver.

Haeckel a montré dans le monisme un lien entre la religion et la science, ou plutôt une religion nouvelle. Ah! si l'État, dans sa lutte contre le papisme, osait se prononcer hardiment pour les trois « sublimes déesses » de la religion moniste : la Vérité, la Vertu, la Beauté, cette « vraie Trinité du XIXe siècle »! Du moins, de « libres communautés du monisme » se sont formées en Allemagne : les protozoaires, dit-on, y sont à l'honneur et la Raison pure y reçoit des flots d'encens. Pauvres gens! Et ils se croient émancipés et s'imaginent parler au nom de la Science...

J. Bricout.

HAENDEL Georges-Frédéric, né à Halle (Brandebourg), d'une famille d'origine silésienne, le 23 février 1685, se fixa en Angleterre dès l'âge de vingt-cinq ans, et mourut à Londres, le 14 avril 1759. Aussi, malgré sa naissance et son ascendance, est-il considéré comme le plus grand maître de la musique anglaise, dont il s'était approprié les formes et les secrets : il eut d'ailleurs les honneurs de la sépulture et d'un monument à l'abbaye de Westminster, gage de la gloire qu'il avait apportée à son pays d'adoption. Le père de G. Haendel, « barbier-chirurgien » d'Auguste de Saxe, malgré les entraves qu'il avait mises aux dispositions musicales précoces de son jeune fils, s'inclina devant le désir de son maître; il confia l'éducation artistique du futur compositeur, alors âgé seulement de sept ans, à un excellent organiste et compositeur de Halle, F. W. Zachow, dont l'influence demeura toujours profonde dans l'œuvre de Haendel. Celui-ci resta plusieurs années entre les mains de son professeur, tout en poursuivant ses études classiques, et, plus tard, celles de droit. Il fit ses débuts musicaux à dix-sept ans, comme organiste et maître de chapelle de la Domkirche » de sa ville natale. Mais, dès 1703, Haendel commença divers voyages musicaux, entre autres à Hambourg, où il écrivit et où fut représenté son premier opéra; à Lubeck, pour prendre contact avec Buxtehude, peu de temps avant que celui-ci devînt le maître de Bach; à Rome et en Italie, qui virent ses premiers oratorios et quelques motets de concert qu'il composa pour le cardinal Ottoboni. Haendel avait même projeté de venir à Paris, et composa dans ce but quelques œuvres françaises; enfin, en 1710, bien que nommé maître de chapelle de la cour de Hanovre, il préférait le Royaume-Uni, où sa renommée le précédait, et lui valait le titre apprécié de docteur *honoris causa*, à l'Université d'Oxford.

Organiste et claveciniste, chef d'orchestre ou maître de chapelle, improvisateur merveilleux, Haendel, compositeur d'une grande activité et d'un immense génie, sut être en même temps directeur de théâtre et impresario, et réédifier à diverses reprises une fortune souvent contrariée. Jusque vers 1741, ce qui domine, dans son œuvre de compositeur, c'est l'opéra, genre sur lequel nous ne nous étendrons pas ici; mais, depuis 1736 environ, il se consacre surtout à l'oratorio, dont

il développe de magnifiques exemples jusqu'à la fin de sa carrière.

Haendel n'était pas, comme son contemporain Bach, un musicien d'église : les quelques psaumes latins, « anthems » anglaises et *Te Deum* qu'il écrivit le sont dans le style de l'opéra et de la cantate, pour soli, chœurs et orchestre. Ses pièces d'orgue sont, de même, destinées au concert. Cependant ce maître est considéré comme un des plus grands musiciens religieux, ce vocable étant pris dans la plus large acception. Il le doit à ses principaux *oratorios*, — genre que l'on a qualifié d'opéra sans jeu de scène ni décors — (voy. ce mot), dont les plus grands sont effectivement composés sur des sujets de l'histoire biblique, et dans lesquels il a donné toute sa mesure. C'est ainsi que parmi ses trente-deux compositions en ce genre, se placent au premier rang *Samson*, *Judas Macchabée*, *Jephté*, le colossal *Israël en Égypte*, donné avec l'appui des juifs de Londres, etc., le tout couronné par l'admirable *Messie*, son œuvre de prédilection, celle où le maître a vraiment fait parler son cœur, et son âme de chrétien. Donnons-en l'analyse générale.

Le *Messie*, chef-d'œuvre religieux de Haendel, est une vaste composition en trois parties, consacrée à la glorification du Christ. Dans la première, retentissent les accents des prophètes qui l'annoncent, et est représentée sa naissance temporelle avec le programme, si l'on peut dire, de sa vie publique; c'est de cette partie que les principaux morceaux les plus fameux sont l'ouverture célèbre, le chœur *Et la gloire du Dieu d'Israël*, l'air *Il garde ses ouailles*. La seconde partie va de la Passion, avec des récits, airs et chœurs empreints de la plus haute expression, au triomphe du Christ par l'Église; le chœur de l'Ascension, à cinq voix, paraphrase du *Tollite portas*, est à citer, mais toute l'œuvre est dominée par le colossal *Alleluia* si universellement connu, et qui est sans doute la plus splendide et la plus soutenue des inspirations de Haendel. Enfin, la troisième partie chante le Christ à la fois rédempteur et juge; l'air qui l'ouvre, prière de confiance et de foi, page profonde sur le jugement dernier et la résurrection, est l'une des plus émouvantes de tout l'oratorio. Le *Messie*, exécuté pour la première fois à Dublin en 1742, au profit d'œuvres charitables, resta la composition la plus populaire, et celle qui, dès lors, a été répétée le plus grand nombre de fois, du grand maître qui, peu de jours avant sa mort, et privé de la vue depuis quelque temps déjà, exprimait ainsi sa foi et sa piété : « Je voudrais mourir le vendredi saint, dans l'espoir de rejoindre mon bon Dieu, mon doux Seigneur et Sauveur, le jour de sa résurrection. » Ce vœu, on peut le dire, fut accompli : Haendel « s'endormit » au matin du samedi saint, et ses obsèques solennelles furent célébrées le vendredi de Pâques.

Quant à certain *Cantate Domino* et à un *Ave Maria* mis sous le nom de ce Haendel, ce sont de modernes adaptations, l'une, déplorablement faite sur l'un des épisodes de *Judas Macchabée*, l'autre, ridicule, plaquée sur l'admirable « largo » de l'opéra *Xerxès* : « Laissez-moi pleurer. »

On consultera avec le plus grand profit le *Haendel* de Michel Brenet (collection Laurens) et celui de Romain Rolland (collection Alcan).

A. Gastoué.

HAGIOGRAPHIE. — L'hagiographie est cette branche importante de l'histoire de l'Église qui traite de la vie et du culte des saints. Aux yeux de l'hagiographe, les grands hommes du passé se mesurent moins par la série des hauts faits qui ont illustré leur existence que par l'ensemble des vertus dont ils ont donné l'exemple et les nombreux bienfaits dont l'humanité est redevable à leur intercession depuis le moment où ils ont quitté cette terre. Il y a même ceci de remarquable chez les saints, que la gloire terrestre dont leurs noms sont entourés commence surtout au moment de leur mort. Souvent ignorés pendant leur vie, ces noms après la mort sont prononcés avec un religieux respect jusqu'aux extrémités du monde. Dès lors, l'hagiographe se propose un double but : faire revivre dans la mémoire des hommes les traits qui caractérisent la sainteté de chacun des héros du christianisme; décrire le culte dont ces héros sont l'objet.

Les documents hagiographiques se partagent en deux grandes classes d'après le but spécial que leurs auteurs se sont proposé. Des hagiographes, et ils sont légion, ont voulu répondre au sentiment religieux que l'on retrouve chez les hommes de tous les temps : s'inspirant des circonstances ils ont composé des récits de nature à édifier, à provoquer le zèle de l'imitation, à inspirer la confiance vis-à-vis de puissants intercesseurs. Leurs œuvres constituent ce que nous appellerons l'*hagiographie pratique*. — D'autres, en plus petit nombre, ont soumis les récits des premiers à l'examen et au contrôle de la science historique pour en retenir uniquement ce qu'ils ont jugé conforme à la vérité sincèrement présentée : leurs travaux forment l'*hagiographie critique* De l'une et de l'autre, nous donnerons ici une idée d'ensemble.

I. Hagiographie pratique. — L'œuvre est vraiment considérable : il faut suivre les développements qu'elle a reçus dans la suite des temps. En Orient comme en Occident, les documents hagiographiques passent de l'état de nomenclatures, à des récits plus détaillés, lesquels sont résumés de nouveau pour entrer dans des collections.

1. *Nomenclatures*. — Ce sont les calendriers et les martyrologes d'Occident, où les indications concernant les saints sont très sommaires. Les *calendriers* ecclésiastiques, composés sur le modèle des *fastes païens*, sont des listes d'anniversaires donnant les noms des martyrs, des confesseurs, évêques ou ascètes, listes établies suivant l'ordre des jours de l'année comme une invitation à honorer la mémoire de ces saints personnages au jour anniversaire de leur mort (entrée au ciel, en latin *natalis*). Formées en vue de l'usage liturgique, ces listes furent placées en tête des livres de prières, comme cela se pratique encore de nos jours. Au début, chaque église particulière avait son calendrier, où il restait beaucoup de jours vides au cours de l'année : pour entrer en communion de prières, les églises se transmirent de l'une à l'autre les nom de leurs saints, jusqu'au moment où l'Église de Rome prit l'initiative de dresser un calendrier général à l'usage de toute la chrétienté et de limiter le culte aux saints les plus remarquables. A mesure que de nouveaux saints s'ajoutaient aux anciens, on eut recours à des abréviations pour se dispenser de les énumérer tous. Les *martyrologes* sont des recueils analogues aux calendriers : ils n'en différaient pas au début, mais peu à peu, ils s'enrichirent de quelques détails historiques et géographiques, on y introduisit un aperçu sommaire de la vie ou de la passion du saint: ce qui fit donner à ces recueils le nom de martyrologes historiques. Notre martyrologe romain rentre dans cette dernière catégorie, bien qu'on se borne souvent à y donner une notice détaillée au seul saint vénéré à l'office et à la messe du jour. Dom H. Quentin a donné récemment un travail fort apprécié sur ces recueils sous ce titre : *Les Martyrologes historiques du Moyen Age : étude sur la formation du martyrologe romain*, in-8°, Paris, 1908.

Sous des noms différents, les grecs ont aussi leurs calendriers, plus sommaires comme sont les *ménées* et les *ménologes;* développés à l'instar de nos martyrologes sous le nom de *synaxaires*, composés également

en vue de l'usage liturgique; le P. H. Delehaye, bollandiste, a édité pour servir de type, bien que ce ne soit pas le plus ancien du genre, le *synaxaire*, dit de Sirmond ou *de Constantinople*. V. *Acta sanctorum propylæum Novembris.)* — L'hagiographie slavonne est représentée par un recueil du même genre. C'est l'*Annus græco-slavicus* de Martinov. V. *Acta sanctorum, Octob. XI).*

2. *Récits détaillés.* — Il y eut, dès les temps anciens, des monographies de saints : toutes ne méritent pas la même créance. En premier lieu, on doit signaler les biographies, ou récits de martyre composés par des contemporains de l'événement. Bien qu'on ne puisse pas toujours donner le nom de leurs auteurs, ces documents sont d'un prix inestimable. Tels sont, pour le temps même des persécutions, la Lettre de l'église de Smyrne relatant le martyre de saint Polycarpe; celle des églises de Lyon et de Vienne concernant les martyrs de l'an 177 à Lyon; pour l'Afrique, les Actes des martyrs scillitains, la passion des saintes Perpétue et Félicité, la vie de saint Cyprien par Pontius, etc. Pour l'époque où la paix fut donnée à l'Église, la vie de saint Augustin par Possidius, celle de saint Martin de Tours par Sulpice-Sévère, bien qu'on ait relevé dans celle-ci des erreurs chronologiques et des faits supposés. — En second lieu, se présentent des pièces qui sont encore de haute valeur, mais qui ont subi des retouches; quelques-unes ont été écrites après l'événement mais à l'aide de documents contemporains aujourd'hui perdus; telles les passions de quelques martyrs africains, comme Montan et Lucius, Saturnin et Datif, etc. — En troisième lieu, se trouvent des relations composées à une époque fort éloignée des événements et dans lesquelles la légende se mêle plus ou moins au récit véritable. On en possède, soit en prose, comme sont les Actes de sainte Cécile, soit en vers, comme sont les compositions du poète Prudence dans le *Peristephanon*. Souvent ces textes furent arrangés ou composés pour l'usage liturgique, soit à l'aide de documents historiques, soit à l'aide de compositions artificielles. Dans cette catégorie, on peut ranger les récits de souffrances qu'endurèrent les martyrs romains et qui formèrent le fond des *passionnaires latins*, récits tantôt groupés autour d'un personnage principal comme saint Laurent, sainte Cécile, saint Sébastien, tantôt se présentant comme des passions isolées. Il en est dont le caractère légendaire est manifeste, comme les Actes de sainte Martine, de sainte Tatienne, etc.; d'autres sont plutôt des arrangements d'actes historiques, de documents officiels authentiques; tels les Actes des saints Marius, Marthe, etc. A Rome même ces récits inspirèrent une grande défiance dont le décret attribué au pape Gélase se fit l'écho : « C'est par une précaution spéciale, lisons-nous dans ce décret, que l'on s'abstient de lire ces Actes des martyrs dans la sainte Église romaine parce que l'on ignore complètement le nom de ceux qui les ont composés, parce que les infidèles ou les personnes simples les considèrent comme des écrits peu conformes à ce qui est requis en pareille matière. »

On peut dire que cette réserve est également de mise quand il s'agit des biographies de saints composées en Gaule aux Ve et VIe siècles. Les vies composées par des contemporains sont peu nombreuses; les écrivains qui gardent bien souvent l'anonymat, se proposent surtout de raconter les miracles; dans la vie elle-même du saint, ils s'arrêtent aux faits de moindre conséquence, négligent les événements les plus instructifs et les plus mémorables. Saint Grégoire de Tours († 594), l'un d'entre eux, celui que l'on regarde comme le père de l'Histoire franque, a été diversement apprécié : A. Molinier, dans *Sources de l'Histoire de France, introduction générale*, n. 13, p. x, voit en Grégoire de Tours « un témoin sincère qui a toujours cherché à se renseigner, que la passion a parfois égaré, que le manque d'observation a pu tromper. » « Sa vie des Pères du désert, ou vie de vingt évêques ou moines des Gaules, a écrit H. Grisar, *Rome et les papes du Moyen Age*, traduction E. Ledos, t. II, p. 296, offre un récit plein de fraîcheur et de charme... Cependant, en dehors des faits passés à Tours, Grégoire admet des faits non avérés qu'il connaît seulement par ouï-dire, mais il n'invente pas par lui-même. Quant aux choses de Rome, il emploie de bonne foi les fausses légendes des martyrs déjà en circulation. » Venance Fortunat, évêque de Poitiers († vers 602), mérite de trouver place après Grégoire de Tours comme hagiographe au VIe siècle; après eux, beaucoup d'auteurs anonymes composèrent des vies de saints. Au VIIe siècle, les biographes ne se font pas faute d'inventer des détails qu'ils substituent aux souvenirs conservés par la tradition locale; ce siècle et le suivant furent particulièrement féconds en légendes. Nous parlerons de celles-ci dans le numéro suivant.

A partir du IXe siècle, particulièrement en France, l'hagiographie subit une vraie transformation; le récit de la vie des saints se trouva surchargé de discours et de réflexions pieuses, le tout fut mis sur les lèvres des saints eux-mêmes. C'est alors que l'on vit paraître une foule de compositions dénuées de toute valeur, résultat non seulement du goût pour la légende, mais aussi du besoin d'écrire à nouveau, selon toutes les règles du beau langage, les anciennes biographies des VIIe et VIIIe siècles. Paschase Radbert, abbé de Corbie († vers 865), a donné les règles du genre en composant à nouveau la passion des saints Rufin et Valère. Les meilleurs écrivains s'appliquèrent à ce petit travail; il est peu de bienheureux dont on n'ait une biographie ainsi refaite. Cependant, à côté de ces œuvres mal venues qui prendront place dans les légendaires monastiques, on trouve quelques travaux de meilleur aloi, comme la biographie sincère de saint Benoît d'Aniane par Smaragde († 843), ou encore ces récits d'inventions, de translations de reliques, souvent fort curieux et remplis de renseignements utiles sur la topographie de notre pays.

Telle nous apparaît durant trois siècles la littérature hagiographique très féconde : on écrit de nouveau la vie d'une foule de saints des temps anciens; on dote de biographies, plus ou moins exactes, plus ou moins véridiques, beaucoup de bienheureux obscurs dont le souvenir est à demi effacé. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de France*, t. IX, p. 156, donnent cette appréciation d'ensemble sur les hagiographes anonymes du XIIe siècle : « Plusieurs compositions de ce genre sont des monuments originaux sans lesquels on ignorerait des faits fort intéressants, par exemple, la vie de saint Hugues de Cluny, par Raymond de Semur; une quantité d'autres fort mal écrites contiennent, de plus, des incertitudes, des faussetés et des fables. On vit aussi le commencement de l'emploi de la langue vulgaire pour les compositions de ce genre : ainsi la vie de saint Bénezet († 1184) écrite peu d'années après sa mort. »

3. *Collections.* — On n'attendit pas le XIIe siècle pour former des recueils ou collections de vies des saints; le besoin s'en était fait sentir de bonne heure. La plus ancienne collection que l'on connaisse est celle d'Eusèbe de Césarée († vers 340); déjà dans sa *Chronique*, après avoir donné une notice sur saint Ignace d'Antioche, il avait exposé les faits se rattachant aux persécutions, y compris celle de Dioclétien. Rufin a fait une traduction latine de cette chronique et nous en avons une traduction française par E. Grapin dans la collection Hemmer-Lejay. Mais les *Martyrs de Palestine* du même Eusèbe sont une œuvre exclusivement hagiographique, où l'historien fait le récit de

exécutions dont il fut lui-même témoin de 303 à 310. — A son exemple, Théodoret, évêque de Cyr († vers 458), exposa, dans son *Histoire ecclésiastique*, les événements qui ont suivi l'ère des grandes persécutions, les épisodes de la persécution sous Julien l'Apostat. En outre, dans son *Histoire religieuse* ou *Philotheus*, il a réuni un certain nombre de notices retraçant la vie merveilleuse des moines. Au même genre se rattache l'*Histoire Lausiaque*, dans laquelle Palladius († vers 431) donna une série de notices biographiques et d'anecdotes sur les principaux ascètes de son époque, vivant en Égypte, en Palestine en Mésopotamie ou en Syrie : c'est l'un des premiers monuments, l'une des plus belles pages de l'hagiographie et de l'histoire des Pères du désert; elle ne ressemble pas aux vies légendaires que l'on trouve au premier livre des *Vies des Pères* éditées par Rosweyde. Chez les orientaux, quelques écrivains ecclésiastiques de la fin du VIIIe siècle comme Étienne le Mélode, Épiphane, moine de Callistrate, ont écrit des monographies. Méthode de Constantinople († 846) essaya de constituer une collection de vies et panégyriques, soit avec des pièces préexistantes, soit avec des pièces de sa composition.

Quant aux collections d'Occident, elles peuvent se rattacher à deux types.

Le premier est un groupement de pièces dissemblables, sous un même titre et émanant d'un même auteur. Les plus célèbres collections de ce type au Moyen Age sont celles de saint Grégoire de Tours; elles ont pour titres : *De la gloire des martyrs*; *De la gloire des confesseurs*. On cite également les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand († 604), le *Mémorial des saints* d'Euloge de Cordoue († 859).

Les collections du second type ont un caractère plus artificiel, les notices y sont rangées d'après la date du calendrier: ce sont les *passionnaires* (récits de passions des martyrs) ou les *légendiers* (recueils de légendes). D'après le sens ordinaire et primitif du mot, une *légende* de saint est un récit que l'on devait lire, *legenda*, au cours de l'office liturgique, récit de caractère historique destiné à promouvoir le culte d'un saint. Par suite de la transformation qu'on lui a fait subir, la légende est devenue un *récit fictif inventé de toutes pièces* où l'imagination joue le plus grand rôle pour louer le personnage. Ce furent surtout les hagiographes anonymes des IXe-XIIe siècles qui transformèrent la légende primitive : peu soucieux de se maintenir dans les limites de l'exactitude historique, ils présentèrent la vie du saint, comme une œuvre de pure imagination, en vue de donner une grave leçon au peuple; ils puisèrent dans la vie des Pères du désert des traits qu'ils adaptèrent à leurs héros. Voir H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905. Ainsi naquirent les *légendiers* ou recueils de légendes. Avec le temps, chaque région eut sa collection. Le *légendier romain* en constitua le fond commun et il paraît bien qu'il exista de bonne heure à Rome; les prohibitions formulées dans le décret appelé gélasien, et qui est du VIe siècle, indiquent qu'avant cette date, il y avait déjà des légendes. Il y eut cependant des degrés dans le libre essor donné à l'imagination et dans les atteintes portées à la vérité historique. Avec le XIIIe siècle, le genre parvint à son apogée, les siècles suivants amenèrent une réaction qui fit tomber dans un excès opposé, le dédain outré de ce qui est légende. A l'aide d'un sage discernement, on peut tirer profit des légendiers.

Les *légendiers*, au point de vue de leur destination, se divisent en deux classes. 1° Ceux rédigés *en vue de la récitation de l'office*. Il y eut des *légendiers locaux* groupant les saints de tel pays ou de telle province, et des *légendiers universels* s'attachant aux saints de toute région et les rangeant par catégories, apôtres, martyrs, confesseurs, etc. Les uns et les autres ont été utilisés par les Bollandistes. 2° Ceux formés *en vue de la dévotion privée et de la prédication*. Ils apparaissent vers le milieu du XIIIe siècle et sont extrêmement variés; les rédacteurs sont pour la plupart des religieux dominicains; nous nommerons ici seulement les principaux. — Vincent de Beauvais, né vers la fin du XIIe siècle, mort vers 1264, a laissé dans son *Speculum* (miroir) une sorte d'encyclopédie en quatre parties. La troisième contient près de neuf cents chapitres, où sont relatés la vie et les miracles des saints, récits empruntés à des ouvrages hagiographiques antérieurs. — Jacques de Voragine, né vers 1230, mort archevêque de Gênes en 1298, a utilisé le *Speculum historiale* de son devancier pour sa *Legenda sanctorum* ou *Légende dorée*, livre de lectures édifiantes à l'usage des fidèles : c'est le testament le plus authentique légué par treize siècles de christianisme; en 185 chapitres, l'histoire des saints y est présentée d'une façon intéressante et édifiante. Cette œuvre eut un succès prodigieux, on compte par centaines les manuscrits copiés sur l'original; après l'invention de l'imprimerie, on en eut plus de quatre-vingt-dix éditions avant la fin du XVe siècle. Plus de trente traductions en ont été faites en diverses langues, car elle avait été composée en latin. Amèrement décriée au XVIe et au XVIIe siècle, elle trouvait pourtant en Bollandus un défenseur. De nos jours, on la juge avec plus de modération et même avec une certaine sympathie. Th. de Wyzewa en a donné une traduction française récemment, Paris, 1913. — Le dominicain Bernard Guy, mort évêque de Lodève en 1331, donna vers 1318 un *Miroir des saints* ou *Sanctoral* en quatre parties, pour compléter et amplifier les collections parues avant lui; l'œuvre est encore inédite. — Pierre Calo, autre dominicain, mort probablement en 1348, ayant remarqué des lacunes dans les œuvres antérieures, voulut entreprendre larédaction d'un *légendier complet*, également inédit. — Pierre des Noels *(Petrus de Natalibus)*, évêque de Jésola, mort vers 1400, utilisa l'œuvre de Pierre Calo pour son *Catalogue des saints*, vrai légendier suivant le cours de l'année liturgique; ce dernier ouvrage eut un certain succès; on en fit au XVIe siècle une traduction française. — Le *Sanctuarium* de B. Mombritius, édité à Milan vers 1480, est moins un légendier qu'une collection de vies et de *passions originales*, reproduites dans leur teneur primitive, et, à ce titre, il est particulièrement précieux; les saints y sont rangés par ordre alphabétique : il a été réédité par les bénédictins de Solesmes, 2 vol. in-4°, Paris, 1910. — Le *Sanctilogium* de Jean Gielemans, chanoine régulier près Bruxelles († 1487), est une vaste collection plus intéressante au point de vue des légendes populaires qu'au point de vue de l'histoire authentique; les notices résumées y sont placées sans ordre, au fur et à mesure de leur composition. — Ces divers recueils écrits en latin ont un caractère universel, c'est-à-dire qu'ils fournissent des notices sur les saints de toutes les régions. Mais il y eut aussi des *légendiers locaux*, nous n'en fournirons qu'un exemple ou deux. Ainsi Jean Gielemans, que nous venons de citer, donna un double recueil sur les *Saints du Brabant*; Jean de Tynemouth, anglais († 1366), composa pour son pays un *Sanctilogium*, lequel, transformé par le religieux augustin Jean Capgrave († 1464), est devenu la *Nova legenda Angliæ*.

Nous ne pouvons pas nous étendre non plus sur les légendes en prose française; nous nous contentons de renvoyer le lecteur aux travaux de M. Paul Meyer, qui a étudié ces recueils, et notamment *trois légendiers* attribués à Jean Belet, personnage à peu près inconnu du XIVe siècle.

Il nous faut passer maintenant aux vies des saints

du XVIe siècle, utilisées par les hagiographes de nos jours. Donnons-leur une rapide mention en suivant l'ordre chronologique. A. Lipomanus, originaire de Venise, mort évêque de Bergame en 1559, publia les *Sanctorum Patrum vitæ*; Venise, 1551-1560; le chartreux Laurent Surius († 1578), dont l'œuvre fut achevée par Mosander, donna le *De probatis sanctorum historiis*, Cologne, 1570-1575. Ces deux œuvres furent présentées à la fois comme des lectures édifiantes et comme un arsenal contre les protestants; elles eurent une grande diffusion et furent plusieurs fois rééditées. Toutefois un succès populaire beaucoup plus considérable était réservé à la *Fleur des saints* du jésuite Ribadeneira († 1611). L'ouvrage publié en espagnol, à Madrid, en 1599, eut de nombreuses éditions et fut traduit en diverses langues. A la suite, on vit paraître, spécialement en France, un grand nombre de vies de saints pour tous les jours de l'année. Nous ne mentionnerons que les principales. Ce furent, au XVIIe siècle Arnaud d'Andilly de Port-Royal († 1674), *Vies de plusieurs saints illustres, choisies et traduites des écrivains originaux*, Paris, 1664; — l'œuvre trop peu connue d'un chanoine de Paris, maître Pierre Mariau, lequel recueillit les vies et histoires des saints canonisés et proposés comme exemples aux fidèles, les fit traduire en français par MM. Viel et Tigeon, etc., sous ce titre : *Histoire de la vie, mort, passion et miracles des saints, desquels principalement l'Église fait fête et mémoire par toute la chrétienté, extraite des écrits grecs de Syméon Métaphraste et de Lipomanus, lesquelles vies et légendes ont été faites françaises*, Paris, 1603. Le XVIIIe siècle a écarté cette œuvre sous prétexte qu'on a mieux fait plus tard : c'était méconnaître son mérite d'avoir ouvert les voies et rendu possibles les perfectionnements ultérieurs. Voir ce qu'en dit A. Tougard, *Une tentative de critique hagiographique au XVIe siècle*, dans *Bulletin critique*, 1905, 2e série, t. XII, p. 650. Le Syméon Métaphraste que le chanoine Mariau indique, comme l'une de ses sources, vécut dans la seconde moitié du Xe siècle et fut en faveur auprès des empereurs de Constantinople. Son œuvre ou *Collection de légendes*, qui l'a rendu célèbre et a pénétré jusque dans les milieux occidentaux, n'est guère mieux connue que sa personne; on y trouve des pièces originales qui y ont été incorporées dans leur intégrité, d'autres sont des remaniements; un certain nombre de ces pièces ne nous sont connues que par des traductions latines. H. Delehaye, *Les ménologes grecs*, dans *Analecta Bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 129.

Au XVIIe et au XVIIIe siècles, les recueils plus volontiers reproduits par nos contemporains sont ceux de F Giry, religieux minime († 1688), qui publia les *Vies des saints dont on fait l'office dans le cours de l'année et de plusieurs autres saints*, composées par le P. Simon Martin puis corrigées et commentées, 2 in-fol., Paris, 1682. L'ouvrage a été réédité, notamment au XIXe siècle par l'abbé Guillaume, 4 vol. in-4, Bar-le-Duc, 1858 ; nouv. édit., Paris, 1895; — de Adrien Baillet, dont nous parlerons plus loin; — de A. Butler, prêtre anglais († 1773), qui publia dans sa langue : *The lives of the fathers, martyrs and other principal saints*, London, 1745; œuvre souvent rééditée et à laquelle Ch. Butler, neveu du précédent, a joint un supplément. Cette œuvre est passée dans notre langue par les soins de Godescard, chanoine de Paris († 1800), et Marie qui y firent des additions et lui donnèrent pour titre : *Vies des Pères, des martyrs et des autres principaux saints traduites de l'anglais d'A. Butler*, Paris, 1784. Cette œuvre a eu aussi de nombreuses éditions.

Au XIXe siècle, ont donné une collection générale de vies de saints, H. de Riancey, F. Rohrbacher, J. Collin de Plancy, avec le concours de l'abbé Darras, et enfin Mgr P. Guérin. L'œuvre de ce dernier a pour titre : *Les Petits Bollandistes* ou *Vies des saints d'après les Bollandistes, le P. Giry, Surius, Ribadeneira, Godescard, les propres des diocèses et tous les travaux hagiographiques édités jusqu'à nos jours*, Paris, 1872, 17 vol. in-8°. On y a annexé trois volumes de *suppléments* par dom P. Piolin, Paris, s. d. A mentionner aussi dom J. Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie*, Paris, 1925.

II. HAGIOGRAPHIE CRITIQUE. — C'est ici la partie scientifique qui a pour objet le discernement à faire dans les catégories énumérées ci-dessus : il s'agit d'étudier la tradition écrite qui aidera à établir un meilleur texte de la vie des saints, à retrouver les meilleures sources, à déterminer la valeur historique du texte lui-même. C'est au début du XVIIe siècle que remontent les premières tentatives de ce genre.

H. Rosweyde, S. J. († 1629), conçut le projet de former une *collection des Actes des saints* suivant l'ordre du calendrier, en collationnant, sur les manuscrits, les textes imprimés dans Lipomanus et Surius. De ce travail, qui, suivant le bienheureux Bellarmin, devait demander un temps infini, Rosweyde fut distrait par le souci d'autres publications, notamment par celle des *Vitæ Patrum* dont les dix livres ne forment que la base de l'entreprise. Celle-ci fut mise à exécution par le P. Jean Bollandus et ses collaborateurs : commencée réellement en 1643, elle n'est pas achevée. Nous n'avons pas à faire longuement ici l'éloge des *Acta sanctorum* des *Ballandistes*. Dès les premiers volumes l'esprit critique y apparaît. Si cette critique a paru faiblir dans certains volumes publiés au XVIIIe siècle et au début du XIXe, aujourd'hui le caractère purement scientifique de l'entreprise s'affirme de plus en plus, soit dans les derniers volumes de la collection, soit dans une publication annexe, les *Analecta Bollandiana*, revue hagiographique de premier ordre. On trouvera l'exposé complet de l'œuvre bollandienne dans H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes* (1615-1915), in-12, Bruxelles, 1921.

Parallèlement aux débuts de cette œuvre, on s'occupait chez les bénédictins à faire connaître les gloires passées de l'ordre, et dom J. Mabillon donnait les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* (1668-1701), vaste collection qui s'arrête au début du XIIe siècle, mais dans laquelle, comme l'a écrit A. Molinier, *Sources de l'histoire de France. Introduction générale*, n. 234, tout est à louer, correction des textes, excellence des notes, ampleur et science des dissertations. De son côté, Th. Ruinart publiait en 1689 les *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, où nous avons le meilleur recueil des textes hagiographiques de la primitive église (A. Molinier, *ibid.*).

Quelques prêtres séculiers se sont occupés de ces mêmes études : un Jean Launoy, docteur de Navarre, qualifié de *dénicheur de saints*, parce que, sous une forme un peu déplaisante, il a donné des dissertations sur les premiers apôtres des Gaules. Un Adrien Baillet († 1706), qui eut le tort d'être janséniste et traita avec sévérité les légendes qui choquaient sa rude piété; on ne lui pardonna pas en particulier d'avoir sapé par la base la tradition des *saints de Provence*; il fallut pourtant convenir que sa science et sa critique n'étaient pas sans valeur. L'ouvrage de Baillet avait pour titre : *Les vies des saints composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire*, 4 vol. in-fol., Paris, 1704. Les deux premiers volumes, qui vont jusqu'au mois d'août, ont été mis à l'Index en 1709 et 1714. Un Lenain de Tillemont, qui n'a ni l'âcreté de Launoy ni la sévérité excessive de Baillet, a publié les *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712; ouvrage essentiel pour connaître les temps qui suivent l'ère des apôtres (A. Molinier, *ibid.*, n. 237).

De nos jours, l'hagiographie critique doit tenir compte des recherches de Lipsius, sur les *Actes apocryphes des apôtres*; de l'*Histoire des persécutons* de P. Allard, où l'on trouve une information complète, une critique juste, une exposition claire sur els martyrs des trois premiers siècles (Duchesne, *Bulletin critique*, 1886, t. VII, p. 325); des nombreux *fascicules sur les martyrs des premiers siècles* édités en Italie par P. Franchi de Cavalieri; des publications sur les saints des temps mérovingiens dans les *Monumenta Germaniæ historica*; des *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol. in-8°, Paris, 1907, où Mgr Duchesne a tiré parti des *Anciens catalogues des évêques de France*, publiés par L. Delisle et qu'il a étudiés avec beaucoup de soin. Signalons, en terminant, plus d'une tentative de concilier l'hagiographie pratique avec la scientifique, la piété avec la science, dont la collection *Les Saints*, publiée sous la direction de H. Joly, nous offre un excellent spécimen. — Tels sont, entre beaucoup d'autres, les ouvrages dont l'hagiographe ne peut se dispenser de tenir compte quand il s'agit de mieux faire connaître les saints.

J. Baudot.

HALLEY (Légende de la comète de). — Arago écrivait dans l'*Annuaire du Bureau des longitudes pour l'an 1832*, p. 244 : « Lorsque, en 1456, on vit paraître l'éclatante comète..., le pape Calixte en fut si effrayé qu'il ordonna pour un certain temps des prières publiques, dans lesquelles, au milieu de chaque jour, on excommuniait à la fois la comète et les Turcs; et afin que personne ne manquât à ce devoir, il établit l'usage, qui depuis s'est conservé, de sonner à midi les cloches de l'église. » C'est le traité d'Arago sur les comètes qui répandit partout la fameuse légende. Mais elle se trouvait déjà dans l'*Exposition du système du monde* par Laplace, et ces deux savants l'avaient probablement puisée dans l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, laquelle en était sans doute redevable à l'*Histoire des papes* de l'humaniste Platina († 1481), contemporain de Calixte III, historiographe et bibliothécaire du Vatican.

Or Platina est « le seul écrivain du temps de Calixte III qui, dans l'histoire de la comète, introduit le pape. » Bien plus, dans la bulle de Calixte III, en date du 29 juin 1456, où sont ordonnés des prières publiques et exercices de dévotion (prière *contra paganos*, sonnerie des cloches entre none et vêpres accompagnée de prières, processions solennelles, sermons), il ne se trouve pas un mot sur la comète. D'où il paraît certain que « Platina a considéré à tort la bulle comme publiée sous l'influence de la peur causée par la comète. Une telle méprise, ajoute le P. Stein, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 442, n'aurait rien d'inexplicable. L'apparition de la comète coïncidant avec la publication de la bulle, on peut penser que plusieurs personnes peu attentives aient cru à une certaine connexion entre l'une et l'autre, et la supposition que plusieurs de ceux qui prirent part aux processions, sous l'impression de la peur, aient conjuré le Tout-Puissant de les préserver de la peste, de la famine ou d'autres calamités, n'a rien d'invraisemblable. Le souvenir de ces circonstances se sera présenté à l'esprit de Platina lorsqu'il écrivit son récit. Une telle hypothèse ne saurait être taxée de calomnie à l'égard d'un écrivain qui est loin de peser scrupuleusement chaque parole sur la balance de la critique, parce qu'il ne veut pas, comme le dit Gregorovius, diminuer l'intérêt de sa narration. » M. Pastor aussi « relève que Platina n'est pas toujours au-dessus de tout soupçon. On sait que la vie de Paul II est une véritable caricature biographique et ce n'est pas la seule fois que Platina prend à la légère la vérité historique. »

J. Bricout.

HAMMOURABI. — Le nom de Hammourabi, qui est le plus illustre des rois de la première dynastie de Babylone, a une importance toute particulière pour la Bible à cause de ses relations avec Abraham et à cause de son code, dont on a rapproché la législation mosaïque.

Au moment où Hammourabi monte sur le trône de Babylone, la prééminence en Chaldée appartient au roi de Larsa, Rîm-Sin, qui la conserve durant quelques dizaines d'années. Mais Hammourabi bat, à son tour, Rîm-Sin et met fin à la dynastie de Larsa; cette victoire d'Hammourabi se place en la trente et unième année de son règne. Or on a conjecturé que ce Rîm-Sin, roi de Larsa, était l'Ariok, roi d'Ellasar, mentionné au chap. XIV de la Genèse avec Amraphel, roi de Sennaar, que l'on identifie avec Hammourabi, roi de Babylone. La campagne des deux rois, à laquelle se trouve mêlé Abraham, aurait donc eu lieu avant la trente et unième année du règne de Hammourabi. Le P. Dhorme, *Revue biblique*, 1908, p. 225, avait donné comme dates du règne de Hammourabi 2041 à 1998; l'épisode rapporté dans la Bible se placerait donc avant 2010. Pour le P. Condamin, *Babylone et la Bible* dans *Dict. apol.*, t. I, col. 352, « diverses données conduisent à la date approximative 2050 avant J.-C. pour Hammourabi = Amraphel et Abraham. » Si l'on prend comme point de départ la récente chronologie du P. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Munster, 1922, p. 497, pour le règne de Hammourabi, soit 1947 à 1905, la campagne des rois en Canaan serait antérieure à 1916 av. J.-C. Cependant la majorité des assyriologues font régner Hammourabi de 2123 à 2080; en ce cas, l'événement raconté au chap. XIV de la Genèse aurait eu lieu avant 2092. Cette dernière date commande celle de l'établissement des Israélites en Égypte, qui est postérieure de deux siècles environ à la lutte d'Abraham contre Amraphel et qu'il faudrait fixer, dès lors, au début du XIX^e siècle (après 1890), tandis que la chronologie actuelle du P. Kugler la recule jusque vers la fin du XVIII^e siècle (après 1716). (Compléter et corriger les dates proposées dans l'article Chronologie biblique, t. II, col. 155, où il faut lire ligne 53 : 2090 au lieu de 2050, et ligne 69 : 1890 au lieu de 1850.)

Pendant les quarante-trois ans de son règne, Hammourabi déploie une activité considérable. Non seulement ses armées soumettent à son pouvoir la Babylonie et l'Élam, mais ses ministres et ses fonctionnaires organisent le pays héréditaire et les contrées conquises : les lettres très nombreuses de Hammourabi aux administrateurs de Larsa, Sin-idinnam et Shamash-hâtsir, *Revue biblique*, 1925, p. 462-463, prouvent le sens avisé que le monarque babylonien apportait dans son gouvernement. Du reste, nous possédons la législation que Hammourabi a imposée à ses États, après en avoir organisé les éléments traditionnels tels que nous les révèlent les trouvailles de ces dernières années : cette législation est contenue dans le code qui a été découvert dans les fouilles de Suse en décembre 1901, par J. de Morgan, et qui se trouve présentement au musée du Louvre. « Le bloc de diorite qui porte le code, écrit J. de Morgan, *Histoire et travaux de la délégation en Perse*, Paris, 1905, p. 142-143, mesure 2 m. 25 de hauteur et 1 m. 90 de pourtour à la base. Gravé par ordre de Khammourabi, roi de Babylone, pour le temple de Sippar en Chaldée (actuellement Tell Abou Habba, près de Bagdad), ce chef-d'œuvre de la pensée humaine fut enlevé comme trophée vers 1120 av. J.-C. par le roi élamite Choutrouk-Nakhkhounté et transporté dans sa capitale [Suse]... Un document de cette importance réclamait une publication rapide et complète. Dès son arrivée à Paris en avril 1902, il fut livré à l'assyriologue de la Délégation [le P. Scheil], et le 15 septembre de la même année apparaissait l'œuvre

magistrale de mon collaborateur, œuvre sans précédent par la rapidité et par l'excellence de son exécution, œuvre qui suffirait à elle seule pour rendre à jamais illustre le nom de l'interprète de Khammourabi vis-à-vis du monde moderne. »

Les « décrets d'équité, que Hammourabi, le roi puissant, a statués », comprennent 282 articles, que le monarque est censé recevoir du dieu Soleil, roi de Sippar. Le P. Scheil en a donné une édition de vulgarisation, en 1904. Le code traite successivement des malédictions proférées injustement (art. 1-2), des jugements (3-5), des différentes sortes de vol (6-25), des ministres du roi (26-41), de la culture des champs et des vergers (42-65), puis, après une lacune d'une quarantaine d'articles qui ont été radiés et que d'autres découvertes ont permis de reconstituer en partie, du commerce (100-107), des débits de boisson (108-111), du contrat de transport (112), des dettes (113-119), du dépôt (120-126), du mariage et de la famille (127-184), de l'adoption (185-193), des dommages personnels (194-214), des médecins (215-227), des architectes, des constructeurs et des capitaines de navires (228-240), du louage d'animaux (241-249), du dommage causé par les animaux (250-252), de la location (253-277), de l'acquisition des esclaves (278-282).

Il ne saurait être question d'entrer dans le détail de ces lois. Mais ce qu'il importe de souligner, c'est le rapprochement frappant que l'on peut établir entre plusieurs de ces lois et la législation mosaïque du Deutéronome et du Lévitique, notamment en ce qui concerne la justice, la peine du talion, le mariage, l'adultère, la répudiation, les devoirs envers les parents, l'esclavage. La ressemblance, sur quelques points, est telle qu'il y a identité de pensée entre les deux législations. Que l'on compare, par exemple, les articles 3 et 4 sur la peine du talion avec Deut., XIX, 18-19, ou encore les articles 196, 197 et 200 sur le même sujet avec Ex., XXI, 23-25, et l'on sera surpris du rapprochement qui s'impose entre le code de Hammourabi et les prescriptions de l'Ancien Testament. Cette comparaison a été faite d'une manière détaillée : par le P. Lagrange *(Le code de Hammourabi)* dans *Revue biblique*, 1903, p. 27-51; cf. Ed. Cuq, *Le mariage à Babylone d'après les lois de Hammourabi*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 350-371), par le P. Louis *(La Bible et les documents assyro-babyloniens, II. La législation*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 août 1906, p. 433-448), par le P. Condamin *(Babylone et la Bible*, dans *Dict. apol.*, t. I, col. 360-367).

Le P. Lagrange *(loc. cit.*, p. 50-51) a relevé à bon droit la supériorité de la législation mosaïque sur la législation hammourabienne, qui se dégage de leur comparaison et de leurs rapprochements. « En dépit de ses protestations dévotes, Hammourabi ne laisse percer nulle part dans son texte des lois ce désir de plaire à Dieu, de pratiquer envers le prochain non seulement la justice, mais la charité qui déborde dans le Deutéronome... Il nous est donné de constater que les monuments les plus parfaits de l'esprit humain sont inférieurs (à la loi mosaïque) pour la pureté du sens moral et la délicatesse du sentiment religieux. »

Non seulement l'inspiration des deux législations, hammourabienne et mosaïque, est différente, mais certaines édictions de Hammourabi sont très divergentes des lois portées par Moïse. Or, justement sur ces points de divergence, le droit mosaïque ne fait que codifier des usages en vigueur du temps des patriarches. « De ces ressemblances et de ces différences dans la forme, nous pouvons légitimement conclure, écrivait le P. Louis, *loc. cit.*, p. 438-439, que, pour apparentées que soient les deux législations, elles sont dans leur rédaction indépendantes l'une de l'autre. La loi de Hammourabi a été rédigée la première, mais la loi israélite a gardé dans sa rédaction quelque chose de plus ancien, elle n'a fait au code de Hammourabi aucun emprunt textuel; ce n'est pas par ce canal que l'ancienne coutume sémitique, dont elle semble un écho plus fidèle, lui est parvenue... Les deux législations sont venues, par deux chemins différents, d'une source commune. »

P. SYNAVE.

HAMON André Jean-Marie, né au Pas, non loin de Mayenne, le 18 mai 1795, mort à Paris le 16 décembre 1874. Il est admis en 1819 dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Après avoir passé une trentaine d'années comme professeur ou supérieur aux grands séminaires de Paris, de Bordeaux ou de Clermont, il est nommé, en 1851, à la cure parisienne de Saint-Sulpice, qu'il occupe, jusqu'à sa mort, pendant vingt-trois ans. Il avait déjà refusé l'évêché de Montauban, il refusera ensuite l'évêché du Mans. « Avec M. Hamon, écrit Charles Hamel, *Histoire de l'église Saint-Sulpice*, 2e édit., Paris, 1909, p. 398, 399, réapparaissent ces grandes figures sacerdotales que les premiers curés de Saint-Sulpice, disciples de M. Olier, offraient à l'admiration des fidèles, entourées de l'auréole de la sainteté de leur vie et rayonnantes de l'éclat de leur doctrine, de leur parole et de leur talent d'écrivains. M. Hamon a réuni en lui tous ces rares mérites. » Parmi ses ouvrages il faut citer : la *Vie du cardinal de Cheverus*, 1837; la *Vie de Mme Marie Rivier, fondatrice et première supérieure de la congrégation des sœurs de la Présentation de Marie*, 1842; le *Traité de la Prédication*, 1844, toujours bon à consulter; la célèbre *Vie de saint François de Sales*, 2 vol., 1851, 1854, (édition abrégée, 1 vol.); surtout les *Méditations pour tous les jours de l'année*, 1872. Ce dernier ouvrage, dont une édition revue et augmentée a paru dans la suite, 3 vol. in-12 ou 4 vol. in-18, et qui ne cesse pas d'être très demandé, peut également servir au clergé et aux fidèles. On lirait encore avec profit, de M. Hamon, *Retraites pastorales et discours divers*, publiés par un prêtre de la Compagnie de Saint-Sulpice, 2 vol.

L. Branchereau, *Vie de M. Hamon*, Paris, 1877.

J. BRICOUT.

HANOTAUX Gabriel est né à Beaurevoir (Aisne) en 1853. Après de sérieuses études il devint archiviste paléographe. Mais la politique l'attirait, il y entra sous les auspices de Gambetta et de Jules Ferry. Il fut élu député de l'Aisne en 1886, mais ne fut pas réélu. Il passa alors aux Affaires étrangères avec le titre de ministre plénipotentiaire. De 1894 à 1895 et de 1896 à 1898, il fut ministre des Affaires étrangères. Ce fut sous son ministère que se noua et que fut conclue l'alliance russe. Les soucis de la politique ne l'empêchèrent pas de continuer ses travaux historiques. Il avait publié, en 1884, les *Origines de l'institution des intendants des provinces*, et, en 1886, des *Études historiques sur le XVIe et le XVIIe siècle en France;* il couronna ces travaux préliminaires par une magistrale *Histoire du cardinal de Richelieu* qui lui valut un siège à l'Académie française (1897). Depuis il a publié une dizaine d'ouvrages historiques dont la plupart se rapportent au XVIe, XVIIe et début du XVIIIe siècle, qui est la période de l'histoire de France qu'il semble avoir étudiée avec le plus de prédilection. Il a pris à tâche également de retracer les événements contemporains et nous lui devons de fortes études sur l'*Histoire de la France contemporaine* (4 vol., 1903-1908), sur *La politique de l'équilibre* (1907-1911), sur *La Paix des Balkans et l'Europe* (1912-1913).

En 1911, il fit paraître *Jeanne d'Arc*. C'était la réponse d'un homme de cœur, d'un patriote intelligent et d'un historien averti au roman ignoble et renanien

d'Anatole France; ce n'était malheureusement pas la réponse d'un croyant. M. G. Hanotaux raconte d'abord la *Simple histoire de Jeanne d'Arc* en se servant de documents d'une authenticité indiscutable et indiscutée. Puis il suit la renommée de la sainte à travers les siècles. Et, enfin, il aborde ce qu'il appelle *Les quatre mystères de la vie de Jeanne d'Arc :* « le mystère de la formation ou des origines, le mystère de la mission, le mystère de l'abandon et le mystère de la condamnation. » Dans cette étude, M. G. Hanotaux prend grand soin de n'employer que des termes dont userait le plus scrupuleux des catholiques. Il parle de surnaturel, de mystère, de vision, de révélation, de prophétie, de miracle, de sainteté, absolument comme le fait, par exemple, le cardinal Touchet dans sa belle *Sainte de la Patrie*. Il s'élève avec indignation contre les historiens fantaisistes qui expliquent la mission et les voix de Jeanne par de la névrose, de l'hystérie ou de la suggestion. Mais il n'en conclut pas pour autant à l'existence de réalités surnaturelles. Miracle, prophétie, voix, etc., relèvent à son avis « de lois sous-jacentes aux lois apparentes de l'Univers, » et de forces naturelles inconnues jusqu'ici. En somme, il applique à l'explication de Jeanne d'Arc les procédés et les théories modernistes que d'autres appliquèrent à Jésus. Par là ce livre, d'ailleurs sérieux et honnêtement écrit, est indigne de Jeanne d'Arc, qu'il ravale du rang de sainte où l'a placée l'Église au rang des génies, « d'un Alexandre le Grand, d'un Mahomet, d'un Napoléon, d'un Pasteur » (p. 129).

Depuis 1919, M. G. Hanotaux fait paraître une *Histoire illustrée de la Guerre* en 9 volumes, et a entrepris la publication d'une *Histoire de la nation française* en 15 volumes in-4° pour laquelle il a recruté des collaborateurs parmi les historiens les mieux qualifiés. Le plan de cette dernière histoire a fait l'objet de fortes critiques; il faut attendre qu'il soit réalisé complètement pour formuler un jugement équitable.

Léon Jules.

HANTISE. — I. Le fait. II. Les explications. — I. Le fait. — Qui n'a lu dans un journal l'histoire d'une maison hantée? Ce sont des coups qui retentissent dans les murs, au plafond, dans les meubles, sans qu'il soit possible de savoir qui les a produits. Ce sont des bruits plus étranges encore de vaisselle qui s'entre-choque à la cuisine, de bouteilles qui mènent la danse à la cave ou à l'office, de caisses ou de malles qui s'agitent au grenier, de sonnettes qui résonnent, de chaînes que l'on traîne avec fracas par les appartements ou les escaliers. Bien plus, on raconte que les meubles se déplacent, que les portes s'ouvrent d'elles-mêmes, que la vaisselle dégringole des rayons, tantôt se brisant tantôt restant intacte, que les bouteilles éclatent en morceaux. Souvent, ce sont des pluies de pierres qui viennent bombarder la façade, ou qui tombent au beau milieu de l'appartement, fenêtres et portes closes. Et impossible de découvrir la main malicieuse ou malfaisante qui cause tout ce trouble.

Il n'est personne non plus qui n'ait entendu raconter, d'un ton de mystère, quelque histoire de revenant ou de fantôme qui semble attaché à tel lieu. C'est la dame blanche qui apparaît muette, au fond du couloir obscur, glissant sur le parquet plutôt que marchant, ou descendant d'un mouvement automatique les marches de l'escalier. C'est la jeune fille jadis victime, selon une tradition lointaine, d'un mystérieux assassinat, qui revient, ombre pâle et mélancolique, toute une série de nuits, à la même heure, dans la chambre fatale, comme pour demander des prières. C'est un débiteur qui n'a pas payé ses dettes, et qui se montre enveloppé de flammes ou d'une lueur rougeoyante, tant qu'on n'a pas acquitté ses engagements ou fait célébrer des messes à son intention.

Ces apparitions sont dites des phénomènes de hantise quand elles paraissent attachées à une maison, ou encore à un lieu, comme ce qui est raconté de l'arbre des fées dans l'histoire de Jeanne d'Arc. Elles sont, d'ordinaire, de courte durée. — Les autres manifestations sont désignées dans les traités spéciaux du nom de phénomènes de *Poltergeist* (mot allemand qui signifie *esprit tapageur*). Elles peuvent se prolonger plus longtemps, ou reprendre obstinément après de courtes interruptions. Chez les auteurs italiens, le mot *infestation* s'applique à l'un et à l'autre genre de phénomènes.

On trouve déjà des récits de hantise dans les auteurs anciens. Pline le Jeune *(Lettres*, VII, 27) rapporte l'histoire de la maison sinistre d'Athènes où, la nuit, se faisaient entendre des bruits de chaînes. Puis apparaissait un vieillard maigre et hideux, à la barbe longue, aux cheveux hérissés; ses pieds et ses mains étaient chargés de chaînes qu'il secouait. Arrivé à Athènes, Athénadore, philosophe stoïcien, informé de ce qui se passe, loue la maison. Vers le soir, il se fait dresser un lit dans la salle d'entrée, demande ses tablettes, son poinçon, de la lumière, renvoie ses gens, et se met à écrire pour empêcher son imagination de lui créer de vains fantômes. Bientôt un froissement de fer, un cliquetis de chaînes. Il s'absorbe dans son travail. Le bruit se rapproche. Le philosophe se retourne et voit le spectre qui semble l'appeler du doigt. Athénadore lui fait signe d'attendre un instant et se remet à écrire. Le bruit continue. Athénadore se lève, prend le flambeau et suit le fantôme. Celui-ci le devance d'un pas lent. Parvenu dans la cour de la maison, il disparaît. Le lendemain, on fouille à l'endroit et l'on trouve des ossements encore enlacés de chaînes. On les ensevelit selon le rite. Dès lors, la maison ne fut plus visitée par le mort.

Dans Lucien *(Philopseudes*, LII, 31), le pythagoricien Arignotus raconte une histoire toute semblable dont il aurait été le héros à Corinthe.

Suétone parle de la maison qu'Auguste avait habitée, dans un faubourg de Vélitres. La chambre où il avait été élevé passait pour être hantée. « Le nouveau possesseur de la villa, soit inadvertance, soit bravade, étant allé s'y coucher, il arriva qu'après les premières heures de la nuit, il en fut rejeté par une puissance subite et inconnue : on le trouva presque sans vie. Il avait été lancé devant la porte avec son lit ». (*Vie d'Auguste*, *VI*.)

Des récits de hantises se trouvent dans toutes les littératures, et dans les récits des explorateurs. De nombreux cas ont été rassemblés par la *Society for Psychical Research* de Londres. Ernest Bozzano a consacré à leur étude tout un volume : *Les Phénomènes de Hantise* (traduit de l'italien, Paris, 1920).

II. Les explications. — 1. *Télépathie.* — Une personne habitant la maison ou l'ayant habitée autrefois, mais toujours vivante, peut, par la force fluidique qu'elle émet de son organisme, agir sur les objets matériels, les déplacer, sans qu'aucun contact apparaisse. Bien plus, pourquoi ne pourrait-elle pas condenser ses ondes fluidiques ou celles d'autres personnes, de façon à en former une figure, une apparition fantomatique ? Précisément, dans les cas de hantise, on remarque presque toujours la présence d'une personne anormalement nerveuse, douée des qualités qui font le médium. Les hantises seraient des cas de télépathie motrice (ou de télékinésie, motion à distance) et de télépathie constructrice. Ainsi pensent, avec des variétés d'interprétation, Frank Podmore dans les *Proceedings of Society for Psychical Research*, vol. VI, et le P. Th. Mainage, dans *La Religion spirite*, chap. V. — Cette explication peut se défendre si on la maintient entre certaines limites. Du moment qu'on

admet que le fluide vital peut mettre un guéridon en mouvement, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas également mouvoir des objets placés à distance du sujet, de ce sujet nerveux dont on marque la présence. Seulement il y a lieu de se demander si la multiplicité des manifestations signalées, le déploiement de force qu'elles supposent ne dépassent pas la capacité d'un sujet. Et que dire des cas où aucun sujet ne peut être repéré soit dans la maison, soit dans le proche voisinage ? Quant aux apparitions fantomatiques, il est déjà malaisé d'admettre qu'un sujet puisse projeter à distance une image de lui-même : il est tout à fait invraisemblable que quelqu'un puisse projeter une image étrangère.

2. *Esprits.* — Les manifestations matérielles et les apparitions seraient dues à l'intervention des esprits des défunts. — Ce n'est qu'à titre tout à fait exceptionnel que les défunts, à ce qu'il paraît, se mêlent sensiblement aux affaires des vivants. En outre, le caractère bizarre de nombre de ces phénomènes ne s'accorde pas avec ce que nous pouvons savoir de l'état des âmes désincarnées. (Voir art. Apparitions.)

3. *Émanation* — Selon certaines doctrines occultistes, des organismes vivants et même des objets inanimés émanent sans cesse de subtiles images qui se perpétuent dans un milieu spécial, milieu astral ou autre. D'ordinaire, ces irradiations emmagasinées par le milieu, les murs, le mobilier, restent inaccessibles à nos sens. Sous des circonstances déterminées, les vibrations enregistrées se reproduisent extérieurement et deviennent sensibles soit pour tout organisme soit pour tel organisme accordé synchroniquement. C'est ce que M. Bozzano appelle, d'un mot mal choisi, l'hypothèse *psychométrique*. On expliquerait ainsi l'apparition des fantômes, particulièrement dans les lieux où il y a eu un drame sanglant. — Ce qui, d'ordinaire, est aperçu dans ces cas, c'est, disent les narrateurs, une ombre tantôt vague, tantôt avec des traits reconnaissables mais qui erre sans but défini ou se livre à une occupation banale. Quel lien entre cette image placide et la violence du drame qui prétendrait se rappeler au souvenir par ces manifestations ? Quand un médium, en palpant un objet, révèle certains faits qui appartiennent à l'histoire de la personne qui l'a eu en sa possession, il y a au moins son intelligence qui interprète les impressions que lui communique l'objet. Ici les vibrations enmagasinées recomposeraient, ou composeraient à nouveau, d'elles-mêmes, une image ayant un sens, visant à une intention. Même difficulté si l'on explique les scènes de désordre des maisons hantées par le seul fait d'un événement tragique qui s'y serait autrefois accompli.

Conclusion. — Laissons de côté les fantômes, au sujet desquels on peut consulter art. Apparitions. Les manifestations certaines des maisons hantées supposent un agent intelligent. Dans beaucoup de cas, on note la présence d'une personne anormalement nerveuse, soit par tempérament soit accidentellement, qui peut être censée causer ces désordres soit par contact physique, soit par télépathie, et cela soit consciemment soit à son insu. Il y a des exemples invraisemblables de fraudes ou de machinations plus ou moins inconscientes, longtemps poursuivies avec une ingéniosité et une dextérité déconcertantes. Mais dans les faits rapportés, il y a lieu de faire très large la part de l'exagération, de l'imagination, peur, crédulité, autosuggestion particulière ou collective. Ou encore une enquête sérieusement conduite fait découvrir soit un mauvais plaisant soit quelque personne qui se venge, parfois la cause toute matérielle d'un bruit, d'un tapage prolongé. A ce faible résidu, si résidu il y a, libre à chacun d'appliquer, selon ses opinions, soit l'explication de la télépathie par un sujet proche ou lointain, soit l'explication de l'intervention ou des esprits désincarnés, ou plutôt des esprits bons ou mauvais tels que la croyance catholique les admet.

Lucien Roure, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, c. v; (avec réserve) Ernest Bozzano, *Les phénomènes de Hantise*, Paris, 1920.

Lucien Roure.

HAREL Paul est né en 1854, à Échauffour dans l'Orne, où ses parents tenaient une auberge. Il a gardé l'auberge — *A la croix de Saint-André* — ce qui ne l'a pas empêché de composer des romans exquis : *Gorgean sac*, *Demi-sang*, *La marquise de Fleuré*, *Souvenirs d'auberge*, etc.; des pièces de théâtre fort intéressantes : *L'herbager*, *Les dyspeptiques*, etc.; et surtout des recueils de poésies qui se recommandent par la fraîcheur du sentiment, la simplicité saine et savoureuse du style, le bon sens, la franche gaité, et souvent le bel élan lyrique : *Sous les pommiers* (1879), *Gousses d'ail et fleurs de serpolet* (1881), *Les vingt-huit jours du caporal Ballandard* (1882), *Rimes de broche et d'épée* (1883), *Aux champs* (1887) qui fut couronné par l'Académie française, etc.

Léon Jules.

HARMEL Léon, dit le Bon Père (1829-1915). — Voici, sans contredit, l'un des hommes les plus extraordinaires du XIXe siècle : patron modèle et idéal, mais mêlé à tout le mouvement social et ouvrier où il s'engagea, on pourrait presque dire : où il se précipita, avec un zèle à peine croyable; orateur d'un genre à part, disant plus de choses que de mots, joignant et fusionnant la théologie et la pratique, et aussi l'humain et le divin; allant dans tous les congrès et y jetant autant d'amour que de pensées, mêlant le nom de Jésus-Christ aux questions d'usine, de broches, de machines, comme s'il continuait une méditation un instant interrompue, puis disparaissant au moment où on l'acclame, mais pour courir ailleurs; éveilleur d'énergies, excitateur de vocations sociales, au point que, dans beaucoup de diocèses de France, on le trouve à l'origine de créations multiples : journaux, revues, centres d'études et d'action; lié d'amitié étroite avec les de Mun, les La Tour du Pin et tous les chefs de l'action sociale chrétienne de France, de Belgique, d'Italie, d'Autriche, etc.; l'ami et souvent le confident du grand Léon XIII, qui voulait être tenu au courant de ses œuvres et de ses entreprises; avec tout cela, un saint, passionné d'amour pour Jésus-Christ, mais Jésus-Christ vivant dans son Eucharistie et aussi dans les ouvriers : un tel homme mérite bien deux ou trois colonnes dans ce *Dictionnaire pratique*. Le récit de sa vie ne tardera pas, d'ailleurs à paraître, et son historien, le P. Guitton, est à la hauteur de cette tâche.

1. Le patron de l'usine du Val-des-Bois (Marne) attire d'abord l'attention. C'est de cette usine que Mgr Pottier, professeur de sociologie au Collège belge, à Rome, disait : « Je considère l'ensemble des organisations économico-professionnelles du Val-des-Bois comme l'effort le plus complet et le plus réussi qu'ait dégagé l'initiative privée au cours du XIXe siècle. » Léon Harmel établit dans son usine toutes les institutions embrassant le cycle entier des intérêts ouvriers : institutions *professionnelles*, syndicat, conseil d'usine, caisse de famille; institutions *économiques :* mutualité familiale, boulangerie coopérative, caisse de prêts gratuits, dotation de la jeunesse, pensions de vieillesse, pharmacie mutuelle, maisons ouvrières; institutions *religieuses*, associations pour enfants et adultes; institutions *d'agrément et d'éducation :* écoles maternelle et ménagère, cercle d'études, chorale, gymnastique, cercle dramatique, etc. C'est tout un monde; du moins disons deux mots du syndicat, du salaire familial, du conseil d'usine et de la méthode générale du « Bon Père ».

Dès que la loi de 1884 fut votée, l'*association syndicale* fut fondée pour les 500 ouvriers de la filature; 450 y entrèrent. C'était d'abord un syndicat mixte, formé d'un groupe unique de patrons et d'ouvriers. Mais, vers 1903, comprenant l'évolution qui se faisait dans l'organisation professionnelle de la grande industrie, les patrons se retirèrent du syndicat et laissèrent les ouvriers dans un syndicat à eux et dirigé par eux. Le *salaire* donné aux ouvriers était en principe le salaire courant des usines de la vallée de la Suippe. Mais M. Harmel, qui avait la préoccupation et comme le culte de la famille, se demanda bien vite si ce salaire courant était suffisant à la vie, non de l'individu isolé, mais de la famille. Il établit une Caisse de famille, alimentée par la direction, administrée par le Conseil d'usine, et chargée de compléter, chaque quinzaine, les insuffisances des salaires individuels. C'était devancer ce que l'on appelle aujourd'hui les allocations familiales, mais avec ce détail important que celles-ci ignorent encore : la participation des ouvriers à leur gestion. Le *Conseil d'usine* fut une des particularités les plus remarquables de l'établissement Harmel. Ce conseil, élu finalement par les ouvriers seuls, surveillait la marche de l'usine et recevait toutes les plaintes et desiderata, prévenant ainsi et étouffant souvent dans l'œuf le germe d'un bon nombre de conflits que peuvent provoquer les accidents, l'hygiène, l'apprentissage, les primes, les salaires, la discipline, en un mot tout le fonctionnement d'une usine moderne.

« Il a semblé à plusieurs industriels, disait en 1903 Léon Harmel dans une conférence sensationnelle faite à Rome, que nous amoindrissions l'autorité patronale en faisant de nos ouvriers de véritables coopérateurs, en favorisant leur initiative... C'est le contraire qui est arrivé. Plus nous leur avons donné de part à notre autorité, plus ils nous ont rendu de confiance et de dévouement. » *(La démocratie dans l'usine.)*

Mais la *méthode* du Bon Père, dira-t-on, et le secret ressort de toutes ces organisations ? Laissons de côté la personne même du patron qui, on le pense bien, devait être pour beaucoup dans leur succès. Mais ses principes, il les a répétés souvent et tous peuvent les étudier, les discuter, les appliquer ensuite. « Nos associations, écrivait-il en 1879, ne sont pas des assemblées d'inférieurs; ce sont des réunions d'hommes libres où se rencontrent tous les degrés de l'échelle sociale. » Ou encore : « Le bien de l'ouvrier par l'ouvrier et avec lui, jamais sans lui, à plus forte raison jamais malgré lui. » Écoutons les conseils qu'il donnait à ses enfants : « Avant tout, respectez dans l'ouvrier la dignité de l'homme et du chrétien. J'ai toujours dit que la question sociale est autant une question de dignité que de salaire... N'oubliez jamais que, dans les relations avec les ouvriers, la justice prime la charité. Tout en aidant l'ouvrier, ne prétendez pas le tenir en tutelle... L'amour intelligent des humbles les voit monter avec joie et les guide volontiers dans leur ascension vers le mieux-être au lieu de les rebuter... Prenez garde de porter atteinte à leur liberté sous prétexte d'accroître leur bonheur. ... Apprenez à vos enfants que le Verbe incarné a tellement estimé les travailleurs qu'il a voulu être socialement de leur classe. » A des visiteurs de marque, il disait : « Si nous allons au peuple, ce n'est pas pour l'assujettir à notre profit, mais pour l'émanciper dans son intérêt. Nous détestons, à l'usine comme au foyer, les paternités dominatrices et écrasantes. Nous ne redoutons pas les périls de l'émancipation. Le danger n'est pas là; le danger serait plutôt dans l'excès d'initiative de la part des patrons. »

Le 11 décembre 1895, en inaugurant sa présidence du comité de l'Œuvre des cercles, il disait : « Oui, je crois fermement que l'avenir de notre patrie sera à Jésus-Christ le jour où les catholiques des classes aisées s'emploieront à enseigner les foules, à en faire surgir l'initiative féconde. Le rôle actuel des classes responsables est surtout un rôle d'éducation. Elles doivent laisser de côté les façades, les vains honneurs, pour travailler discrètement à faire émerger des masses les élites qui peuvent devenir des dirigeants émanés du milieu qu'ils doivent conduire. Notre-Seigneur nous a donné l'exemple en pratiquant le premier cette méthode. »

L'année qui précéda sa mort, il inséra dans ses recommandations suprêmes ces paroles : « Le bonheur de nos ouvriers sera l'objet de votre sollicitude. Vous savez combien je les ai aimés, vous reprendrez ma paternité, vous serez, toujours et avant tout, des éducateurs pour former des élites. »

Et comme tout s'enchaîne dans la vie, questions ouvrières, sociales et politiques, Léon Harmel, au risque de soulever des colères, n'hésitait pas à déclarer ouvertement : « Nous voulons être de notre temps! Nous sommes résolument patriotes, républicains, respectueux de l'autorité légitime, du pouvoir établi. Nul de ceux qui nous connaissent n'en doute, pas plus que du fait que nous sommes catholiques. C'est l'erreur, la grave erreur de trop de catholiques français de s'être attardés à de vieilles querelles constitutionnelles, et de n'être pas allés au peuple en épousant franchement ses sympathies républicaines. La religion en France est victime de cette équivoque maladroitement entretenue par certains. »

Telle était la méthode d'Harmel.

2. Mais L'APOTRE, LE PROPAGANDISTE, ne fut pas moins admirable. Quel congrès ne l'a pas entendu ? C'est lui qui organisa le premier congrès ouvrier chrétien à Reims; lui qui fut le fondateur de l'Union fraternelle du commerce et de l'industrie; lui qui fut le président d'honneur du syndicat agricole de la Champagne; lui qui fut le promoteur des pèlerinages ouvriers « La France du travail à Rome ». C'est lui qui orienta de Mun et l'Œuvre des cercles vers la question ouvrière pratique et vers le syndicalisme chrétien, et de Mun lui-même, avec cette modestie loyale qui caractérise les nobles âmes, le reconnut plus d'une fois. La part de Léon Harmel dans ce grand mouvement religieux et social qui est en train de refaire un monde chrétien sur des bases nécessairement différentes parce que adaptées à des transformations économiques, sociales et politiques indéniables, cette part, disons-nous, est donc considérable. Sa conception profonde de l'autorité patronale, qui est de servir pour élever, sa foi en l'âme populaire, restent bien les deux grandes pensées fondamentales qui doivent être de plus en plus l'âme de l'action sociale chrétienne, si on veut la voir aboutir. « C'est encore dans l'âme ouvrière, disait Léon Harmel à sa famille, que se trouvent les réserves du salut social, parce que le travail, l'austérité de la vie et la souffrance sous toutes ses formes, sont les plus grands ressorts qui élèvent l'humanité jusqu'à Dieu et la maintiennent près de lui. »

3. Faut-il parler ici du SAINT ? Dans son beau livre *Ma vocation sociale*, le comte de Mun a dit de Léon Harmel : « Tous ceux qui furent, il y a vingt-cinq ans, mêlés à la vie des œuvres catholiques ont connu cet homme extraordinaire dont les dehors modestes et la simplicité rustique cachent une âme de feu, une intelligence déliée, une indomptable ténacité; tous ont admiré l'héroïque sainteté de sa vie... » De Mun qui écrivait cela du vivant même de Léon Harmel n'en pouvait pas dire davantage; le P. Guitton révélera tout le secret des vertus intimes.

Résumons tout en une dernière citation extraite d'un entretien tout familial au Val-des-Bois le 6 septembre 1913 : « Ma vie a été absorbée par trois grandes passions : l'union et la sanctification de la famille, le

bonheur des ouvriers, la gloire et le service de Jésus-Christ. » Tout Léon Harmel est là.

L'usine du Val-des-Bois, détruite de fond en comble pendant la guerre par les Allemands, vient d'être reconstruite. Un autre Léon Harmel, le fils de celui dont nous avons parlé, en a repris la direction. Nous savons que l'héritage est en bonnes mains.

Paul Six.

HARMONIE (en musique). — I. Ce mot a connu, et connaît encore, plusieurs acceptions. Dans l'antiquité, il était synonyme de ce que nous appelons « mode » : on disait l' « harmonie dorienne » pour désigner cette gamme qui correspond à une échelle de *mi* sans accidents, l' « harmonie phrygienne » pour celle à laquelle le *ré* sert de base, etc. Au cours du Moyen Age, vers le XIVe siècle, le mot « harmonie » commença à signifier un ensemble simultané de sons, coïncidant avec le développement de la musique à plusieurs voix, et amené par le jeu normal du « contrepoint » qui les réunissait. Mais, au XVIIIe siècle, le sens du mot « harmonie » fut délimité à l'étude des « accords » pris en eux-mêmes, et indépendamment de la marche des diverses parties. Aussi, depuis cette époque, le sens du mot « contrepoint » est-il restreint à l'écriture « horizontale » des voix musicales, tandis que l' « harmonie » s'entend de leur disposition superposée ou « verticale ». Depuis l'ouvrage de Rameau, en particulier, son fameux *Traité de l'harmonie* publié en 1722, cette partie de l'enseignement musical, établie sur ce que ce musicien appela la « basse fondamentale», et sur les accords « naturels » résultant des harmoniques d'un corps sonore, fut considérée comme la base première de l'enseignement de la composition, Rameau en ayant tiré la conclusion, manifestement fausse, de quelque point qu'on l'envisage, que « la mélodie doit naître de l'harmonie. » Les premiers traités d'harmonie furent, au contraire, surtout destinés à former des « accompagnateurs »; partant du principe nouveau, beaucoup de musiciens crurent que l'étude de l'harmonie ainsi entendue suffisait à former un compositeur : d'où la masse d'œuvres insignifiantes et mal construites parues surtout au XIXe siècle, lorsque l'enseignement officiel, avec le traité d'harmonie de Catel, en 1802, eut consacré l'habitude nouvelle. Mais les véritables maîtres furent seulement ceux qui surent y joindre l'étude du contrepoint et de la fugue (voy. ces mots). Aussi, nos contemporains se sont-ils retrempés dans ces procédés anciens, en les rénovant et modernisant; souvent même, on étudie de front harmonie et contrepoint, l'une consacrée à établir la trame du tissu polyphonique, sur laquelle le second tend les fils qui lui donneront sa véritable couleur. Nul ne pense plus, de nos jours, que l'étude de l'harmonie puisse suffire à faire un bon musicien, pas plus que celle des dix parties du discours ne saurait créer un littérateur en possession de ce qui regarde son art.

II. Dans la méthodologie et la technique, l'harmonie *consonante* est celle qui est basée sur la « triade harmonique » comme on disait au XVIe siècle, ce que l'on nomme maintenant « accord parfait », sous ses différents aspects. L'harmonie *dissonante* subdivise les accords en accords dissonants *naturels*, correspondant à la superposition des résonances d'un corps sonore, et en accords dissonants *artificiels*, construits sur une suite analogue d'intervalles, mais prenant leur base sur n'importe quel degré d'une échelle musicale. Les notes dites : *étrangères à l'harmonie* sont précisément celles qui constituent, la plupart du temps, la véritable expression mélodique et le sens de la phrase musicale.

Les traités d'harmonie sont basés sur l'étude des accords de plusieurs sons, envisagés sous la forme vocale constituée par le quatuor : soprano, alto, ténor et basse; ils apprennent à l'élève soit à *réaliser* une basse, « chiffrée » ou non, c'est-à-dire à écrire au-dessus les accords régulièrement suggérés par cette basse, soit au contraire à écrire l'accompagnement vocal d'un « chant donné » : le chiffrage indique les intervalles que doivent comprendre les accords à employer.

III. Dans l'orchestre, on a pris l'habitude de dénommer « harmonie » l'ensemble du quatuor des cordes et des bois. Par contre, une « musique d'harmonie » ou simplement une « harmonie » est à base d'instruments de cuivre, avec flûtes et clarinettes.

A. Gastoué.

HARMONISATION. — I. Vocable moderne employé pour désigner l'art de revêtir, d'une harmonie simultanée, une mélodie donnée; l'harmonisation d'une mélodie, ainsi entendue, était donc absolument inconnue avant que la musique ait créé, au Moyen Age, les accords de plusieurs sons. L'antiquité et une grande partie des siècles postérieurs n'ont pratiqué, à l'occasion, qu'une sorte de contrepoint rudimentaire nommé successivement *hétérophonie*, *organum* (avec sa variété *diaphonie)*, et *déchant*. L'harmonisation se confond donc avec l'*accompagnement* d'une mélodie (voy. ce terme), mais, en général, ce dernier s'entend plutôt d'une réalisation instrumentale, et le premier d'une harmonisation vocale. On dira par exemple : « l'accompagnement du chant grégorien », pour désigner la réalisation, par l'orgue, des accords qui soutiendront la mélodie exécutée à l'unisson; le terme : « chant harmonisé » est plutôt appliqué à une réalisation vocale à deux ou plusieurs voix.

II. Au cours des âges, l'idée et le rôle de l'harmonisation vocale d'une mélodie ont varié à bien des reprises. Dans la basse antiquité et les siècles qui virent la constitution des formes grégoriennes, il arrivait souvent que l'on édifiait sur le chant une partie vocale plus aiguë — hétérophonie, organum, déchant — en rapport avec les idées musicales du temps. Dès au moins le IXe ou même le VIIIe siècle, on aimait à « organiser » ainsi, dans les fêtes, certaines pièces en chœur : antiennes, versets alternés des psaumes les plus importants, ou des hymnes et séquences. Plus tard (Xe-XIe siècle), on chanta également ainsi, en duo, les versets les plus délicats, même ceux de l'*alleluia*, le chant occupant toujours la partie la plus grave, et la partie « organique » marchant toujours note contre note avec le chant. Dans les pièces les plus simplement traitées de cette façon, surtout pour un chœur important, on se bornait parfois à suivre le chant, alors exécuté plutôt lentement, en intervalles consonants, quartes, quintes ou octaves; dans les versets plus soignés, on employait tous les intervalles, même dissonants (diaphonies), ainsi que les diverses espèces de sons que l'enseignement moderne nomme « étrangers à l'harmonie » (voy. Harmonie). Ce n'est guère qu'au XIVe siècle que se présentent les premiers exemples d'harmonisation vocale où le chant soit placé à la voix supérieure, ordinairement accompagnée de deux autres.

Les deux procédés, chant donné placé à la basse, et chant placé au-dessus, connurent ensuite la variante du chant placé dans une voix intermédiaire, téno ou contralto, et se fondirent bientôt avec l'usage du *faux-bourdon* (voy. ce terme). Ces diverses manières de traiter un chant harmonisé ont persisté jusqu'à nos jours. Dans les années proches de nous, la restauration des formes originales du chant grégorien a peu à peu fait perdre l'habitude, à l'église, d'en harmoniser vocalement les mélodies : cependant, quelques bons exemples modernes de Mgr Perruchot, de F. de La Tombelle, etc., ont créé des types nouveaux d'harmonisation vocale du chant liturgique, dans lesquels les

parties accompagnatrices s'inspirent du style lié et soutenu de l'orgue, ou parfois même soutiennent les accords « à bouche fermée » ou sur une voyelle unique, *ô*, le chant seul se détachant de l'ensemble.

Il est extrêmement difficile de donner un critère sûr, de la valeur du procédé de l'harmonisation vocale, prise en elle-même. En général, on peut convenir qu'une mélodie large, telle la manière des anciens « chorals », s'en accommodera mieux, tandis qu'une pièce de mouvement plus libre ou plus délicat gagnera à être dégagée et à être présentée en pleine lumière, sur de simples tenues d'accords prolongés.

A. Gastoué.

HARNACK (Adolph von) est né à Dorpat le 7 mai 1851; à vingt-cinq ans, il était nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Giessen (1876), puis en 1886 passait à l'université de Marbourg; il n'y enseigna que deux ans; depuis 1888, M. Harnack est professeur à Berlin.

Ses ouvrages sont très nombreux; les plus importants sont sa grande *Histoire des dogmes* (1898), qu'il a résumée en un *Manuel* scolaire (1898), son *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe* (1897), ses deux volumes sur *La mission et l'extension du christianisme dans les trois premiers siècles* (1902), ses conférences sur *L'essence du christianisme* (1901), une série de recherches sur le Canon du Nouveau Testament et sur les écrits de saint Luc.

L'influence de M. Harnack a été et est encore considérable. C'est un des chefs incontestés de la critique et de la science historiques en Allemagne. Il appartient au protestantisme libéral, c'est-à-dire à la tendance qui est la plus avancée. On conçoit que M. Harnack soit fort éloigné des pensées catholiques. Sans doute dans ses études sur saint Luc on a pu noter que le critique berlinois s'était rapproché de la tradition catholique, puisqu'il attribuait le troisième évangile et les Actes des Apôtres à Luc le médecin. Mais il faut se rappeler que M. Harnack qualifie de légende la naissance virginale de Jésus, parle de la « crédulité colossale » de saint Luc et soutient que l'évangéliste a marqué « un amour vraiment grec pour les fables », qui nuit au caractère historique de son œuvre; saint Luc aurait également composé le *Benedictus*, le *Magnificat*, les discours de Pierre et de Paul dans les Actes, la lettre apostolique du chapitre xv des Actes; le troisième évangile n'aurait été écrit que vers l'an 90 après J.-C., à Éphèse. On voit la distance qui sépare M. Harnack de la tradition chrétienne.

Plus divergentes encore, plus hétérodoxes sont ses conceptions sur l'histoire ancienne de l'Église, sur les dogmes, sur l'essence du christianisme, sur le *Credo*.

Lui-même a eu soin de relever, en rendant compte, dans la *Theologische Literaturzeitung*, du 16 janvier 1909, du beau livre de Mgr Batiffol sur *L'Église naissante et le catholicisme*, les points sur lesquels il est en désaccord avec l'historien catholique : « Premièrement, le fossé qui sépare Jésus et les apôtres n'a pas été franchi et ne saurait l'être. Deuxièmement, il en faut dire autant des apôtres par rapport aux mouvements qui se dessinaient ou s'achevaient sous leurs yeux. Troisièmement, la valeur, le champ d'action et la hiérarchie des facteurs qui agirent au sein du complexe organisme de la pensée chrétienne et des formes de la vie ecclésiastique, se sont modifiés continuellement jusqu'au milieu du IIe siècle et en ont déplacé la note dominante. Et quatrièmement, enfin, il y a un élément anormal qui agissait au début et disparut ensuite : c'est celui de la dépendance immédiate par rapport au divin, et la liberté individuelle qui en résultait. A la suite de cela, l'Église, aux environs de 30, 60, 90, 130, 160 et 190, en dépit de sa continuité, n'a cessé de subir des altérations essentielles. » Cité par Mgr Batiffol, *Intr.*, p. xiii.

Selon M. Harnack, les dogmes, que l'Église présente comme un pur exposé de l'Évangile, ne seraient qu'une œuvre humaine, tant dans leur origine que dans leur développement. Dans leur origine, les dogmes ont pour cause la réaction de l'esprit hellénique sur les formules de l'Évangile; ces formules, les Pères Apologistes, au IIe siècle, et Origène, au IIIe siècle, les ont coulées dans le moule des catégories de la pensée antique, afin de les rendre acceptables, sous leur nouvelle forme grecque, aux chrétiens convertis de la gentilité. Dans leur développement, les dogmes ont été produits par les théologiens, sous la poussée de certains penseurs à l'intelligence plus active.

On ne s'étonnera pas que M. Harnack, voulant fixer en quoi consiste l'essence du christianisme, la réduise à n'être que « la foi au Père miséricordieux, car la foi au Fils est étrangère à l'Évangile de Jésus. »

Pour le critique berlinois, Jésus, en effet, n'est qu'un homme, élevé par son baptême, à l'âge de trente ans, jusqu'à la dignité divine. M. Goyau a fait le récit dans son livre : *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme*, Paris, 1898, p. 152-166, d'un épisode d'insigne importance où M. Harnack a joué un rôle prépondérant. En 1892, les protestants « libéraux » avaient voulu supprimer le symbole de la cérémonie d'ordination des pasteurs. Le 18 août 1892, M. Harnack publia la consultation qu'il avait donnée, concernant le symbole, à ses étudiants de Berlin : il déclarait que ce document contenait plusieurs articles susceptibles de choquer un esprit mûr, un chrétien savant en histoire, et que le verset : « né de la Vierge Marie » ne comportait même aucune interprétation satisfaisante.

M. Harnack prend donc rang, au sein du protestantisme, parmi les négateurs les plus radicaux des doctrines traditionnelles.

— Au début de la guerre de 1914-1918, M. Harnack avait signé le manifeste des 93 intellectuels allemands; dans le quatrième volume du recueil où il a consigné les souvenirs de ses études et de sa vie, il nous apprend dans une lettre à Clemenceau qu'il ne signerait plus aujourd'hui ce manifeste et qu'il regrette la violation de la neutralité de la Belgique.

P. Synave.

HARRY Myriam devenue Mme Perrault, est née à Jérusalem en 1875. « Petite-fille d'un israélite, fille d'un orthodoxe converti à l'anglicanisme et d'une diaconesse allemande, elle a, dit Jules Lemaître, dans les veines du sang juif, du sang slave, du sang germain. » De bonne heure elle vint en Allemagne où elle resta jusqu'à dix-sept ans. Ensuite elle se fixa à Paris, d'où elle sortit assez fréquemment pour de longues randonnées à travers le monde. Elle a publié une douzaine de romans, dont plusieurs ont eu — je ne sais trop pourquoi; peut-être est-ce à cause de l'exotisme des sentiments et du style — un grand succès, en particulier *La conquête de Jérusalem* (1904); *La petite fille de Jérusalem* avec sa suite : *Siona chez les Barbares, Siona à Paris, Le tendre cantique de Siona*, parus de 1914 à 1922; *L'Ile de volupté* (1905), *La divine chanson* (1910), etc. Au point de vue littéraire, l'œuvre de Mme Myriam Harry étonne plus qu'elle ne séduit, c'est un mélange assez déconcertant de lyrisme et de réalisme, de notations impressionnistes et d'échappées oratoires, de préciosité et de fautes de français. Au point de vue religieux, c'est de la menue monnaie d'Anatole France. Mme M. Harry n'a aucune foi religieuse et se met carrément en marge de la morale chrétienne.

Léon Jules.

HARTMANN (Édouard de), philosophe allemand. — Né à Berlin en 1842, il entra dans l'armée où une brillante carrière semblait l'attendre; mais il dut en sortir à la suite d'un accident. Il s'adonna alors à la

philosophie. Son principal ouvrage est *La philosophie de l'Inconscient* qu'il publia en 1869. Il mourut en 1906.

Il a subi l'influence des métaphysiciens post-kantiens, surtout de Schopenhauer, encore qu'il ne lui ménage pas les plus acerbes critiques. Comme celle de ses devanciers, sa doctrine est un *monisme*. Il cherche le principe unique et absolu de toutes choses et croit le trouver dans l'Inconscient. Ce qu'il désigne par ce mot, ce n'est donc point seulement, comme font la plupart des philosophes modernes, la portion des phénomènes psychiques qui s'agite confusément au-dessous du seuil de la conscience claire, ou, comme on a dit, le côté nocturne de l'âme. Il donne à ce terme un sens métaphysique et l'emploie pour désigner le principe universel qui se retrouve identique à lui-même au fond de toutes les activités, dans les forces physico-chimiques comme dans les tendances organiques, dans l'instinct animal comme dans la pensée humaine.

L'Inconscient a deux attributs : la volonté et l'idée. Schopenhauer s'était représenté l'Absolu comme une Volonté, Hegel comme une Idée; il faut les réconcilier, dit Hartmann, et mettre dans le principe suprême à la fois une volonté infinie et une raison absolue; ce qui ne nuit pas du reste à l'unité : « La volonté n'est pas un aveugle portant sur son dos l'idée paralytique qui lui indique le chemin; l'Inconscient est comme l'individu complet et sain, mais qui ne peut voir avec les jambes ni marcher avec les yeux. »

Cet Un-Tout inconscient a engendré le monde, c'est-à-dire l'interminable série des phénomènes. La fin de toutes choses ne pouvant être que le bonheur, il faut croire que l'Inconscient, avant cet acte générateur, était dans un état d'infélicité suprême et qu'il n'a produit l'univers que pour sortir de son enfer. Mais il n'a fait qu'aggraver ainsi son infortune. L'existence n'est pas un bien, mais un mal. Le vouloir-vivre est une folie; et l'évolution du monde a pour but d'amener l'idée à prendre pleinement conscience de cette folie, de manière à déterminer la volonté à ne plus vouloir. C'est dans l'humanité que cette conscience se développe. A moins de nous duper nous-mêmes à plaisir nous nous rendons compte que le bonheur est une illusion. La vie présente ne nous le procure point, car le bilan des biens et des maux s'y solde par un déficit ; l'espérer d'une vie future surnaturelle n'est qu'un beau rêve, car l'individualité s'évanouit à la mort; quant aux progrès des sciences, ils ne feront qu'accroître et notre capacité de souffrir et les causes de souffrance. Ce que nous devons attendre du développement de la civilisation, ce n'est pas le bonheur, mais un tel perfectionnement de l'industrie et de la puissance des hommes qu'ils deviennent capables, par le consentement unanime des volontés, de terminer par un suicide cosmique le drame de la misère universelle. Ainsi, selon Hartmann, le progrès donnera un jour aux hommes le pouvoir d'anéantir l'univers et ne leur donnera point celui de l'améliorer et de le rendre habitable. Singulière contradiction! Il pourra du reste bien se faire que ce beau désespoir par lequel ils auront cherché la délivrance universelle n'ait servi à rien; car on n'a pas la certitude que le Grand Inconscient ne sera point repris de sa folie du vouloir-vivre et ne recommencera pas à poursuivre l'insaisissable bonheur dans un nouveau déroulement des phénomènes.

Au surplus, relever toutes les inconséquences de cette nébuleuse philosophie serait long et de peu de profit.

Eug. Lenoble.

HAÜY Valentin, 1745-1822, né à Saint-Just (Oise), fonda en 1784 à Paris une maison pour les jeunes aveugles. Théophilanthrope et, en partie pour cette raison, mal vu du Premier Consul. De 1806 à 1817, il vécut hors de France, et établit des écoles d'aveugles à Berlin et à Saint-Pétersbourg. Son principal ouvrage fut l'*Essai sur l'éducation des aveugles* (1786).

L'abbé René-Just Haüy (1743-1822), son frère,est le créateur de la cristallographie.

J. Bricout.

HAYDN Fr.-Joseph, né le 1er avril 1732, à Rohrau (Basse-Autriche), mort à Vienne le 31 mai 1809. Fils d'un charron de village et de l'ancienne cuisinière des seigneurs ruraux du même village, le jeune Haydn, second des douze enfants de ce mariage, aurait sans doute déroulé une vie sans éclat, dans un modeste coin de campagne, si quelque jour J.-G. Reuter, maître de chapelle de la cathédrale de Vienne, n'eût, au cours d'une tournée, remarqué le jeune Fr.-Joseph, dont le curé et l'instituteur avaient distingué la précocité musicale, et qu'ils tenaient à présenter à ce compositeur, de passage à Rohrau. A huit ans, Fr.-Joseph entrait à la maîtrise de la cathédrale de Vienne, suivi bientôt par son plus jeune frère J.-Michel, qui devait plus tard se faire un certain renom dans la musique d'église. L'histoire des deux frères fut banale, et semblable à celle de tous leurs compagnons : études suivies à la maîtrise jusqu'à l'âge de dix-sept ans, coupées par des exécutions diverses chez les grands seigneurs ou les riches commerçants de la capitale, entrée dans de petits orchestres de rue ou de chambre, puis direction d'une petite maîtrise ou de quelque groupement musical plus important, comme Vienne et ses environs en comptaient beaucoup alors. C'est ainsi que Fr.-Joseph Haydn parvint peu à peu à être attaché, en 1761, à la maison du grand « magnat » prince Esterhazy, rival de l'empereur par sa richesse et son luxe, et grand amateur de musique. Jusqu'en sa vieillesse, Haydn conserva le poste de directeur de la musique des princes Esterhazy; mais, à partir de 1790, après la mort du prince Nicolas, son activité fut surtout portée vers l'organisation de concerts à Londres, pendant quelques années.

Haydn fut en son temps le grand maître de la musique instrumentale sous toutes ses formes, et surnommé le « père de la symphonie » classique : sonates, quatuors, symphonies à grand orchestre, firent sa gloire, et leur abondance nuisit parfois à leur qualité, suivant le propre aveu de leur auteur. Mais assez de belles œuvres en ce genre subsistent, pour que Haydn reste malgré tout l'un des grands maîtres de l'art instrumental. La musique religieuse qu'il composa ne le fut jamais que par circonstance, lorsqu'il dirigeait la « chapelle » d'Esterhazy : avec Haydn, orchestre, cantatrices et virtuoses ne faisaient que transporter au temple le genre qu'ils avaient fait briller sur la scène. Aussi, telle messe d'Haydn reste-t-elle « scandaleusement gaie » suivant le jugement de Mendelssohn, et le compositeur n'ignorait pas qu'autour de lui plus d'un auditeur était choqué par le manque de gravité de la musique qu'il écrivait ainsi pour le service divin; il s'en excusait sur le fond « joyeux » de sa nature.

Mais, comme Haendel, Haydn excella dans le genre de l'oratorio, encore qu'il n'en ait produit que trois, le *Retour de Tobie*, la *Création*, les *Saisons*, auxquelles il faut joindre les *Sept paroles du Christ*, écrites tout d'abord (1785) sous forme de morceaux d'orchestre pur, remaniées ensuite pour y permettre l'adaptation de paroles, texte allemand (1801). Haydn est également l'auteur du célèbre hymne impérial autrichien, qu'il utilisa pour l'un de ses quatuors à cordes, et auquel l'un de ces insupportables « arrangeurs » que vit le milieu du même siècle, plaqua les paroles du *Tantum ergo*, dont cette musique ne soutient en rien

les accents. Il en est de même de la plupart des motets mis sous le nom de ce maître, adaptations mal venues, de textes d'église ajustés tant bien que mal à divers passages de ses œuvres symphoniques.

Malgré son esprit « joyeux » et son peu de disposition à la musique d'église, Haydn resta toute sa vie croyant et pieux, et aimait clore les manuscrits de ses œuvres même les plus profanes ou burlesques, par une invocation à Dieu ou à la sainte Vierge.

On consultera avec fruit l'*Haydn* de Michel Brenet, dans la collection des « Maîtres de la Musique », et le numéro spécial de la revue « S. I. M. » publié à l'occasion du centenaire de la mort d'Haydn (paru le 15 janvier 1910).

A. Gastoué.

HÉBREUX (Épitre aux). — Cette lettre anonyme, qui compte parmi les écrits deutérocanoniques du Nouveau Testament, a été l'objet d'ardentes controverses. Voici, exposées en bref, les conclusions généralement admises par les critiques catholiques.

I. Analyse. — Cette épître est une parole d'exhortation, XIII, 22, où la morale est continuellement mêlée à l'exposé dogmatique. Son but paraît être de montrer la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. On distingue souvent trois parties dans cette démonstration.

1° *Supériorité de la personne du Christ sur les médiateurs de l'Ancien Testament*, I, 1-IV, 13. — Le Christ, Fils de Dieu, rayonnement de la gloire du Père, empreinte de sa substance, I, 1-3, est supérieur : 1. *Aux anges*, I, 4-14. D'où, obligation de pratiquer la religion chrétienne promulguée par Jésus, alors même qu'il a été abaissé un moment au-dessous des anges, II, 1-9, car il convient que l'auteur du salut ait comme nous une nature humaine sujette à la souffrance et à la mort, II, 10-18. — 2. *A Moïse*, III, 1-6. D'où, obligation de ne pas se laisser aller à l'incrédulité comme le firent les Israélites sortis d'Égypte sous la conduite de Moïse, III, 7-19, mais, au contraire, de faire effort pour entrer dans le repos éternel que Dieu nous a préparé, IV, 1-13.

2° *Supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique*, IV, 14-VII, 28. — Le Christ, Fils de Dieu, est le grand prêtre parfait, IV, 14-16. — 1. Il en possède toutes les qualités : il a été appelé de Dieu au sacerdoce, « aux jours de sa chair » il a prié pour lui-même et il a offert un sacrifice pour les hommes, il est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, V, 1-10. — 2. C'est là un grand mystère. L'auteur va l'aborder malgré l'insuffisance de ses lecteurs, V, 11-14, à cause de la gravité du péril de l'apostasie, VI, 1-8, et parce qu'il a, du reste, pleine confiance en eux, VI, 9-20. — 3. Or, de même que Melchisédech, type du Christ, est supérieur à Abraham et aux fils de Lévi, VII, 1-10, ainsi au sacerdoce lévitique est supérieur le sacerdoce du Christ, VII, 11-19, pontife par le serment de Dieu, VII, 20-22, prêtre unique et permanent, VII, 23-25, « saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs et élevé au-dessus des cieux, n'étant pas chaque jour dans l'obligation, comme les grands-prêtres, d'offrir des victimes, d'abord pour ses péchés personnels, ensuite pour ceux du peuple, » VII, 26-28.

3° *Supériorité du sacrifice de Jésus-Christ sur les sacrifices de l'ancienne Loi*, VIII, 1-XIII, 25. — Le Christ est le grand-prêtre du véritable sanctuaire, VIII, 1-5, et le médiateur d'une alliance meilleure, VIII, 6-13. Aussi bien : — 1. *Son sacrifice n'a pas le caractère provisoire* des sacrifices anciens incapables de sanctifier intérieurement, IX, 1-10. Le sang du Christ nous obtient une rédemption éternelle en purifiant nos consciences, IX, 11-15. — 2. *Son sacrifice n'est pas inefficace* comme les sacrifices mosaïques qui doivent être toujours renouvelés : c'est une oblation unique qui obtient le pardon réel et définitif des péchés, IX, 16-X, 18. — 3. D'où, au point de vue pratique, il y a bien des *raisons de persévérer* dans la foi, l'espérance, la charité et les bonnes œuvres, X, 19-25 : malheur de l'infidélité, X, 26-31, souvenir de la ferveur passée, X, 32-39, modèles de foi dans l'Ancien Testament, XI, 1-40, exemple de Jésus crucifié et discipline salutaire des épreuves, XII, 1-13, châtiments réservés aux profanateurs et aux incrédules, XII, 14-29. — 4. Viennent enfin *diverses recommandations* : charité, continence, obéissance aux supérieurs, « qui veillent pour le bien des âmes, comme devant en rendre compte, » demande de prières, souhaits de perfection, XIII, 1-21, nouvelles personnelles et salut final, XIII, 22-25.

II. Canonicité et authenticité. — Il est de foi que l'Épître aux Hébreux est une Écriture canonique; il est certain qu'elle a pour auteur, sinon pour rédacteur, l'apôtre saint Paul.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *La tradition orientale.* — Aussi haut que l'on puisse remonter, les Pères de l'Église d'Orient sont unanimes à reconnaître le caractère canonique et l'origine paulinienne de cette épître : en Égypte, saint Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Denys d'Alexandrie, saint Pierre d'Alexandrie; en Palestine, Eusèbe, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane; à Antioche, saint Jean Chrysostome; en Cappadoce, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze; dans l'Église syrienne, Aphraate et saint Éphrem. Cette unanimité est d'autant plus remarquable que les premiers témoins allèguent déjà l'autorité des « anciens » et qu'ils ne sont pas sans connaître les difficultés soulevées par la critique interne. — 2. *La tradition occidentale.* — Dans les premiers siècles cette tradition est hésitante. Si, vers 95, l'Épître aux Hébreux a été citée par saint Clément, *Cor.*, XXXVI, 2-5, au même titre que les autres parties de l'Écriture, le plus grand nombre des témoins, comme le Canon de Muratori, le prêtre Caïus, Tertullien, saint Cyprien, etc., ne regardent pas cet écrit comme canonique, et cela sans doute en raison de l'abus qu'en devaient faire certains hérétiques, comme les montanistes et les novatiens. — Mais, au IV^e^ siècle, beaucoup de témoignages lui sont favorables : Victorin, saint Hilaire, saint Ambroise, Faustin, Rufin, le concile d'Hippone de 393 et celui de Carthage de 397. — Enfin, à partir du V^e^ siècle, la tradition orientale s'est imposée à tout l'Occident, et le concile de Trente, *De canon. scriptur. decretum*, sess. IV, a défini de foi catholique la canonicité de l'Épître aux Hébreux.

2° *Les données de la critique interne* confirment les témoignages traditionnels. Il y a, en effet, entre cette lettre et les autres épîtres de saint Paul une profonde ressemblance : — 1. *Au point de vue de la doctrine*, nombreux sont les points de concordance. Notons seulement les principaux : Dans la christologie : Heb., I, 3 et II Cor., IV, 4; Heb., I, 2-3, 6 et Col., I, 15-17; Heb., I, 4-14 et Eph., I, 21; Heb., VII, 25 et Rom., VIII, 34; Heb., II, 9 et Phil., II, 8-9. Dans la théorie générale sur la Loi, Heb., VIII, 5; X, 1 et Col., II, 16-17; Heb., II, 2 et Gal., III, 19; Heb., VII, 18 et Rom., VIII, 3; Heb., III, 7-19 et I Cor., X, 1-11. Dans la notion de la foi, Heb., X, 38 et Rom., I, 17; Gal., III, 11. — 2. *Au point de vue des règles pratiques de conduite*, même similitude : Heb., XII, 14 et Rom., XI, 8; Heb., XIII, 2 et Rom., XII, 13; Heb., XII, 15 et II Cor., VI, 1. — 3. *Quant aux prétendues divergences*, il serait facile de montrer qu'elles ne constituent pas une opposition radicale : c'est toujours la même doctrine, mais envisagée sous un autre angle, en vue de destinataires différents.

3° *Solution des difficultés.* — Toutes les objections soulevées contre l'authenticité de l'Épître aux Hébreux n'ont aucune force probante si cette lettre a été

rédigée par un disciple de saint Paul. Ainsi : 1. *L'absence de titre et d'adresse* peut s'expliquer si l'Apôtre n'a pas tenu la plume et si l'on se rappelle qu'il n'avait aucun mandat officiel pour adresser des remontrances à des judéo-chrétiens. — 2. *Les citations de l'Ancien Testament*, toutes basées sur les Septante et amenées, à l'ordinaire, par une formule différente de celles de saint Paul, accusent simplement la personnalité du rédacteur. — 3. *Les particularités de style et de diction* ne vont pas davantage contre l'authenticité de l'épître. S'il est certain, en effet, qu'il y a bien des termes nouveaux, le fond du vocabulaire n'en reste pas moins celui de saint Paul. D'autre part, il est vrai, on ne peut nier de sensibles divergences de style : périodes harmonieusement balancées, transitions bien ménagées, épithètes choisies avec goût, expressions euphoniques, ton oratoire soutenu, argumentation calme et mesurée. Mais, tous ces artifices de la rhétorique, qui font de cet écrit un morceau de prose artistique, laissent seulement soupçonner un rédacteur différent de l'Apôtre. — 4. *L'identité de ce rédacteur* ne peut être clairement établie. Aucune des hypothèses formulées : saint Luc, saint Clément, saint Barnabé, Apollos, etc., n'est pleinement satisfaisante et il est sage de ne pas se prononcer d'une façon catégorique. Toutefois l'œuvre reste celle d'un grand esprit : elle ne peut être que de l'Apôtre lui-même.

III. Destinataires. — Il est assez probable que l'Épître aux Hébreux a été adressée à un groupe de juifs, hellénistes convertis, membres de l'Église de Jérusalem.

1° *Les destinataires sont des juifs convertis.* — 1. C'est l'opinion traditionnelle, comme en témoignent saint Pantène, Clément d'Alexandrie, Tertullien, et comme l'indique le titre « aux Hébreux » attesté par la même tradition. — 2. Cette opinion est confirmée par le contenu de la lettre : la thèse générale de la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne, l'argumentation fondée exclusivement sur l'Ancien Testament, les nombreuses allusions à l'histoire juive et au culte lévitique, sans oublier d'autres menus traits, I, 1; II, 16, 17; IX, 15, autant d'éléments qui supposent des lecteurs chrétiens, juifs de naissance.

2° *Les destinataires sont des judéo-chrétiens de Jérusalem.* — C'est encore l'opinion traditionnelle appuyée sur plusieurs détails de l'épître : les lecteurs devraient être des maîtres par rapport aux vérités chrétiennes, V, 12; leurs chefs, apôtres du Christ, II, 3, ont souffert pour la foi, XIII, 7; Jésus est mort en dehors de la porte (de Jérusalem), XIII, 12. En outre, la description des sacrifices juifs et le genre de persécution subie par les chrétiens recommandent aussi Jérusalem.

3° *Les destinataires pourraient être un groupe de juifs hellénistes, membres de cette Église.* — Certains passages, comme X, 24, 25; XIII, 3, 24, et surtout VI, 10, recevraient alors un sens très satisfaisant, sans compter qu'on expliquerait ainsi beaucoup mieux la facture littéraire de l'épître et l'emploi de la version des Septante.

IV. Date et lieu de composition. — Il est certain que l'Épître aux Hébreux a été composée avant 67-70; il est vraisemblable qu'elle a été écrite en Italie vers 63-66.

1° *Date.* — 1. Cette lettre n'a pu être rédigée après la prise de Jérusalem. Sans doute la description du culte mosaïque, faite au présent, ne prouve pas que le temple subsiste encore. Mais on ne saisit aucune allusion à la guerre judéo-romaine. Bien plus, toute l'argumentation de l'Apôtre, exhortant les fidèles à ne pas retourner à l'ancien culte, n'a de sens que si ce culte existe toujours. Si, au contraire, le temple avait été renversé, comment l'auteur aurait-il pu négliger un argument aussi péremptoire à l'appui de sa thèse? — 2. Précisément, vers 63-66, les juifs convertis de Jérusalem furent exposés à différents périls. Le martyre de leur évêque, Jacques le Mineur, en l'an 62, fut peut-être l'occasion de persécutions. A la même époque, un certain Thébuthis, mécontent de n'avoir pas été évêque, se mit à corrompre cette Église, Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, 5. On s'explique ainsi assez bien les encouragements et les exhortations de l'Épître aux Hébreux.

2° *Lieu.* — Seule la phrase : « Ceux d'Italie vous saluent », XIII, 24, peut être interprétée en faveur de la composition de l'Épître en Italie. Il faut l'avouer, c'est plutôt vague, puisqu'on peut entendre ceux qui viennent d'Italie ou ceux qui vivent en Italie. Néanmoins, dans les deux cas, ce salut des chrétiens d'Italie est très naturel, car le groupe destinataire pouvait comprendre des membres ayant appartenu à la communauté romaine.

V. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique* fera ressortir les beautés littéraires et la profondeur des pensées de cette épître. De plus, dans ses études et dans son enseignement, il aura soin de se conformer aux décisions suivantes de la Commission biblique en date du 24 juin 1914 :

Art. 1. — Aux doutes qui, durant les premiers siècles, surtout à cause de l'abus commis par les hérétiques, se sont emparés de quelques esprits en Occident, touchant l'inspiration divine et l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, faut-il attribuer une telle force que, eu égard à l'affirmation perpétuelle, unanime et constante des Pères orientaux, à laquelle, après le IV^e^ siècle, s'associa le plein consentement de l'Église d'Occident, eu égard aussi aux actes des souverains pontifes, des sacrés conciles, surtout du concile de Trente, et à l'usage perpétuel de l'Église universelle, il soit permis d'hésiter à la ranger avec certitude non seulement parmi les épîtres canoniques, ce qui a été défini comme de foi, mais encore parmi les épîtres authentiques de l'apôtre Paul. — R. Non.

Art. 2. — Les arguments que l'on a coutume de tirer, soit de l'absence insolite du nom de Paul dans l'Épître aux Hébreux, ainsi que l'omission de l'exorde et de la salutation habituels, soit de la pureté de la langue grecque, de l'élégance et de la perfection de la diction et du style de cette épître, soit de la façon dont l'Ancien Testament y est cité et dont il en est tiré argument, soit de certaines différences qu'on prétend exister entre la doctrine de cet écrit et celle des autres épîtres de saint Paul, peuvent-ils infirmer de quelque façon son origine paulinienne ? ou bien plutôt la parfaite conformité de la doctrine et des pensées, la similitude des avertissements et des exhortations, comme aussi la concordance des locutions et des mots eux-mêmes, mise en lumière par plusieurs critiques même non catholiques, que l'on observe entre cette épître et les autres écrits de l'Apôtre des Gentils, indiquent-elles et confirment-elles l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux ? — R. Non, pour la première partie; Oui, pour la seconde.

Art. 3. — L'apôtre Paul doit-il être regardé comme l'auteur de cette épître à ce point qu'on doive nécessairement affirmer que lui-même l'a conçue et composée tout entière sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais encore qu'il lui a donné sa forme actuelle ? — R. Non, sauf le jugement ultérieur de l'Église.

2° *Le théologien* insistera surtout sur la doctrine christologique de l'Épître aux Hébreux : Jésus, Fils de Dieu, préexistant éternellement, créateur et conservateur du monde, homme parfait, chef de l'Église, glorifié dans les cieux après sa mort sur la croix, médiateur de la nouvelle alliance par son sang, grand-prêtre parfait, victime salutaire.

3° *Les prêtres* trouveront dans cette épître un excellent sujet de méditation sur les caractères essentiels du sacerdoce : vocation divine, médiation entre Dieu et les hommes, vie de sacrifice pour sanctifier et sauver les âmes.

En dehors des ouvrages généraux sur le Nouveau Testament et des articles de Dictionnaires, on pourra consulter parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques :

Padovani, *Comm. in Epist. ad Hebræos*, Paris, 1896; Huyghe, *Comm. in Epist. ad Hebræos*, Gand, 1901; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, t. II.

Léon VAGANAY.

HEDWIGE *(Hedwigis)*. — Fille de Berthold, duc de Carinthie, elle eut quatre frères et trois sœurs : parmi celles-ci, Agnès épousa le roi de France, Philippe Auguste; Gertrude fut mariée à André, roi de Hongrie, et donna le jour à sainte Élisabeth; la troisième se fit religieuse et devint abbesse de Lutzingen. Hedwige, à douze ans, épousa Henri, duc de Silésie et de Pologne, dont elle eut trois fils et trois filles; elle détermina ensuite son époux à garder la continence et à bâtir pour des cisterciennes le monastère de Trebnitz. Elle prit plus tard l'habit chez ces religieuses, mais réserva sa liberté pour pouvoir user de sa fortune en faveur des pauvres et des monastères. Patiente, humble, unie à Dieu, elle montra sa soumission à la volonté divine en apprenant la mort de son époux en 1238 et celle de son fils un peu plus tard. Elle opéra des miracles pendant sa vie, guérit en particulier plusieurs aveugles, annonça l'heure de sa mort, qui arriva le 15 octobre 1243. — Clément IV l'a canonisée en 1267, ayant obtenu par son intercession la guérison d'une fille aveugle. La fête, pour faire place à celle de sainte Thérèse, a été reportée au 17 octobre par Innocent XI.

G. Bazin, *Sainte Hedwige, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1895.

J. BAUDOT.

HEFELE Karl Joseph. — Hefele (on prononce *Héfélé)* naquit, le 15 mars 1809, à Unterkochen (Würtemberg); étudiant à Tübingen (1827-1832), séminariste à Rottenburg (1832-1833), ordonné prêtre le 10 août 1833, il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Tübingen en 1836, privatdocent en 1837, professeur ordinaire en 1840. Les premiers travaux qu'il publia sont de simples comptes rendus dans la *Theologische Quartalschrift*. Mais bientôt il donna libre cours à ses recherches personnelles. Son premier ouvrage, daté de 1837, est intitulé : *Geschichte der Einführung des Christentums im sudwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg*. En 1839, il publiait une édition correcte des Pères apostoliques : *Patrum apostolicorum opera* (Tübingen), qui eut l'honneur de plusieurs réimpressions. L'année suivante, il donnait *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, aufs neue untersucht, übersetz und erklärt*, Tübingen : le texte de l'épître était traduit en allemand; l'historien place la composition de l'épître entre les années 107 et 120 et croit que l'auteur attaque le docétisme.

Les événements politico-religieux qui se déroulaient en Allemagne ne laissaient pas Hefele indifférent. Nous ne saurions y insister ici. Disons seulement qu'en 1842 il soutint l'évêque Keller, dont la motion en faveur de la liberté de l'Église soulevait une si vive émotion. Hefele fut de ceux qui crurent et qui contribuèrent au triomphe de l'Église dans sa lutte contre le despotisme de l'État.

Ces occupations d'ordre politique ne le détournaient pas des études historiques. En 1844, il publiait la Vie du cardinal Ximénès qui fut traduite en espagnol, en français et en anglais; et ce sujet l'amena à exprimer ses idées sur Llorente, l'historien de l'Inquisition espagnole; le titre complet de l'ouvrage est : *Ximenes und der kirchliche Zustand Spaniens am Ende des* XV. *und Anfange des* XVI. *Iahrhunderts, insbesondere ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition*, Tübingen, 1844. L'idée d'une histoire de la Réforme avait amené Hefele à publier dès 1835 une étude intitulée : *Blicke im* XV. *Iahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung des Basler Synode*. A partir de cette date, son idée s'élargit et aboutit à une grande Histoire des Conciles : *Conciliengeschichte* (Tübingen) en sept volumes (1855-1874), dont les divers tomes, à mesure qu'ils paraissaient, étaient favorablement accueillis même par les théologiens et les érudits protestants. Rome avait suivi, d'un œil intéressé, ces savantes publications. Dès 1868, la réputation d'Hefele était si bien établie qu'il fut choisi, en qualité de consulteur, par la Commission préparatoire des travaux du concile du Vatican. Préconisé évêque de Rottenburg le 22 novembre 1869, consacré le 29 décembre, il assista au concile, et y prit une part importante, dans les rangs de la minorité. Le 12 janvier 1870, il se joignait aux membres de l'adresse contre la déclaration de l'infaillibilité papale. Il semble qu'il ait été entraîné à cette opinion par ses études sur les conciles; le cas du pape Honorius en particulier, lui paraissait inconciliable avec le dogme de l'infaillibilité. On lui attribue un petit opuscule qui parut à Naples : *Causa Honorii Papæ*, en même temps qu'à Tübingen, sous le titre : *Honorius und das VI allg. Konzil*, 1870. On comprend dès lors qu'il se soit prononcé contre le *schema*. Dans le vote du 13 juillet, il donna son bulletin : *Non placet*. Quelques jours plus tard, il rentrait dans sa ville épiscopale, et publiait la justification de son attitude et de ses actes pendant le concile. En avril 1871, cependant, il donna son adhésion à toutes les définitions du concile du Vatican, y compris le dogme de l'infaillibilité. Ses dernières années furent prises par le soin de son diocèse et l'achèvement de son importante et célèbre *Conciliengeschichte*, qui fut revue plus tard et achevée par Köpfler et Hergenröther. Hefele mourut le 5 juin 1893.

Roth, *Karl Joseph von Hefele, Bischof von Rottenburg*, Stuttgart, 1894; H. Leclercq, *Notice biographique*, dans *Histoire des Conciles* (traduction de *Conciliengeschichte*), Paris, 1907, t. I.

E. VACANDARD.

HEGEL Georges-Guillaume-Frédéric, philosophe allemand. — I. Sa vie et ses ouvrages. II. Sa philosophie.

I. SA VIE ET SES OUVRAGES. — Il naquit à Stuttgart le 27 août 1770, et fit ses études soit au gymnase de cette ville, soit à l'université de Tubingue. Lié d'amitié avec Schelling, il subit profondément son influence, en attendant de devenir son émule. Pendant les événements de 1806, il enseignait à Iéna à titre de professeur extraordinaire. Les désastres de sa patrie ne semblent pas l'avoir beaucoup ému et, comme Goethe, il professa une vive admiration pour le génie et la formidable grandeur de Napoléon. En 1816 il fut appelé à l'université de Heidelberg, puis en 1818, à celle de Berlin où il occupa la chaire qui avait été illustrée par Fichte. Ses leçons, qui durèrent jusqu'à sa mort, obtinrent un succès immense. Il n'avait pourtant point reçu le don de la parole facile et éloquente; mais il s'imposait à l'esprit de ses disciples et les charmait, par la variété de ses idées, l'originalité et la force de sa pensée, l'ampleur de son système et la foi avec laquelle il le proposait. Quand il mourut en 1831, des atteintes du choléra, on peut dire qu'il régnait sur l'intelligence allemande.

Il publia en 1807 la *Phénoménologie de l'esprit*, et, de 1812 à 1816, la *Science de la logique*, qui mérite d'être regardée comme son œuvre capitale. En 1817, il fit paraître l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, où l'on trouve, dans la troisième édition surtout, un résumé systématique de sa pensée, et en 1821 les *Principes de la philosophie du droit*. Après sa mort, on publia les leçons où il avait développé les conséquences de son système; elles sont contenues dans la *Philosophie de l'histoire*, l'*Esthétique*, la *Philosophie de la religion*, l'*Histoire de la philosophie*. Plusieurs de ces ouvrages ont été traduits en français par Véra.

II. SA PHILOSOPHIE. — 1° *L'idée maîtresse et la mé-*

thode. — Cette philosophie est un idéalisme, mais un idéalisme absolu. Entendons par là qu'elle ne se contente point d'affirmer que les idées sont la seule chose avec laquelle nous soyons en relation immédiate, le seul pont par lequel nous puissions atteindre la réalité, si elle peut être atteinte; mais qu'elle soutient que la réalité même est idée, qu'il n'y a point à chercher de pont entre le sujet et l'objet, puisqu'ils ne font qu'un, qu'entre la pensée de l'un et les états de l'autre, il n'y a pas seulement convenance et correspondance, mais identité. Hegel cherchait cette unité, comme Fichte et Schelling, en réaction contre le dualisme kantien du phénomène et du noumène, de la sensibilité et de l'entendement, et il croit l'avoir trouvée dans l'*idée.* Celle-ci n'est donc pas seulement le moyen de connaître l'être, sa représentation plus ou moins adéquate, elle est son essence, elle est l'être même. Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel; c'est le rationnel qui fonde le réel, de sorte que la marche dialectique de l'idée constitue l'histoire même des choses. On le voit, la réaction contre le kantisme était aussi rapide que radicale. Kant avait violemment séparé la pensée et l'être et réduit l'esprit à n'être que l'organisateur d'apparences phénoménales dont le fond était absolument inconnaissable. Trente ans après, Hegel identifiait le réel et l'intelligible; il attribuait au mouvement dialectique de la pensée une valeur métaphysique sans limites et pour ainsi dire le pouvoir d'engendrer l'absolu. C'eût été la plus magnifique exaltation de la raison, si ce n'avait été surtout la plus intempérante débauche d'idéologie et le triomphe de la sophistique.

L'idée qui est pour Hegel la seule et vraie réalité ne doit pas être confondue avec la conscience. Sans doute, elle tend à prendre conscience d'elle-même et elle y arrivera au terme de son développement; mais en elle-même, elle est le rationnel pur; la conscience est un accident qui vient s'ajouter à la vérité; l'idée est cette vérité même. Dans son développement absolu, elle passe par trois phases. Elle existe d'abord en soi, à l'état abstrait; et ce rationnel, considéré dans ses conditions les plus universelles, fait l'objet de la *Logique;* puis sortant de son isolement logique, elle existe hors de soi, objectivée et fragmentée dans les choses, c'est la phase de la *Philosophie de la Nature;* enfin, revenant sur elle-même, elle existe pour soi, elle prend conscience d'elle-même et réalise graduellement sa liberté, c'est la phase de la *Philosophie de l'Esprit.*

Ce large cadre comprend toute la pensée de Hegel; il exprime en même temps sa méthode; car cette division par trois se répète d'un bout à l'autre de son œuvre; c'est la fameuse triade hégélienne : thèse, antithèse, synthèse. Elle semble issue de Fichte; elle s'annonce même chez Kant, dans les antinomies de la raison pure et dans le tableau des catégories, dont la première est positive, la seconde négative et la troisième la synthèse des deux premières. Mais Hegel précise le procédé et en étend l'usage. Dans ce mouvement dialectique par lequel se développe la pensée, et par conséquent l'être, l'idée se pose d'abord comme quelque chose d'immédiat, dont la nature est d'être simplement identique avec soi-même; c'est la *thèse;* mais cette notion isolée ne peut se suffire, tout ce qui est fini se nie soi-même et implique une contradiction qui s'oppose à lui; ce second moment, moment négatif, est l'*antithèse;* enfin, les déterminations opposées trouvent leur unité dans un élément positif qui les concilie; c'est la négation de la négation, c'est la *synthèse* qui, liant les aspects opposés d'un objet, les ramenant à une unité supérieure, conduit la méthode à son achèvement. Cette synthèse devient à son tour le premier terme d'une nouvelle triade; et ainsi se poursuit le développement dialectique de l'idée, dans lequel chaque moment provoque par une nécessité interne l'apparition du moment immédiatement supérieur.

2° *La logique.* — Elle traite, nous venons de le dire, de l'idée en soi, considérée à l'état abstrait et dans ses conditions les plus universelles. Mais comme Hegel identifie le rationnel et le réel, il s'ensuit que la science de la pensée pure devient la science des formes les plus générales de l'existence; logique et ontologie se confondent. Cette science prétend montrer comment, par son seul mouvement interne, la pensée, partie de l'être pur qui équivaut au pur néant, s'élève, à travers une série de synthèses créatrices, à l'idée absolue concrète. Nous ne la suivrons pas dans cette marche; disons seulement quelques mots de son point de départ, de la triade initiale : être, néant, devenir.

Hegel écrit, au début de la première partie de la *Logique :* « C'est par l'être pur qu'on doit commencer, parce que l'être pur est aussi bien pensée pure. » Puis voici quelques-unes des propositions qui suivent : « L'être pur n'est que l'abstraction pure, et par conséquent la négation absolue, qui, considérée dans son état immédiat, est le non-être... Le non-être, en tant qu'il est ce moment immédiat, égal à soi-même, est, de son côté, la même chose que l'être. Par conséquent, la vérité de l'être, ainsi que du non-être, est dans leur unité. Cette unité est le *devenir...* Par la contradiction qu'il renferme, le devenir va aboutir à l'unité où l'être et le non-être se trouvent absorbés. Son résultat est par conséquent l'*existence.* » (§ 87, 88, 89, trad. Véra.) Ce qui veut dire sans doute ceci. L'être pur, par lequel on commence, étant pure indétermination, n'est pas, puisque tout ce qui est est déterminé; dans ce concept, on trouve donc à la fois l'être, c'est la thèse, et la négation de l'être, c'est l'antithèse. Ce qui peut être conçu comme étant et n'étant pas, c'est le devenir; il est, puisqu'il passe à l'existence; il n'est pas, puisqu'il ne sera qu'après avoir franchi le passage; il nous fait donc constater l'identité de l'être et du non-être. Telle est la première triade hégélienne qui place l'origine du monde dans le concept d'être indéterminé affirmé et nié, l'affirmation et la négation étant conciliées dans l'idée du devenir. Qu'on juge si de ces abstractions, où se jouent l'équivoque et le sophisme, peut sortir un monde réel !

3° *La philosophie de la Nature.* — Elle s'occupe de l'idée existant hors de soi, objectivée dans les êtres et les faits de l'univers matériels. Fidèle à sa méthode, Hegel la divise en trois parties, dont les deux premières s'opposent, puis se synthétisent dans la dernière; ce sont la *mécanique,* la *physique* et l'*organique.* Il a répandu dans cette partie de son œuvre, comme dans les autres, les vues ingénieuses et profondes; mais elles sont souvent gâtées par l'esprit de système. Plein de confiance dans son génie, il dédaigne superbement la physique newtonienne; si les faits répugnent à confirmer sa dialectique, il les dénature ou les ignore; si la nature refuse de se laisser emprisonner dans le réseau de ses catégories, il ne songe pas à réformer sa propre pensée; il aime mieux s'en prendre à la nature même, nature impuissante, dit-il, qui ne sait pas demeurer strictement fidèle aux déterminations logiques et y conformer exactement ses produits. Notons du reste que cet écart qu'il incrimine ici entre le logique et le réel est en contradiction avec les principes de son idéalisme absolu.

4° *La philosophie de l'Esprit.* — C'était, dans la pensée du philosophe, la partie la plus importante et le couronnement de son œuvre .« L'hégélianisme, considéré dans sa portée et son influence historiques, est avant tout un effort pour fonder toutes les sciences morales, depuis la psychologie jusqu'à l'histoire, sur sa conception de l'esprit. » Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande,* Paris, 1921, p. 122.

Fragmentée dans les objets de la nature, l'Idée était devenue comme étrangère à elle-même. Mais de cet état, elle revient sur soi pour prendre possession d'elle-même et exister désormais en soi et pour soi. C'est la phase de l'esprit, lequel, sorti de la nature, va se développer suivant un progrès logique qui le conduira de la dépendance de la matière à la liberté, son essence propre. Les moments de ce progrès sont au nombre de trois : l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu.

a) La psychologie individuelle étudie l'esprit subjectif en tant qu'il dépend de la nature et du corps, puis dans son élévation progressive vers la raison, et enfin dans l'effort par lequel il conquiert spéculativement et pratiquement sa liberté.

b) Par esprit objectif, Hegel entend les produits de la volonté humaine : le droit, la moralité, les faits politiques et historiques; c'est tout l'ensemble de sa philosophie sociale. Il mérite d'être considéré, dit Émile Bréhier, « comme le véritable fondateur des sciences sociales en Allemagne. » Ne pouvant le suivre dans les détails de sa pensée, signalons seulement, parmi les tendances qui animent cette sociologie, une vive réaction contre les idées individualistes et libérales du XVIIIe siècle et de la Révolution. Le droit et la moralité, considérés dans l'individu isolé, ne sont que des abstractions sans consistance; ils ne se précisent et ne se fondent solidement que par la fusion de l'individuel et de l'universel; c'est-à-dire que l'individu doit chercher sa règle dans la société constituée, dans l'État, qui est « un esprit vivant », un « tout vivant se différenciant en activités particulières ». Hegel combat avec acharnement le système politique des assemblées représentatives, la tolérance en matière religieuse, la participation de tous à la gestion des affaires publiques et ses vues aboutissent « à consacrer une monarchie absolue et héréditaire avec une sorte de droit divin, puisqu'elle représente la forme la plus haute à laquelle soit parvenu l'Esprit dans son développement. » En histoire, ce qui se dégage de ses théories c'est l'identification du fait et du droit; tout ce qui arrive porte en soi sa justification; toute victoire se légitime par elle-même; et c'est sans doute pour cela que le philosophe admira jusqu'à l'enthousiasme celui qui avait abattu sa patrie à la terrible journée d'Iéna.

c) L'esprit objectif qui s'exprime dans les phénomènes sociaux ne marque pas encore la réalisation la plus pleine de la vie spirituelle. Il y a des réalités plus hautes dans lesquelles l'esprit prend conscience de l'identité de l'universel et du particulier : c'est l'art, la religion et la philosophie, qui constituent les formes de l'Esprit absolu. L'art cherche à réaliser l'idée dans la matière; tous ses efforts tendent à produire l'idéal, qui est l'unité de la forme et de l'idée; il a progressé en s'élevant de la forme symbolique, ou art oriental, à la forme classique, ou art grec, puis à la forme romantique, ou art moderne chrétien. Mais l'art est toujours imparfait en raison même de sa liaison avec le sensible, l'esprit n'ayant sa vérité que dans la pensée pure; aussi doit-il préparer le passage à la religion.

Hegel exalte la religion en termes grandioses : « C'est, dit-il, la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment; la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là, coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux; là les obscurités du temps s'évanouissent devant les clartés de l'infini. » Dans l'histoire religieuse de l'humanité, l'antiquité représente la *thèse ;* Dieu est tout; puis la Grèce et Rome expriment l'*antithèse :* l'homme est au premier plan; enfin le christianisme fait la *synthèse :* les deux termes s'unissent dans l'Homme-Dieu. Mais quel objet Hegel assigne-t-il à la religion, c'est-à-dire comment conçoit-il Dieu ? Il en parle souvent; il justifie les preuves cosmologiques de son existence en les regardant comme des descriptions incomplètes du mouvement de l'esprit, qui, incapable de se contenter du fini, s'élève de la considération du monde à la pensée de l'infini. Bien plus, il prend contre Kant la défense de l'argument ontologique : « Ce qui, dit-il, a fait le succès de la critique kantienne de la preuve ontologique, c'est sans doute l'exemple que Kant y a ajouté pour rendre plus sensible la différence de la pensée et de l'être. Si l'on ne considère que la notion, il n'y a aucune différence entre cent thalers possibles et cent thalers réels, tandis qu'il y en a une réelle pour celui qui doit les posséder... Ceux qui ne se lassent pas d'objecter contre l'idée philosophique que la pensée et l'être sont choses différentes, devraient bien supposer que la philosophie ne l'ignore point : y a-t-il connaissance plus vulgaire que celle-là ? Mais on devrait aussi songer que lorsqu'il est question de Dieu, on a un objet d'une tout autre espèce que cent thalers, ou qu'une notion, ou représentation particulière, ou de quelque nom qu'en voudra l'appeler. Dans le fait, tout être fini est ceci, et il n'est que ceci, savoir, que son existence diffère de sa notion. Mais Dieu est absolument l'être qui ne peut être pensé que comme existant, et dont la notion renferme l'être. C'est cette unité de la notion et de l'être qui constitue la notion de Dieu. » *Logique*, trad. Véra, 2e édit., p. 322.

Ainsi Hegel se fait le champion de Dieu, qui est la plus haute réalisation de l'Idée, l'Esprit absolu. Mais qu'on y prenne bien garde : il n'attribue point à cet esprit absolu une existence en soi. Cette conscience que l'Absolu prend de lui-même ne réside pas ailleurs que dans l'esprit humain; Dieu n'a pas de personnalité distincte; il n'est en définitive que la conscience que la réalité universelle acquiert d'elle-même dans la conscience de l'homme; en sorte que la doctrine de Hegel aboutit à un panthéisme logique. Par suite, toutes les notions religieuses se trouvent transposées; les dogmes chrétiens reçoivent une interprétation philosophique; la Trinité symbolise les trois moments de la dialectique : thèse, antithèse et synthèse; l'Incarnation représente l'union de Dieu et de l'humanité en ce sens que, comme nous venons de le dire, Dieu, prenant conscience de lui-même dans l'homme, connaît par ce moyen son identité avec toutes choses. Au surplus, la religion, même sous sa forme la plus spirituelle, n'est pas la phase dernière du développement de l'Idée; elle doit être dépassée; comme elle avait été préparée par l'art, elle prépare à son tour la philosophie qui, négation et couronnement tout ensemble de la religion, est pour ainsi dire la vérité consciente. Ajoutons enfin que la philosophie elle-même est perpétuellement en voie d'évolution; elle s'épanouit en une variété infinie de systèmes qui coïncident avec les déterminations logiques de l'Idée et dont le déroulement raconte l'histoire de l'Absolu, d'un Absolu qui englobe toutes choses, qui se fait sans cesse et se fera sans doute éternellement sans s'achever jamais.

Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1864; P. Janet, *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860; Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1921.

Eug. LENOBLE.

HÉGÉSIPPE, un des plus anciens historiens et apologistes de l'Église, qui n'est guère connu que par Eusèbe et Photius. C'était probablement un juif palestinien converti, qui naquit vers l'an 110 et vécut jusqu'à l'an 180. Vers le milieu du IIe siècle, il entreprit un voyage qui le conduisit d'abord à Corinthe, où il prit connaissance de la lettre du pape Clément aux Corinthiens, puis à Rome. Anicet était alors évêque de

cette ville (155-166). Le but d'Hégésippe était, semble-t-il, de se rendre compte de la croyance des diverses Églises, afin d'opposer aux hérétiques, et surtout aux gnostiques, l'unanimité de cette croyance. « Il fait connaître (dans ses *Mémoires*), dit Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 22, qu'au cours de son voyage à Rome, il eut des rapports avec beaucoup d'évêques et qu'auprès de tous il a trouvé la même doctrine. » A Rome, il dressa la liste des évêques qui s'y étaient succédé jusqu'à Anicet. C'était encore un élément pour établir l'uniformité dans le temps de la foi orthodoxe. Revenu dans sa patrie, il écrivit « en style simple » et, semble-t-il, sans beaucoup d'ordre, cinq livres de *Mémoires*, dans lesquels il rapportait ce qu'il avait vu et appris un peu de tout côté. L'ouvrage ne fut pas achevé avant le pontificat d'Éleuthère (175-189). Ces *Mémoires* sont perdus, sauf quelques citations données par Eusèbe et Photius. Il faut le regretter, car, s'ils n'avaient pas grand mérite littéraire, leur importance historique et apologétique était appréciable. Au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle cependant, quelques bibliothèques paraissent en avoir possédé des manuscrits. On ne sait ce qu'ils sont devenus.

Les fragments conservés d'Hégésippe sont dans Migne, *P. G.*, t. v. Le cardinal Lavigerie a écrit sur lui sa thèse latine de doctorat : *De Hegesippo disquisitio historica*, Paris, 1850.

J. Tixeront.

HEINE Henri naquit à Düsseldorf en 1799, disent les uns, en 1797, disent les autres, de parents juifs. Son père était frivole et vaniteux; sa mère fort instruite, bonne musicienne, lisait J.-J. Rousseau. Il étudia au collège de Düsseldorf, où il eut pour professeur l'abbé Daunoi. Ses études finies, son oncle, riche banquier de Hambourg, voulut faire de lui un « apprenti millionnaire » dans le commerce ou dans la banque. Il échoua piteusement des deux côtés. On décida qu'il ferait son droit. Il étudia successivement à Bonn, à Gœttingue et à Berlin, et fut enfin reçu docteur en droit à Gœttingue en 1828, après avoir abjuré le judaïsme dans un temple protestant. Le droit ne l'enrichit pas plus que ne l'avaient fait le commerce et la banque. C'est qu'il était absorbé par un grand amour sans espoir et tourmenté par le démon poétique.

En 1827, il avait publié le *Livre des chants*, recueil composé de quatre parties : *Jeunes souffrances* relate surtout l'amour du poète pour la rousse Josépha, la fille du bourreau de Düsseldorf. Dans l'*Intermezzo* il semble bien que l'héroïne qui lui déchire le cœur soit sa cousine Amélie. Le *Retour* marque le déclin progressif de la douleur, et la *Mer du Nord* en atteste la fin dans l'apaisement de l'âme en présence des flots tumultueux et des grandes scènes de légende ou d'histoire qu'ils évoquent. La note caractéristique de ces chants, spécialement dans les trois premières parties, est un mélange savoureux et jusqu'alors inédit de sincérité et d'ironie. Comme, en général, tous les Sémites, Heine a la pudeur de ses sentiments intimes; si la douleur le force à les crier, instinctivement il dérobera sous le voile de la raillerie ce qu'ils auraient de trop personnel.

Le *Livre des chants* eut un grand succès, qui fut cependant éclipsé par celui que remportèrent de 1827 à 1830 ses *Reisebilder*. C'étaient des récits de voyage où la satire politique et sociale voisinait avec de sobres descriptions de paysages et d'amusants croquis. Heine s'y montrait épris de liberté et d'égalité révolutionnaires et faisait âprement le procès du catholicisme et de l'aristocratie. Le livre ou, plutôt, les différentes parties du livre furent beaucoup lues, vivement discutées, condamnées sévèrement par l'opinion publique.

Heine se sentit mal à l'aise en Allemagne et vint à Paris en 1831. Il fut quelque temps féru du saint-simonisme, puis, écœuré de « l'obscurantisme démocratique » non moins que du despotisme aristocratique, il se réfugia dans la littérature. Il publia en diverses revues les chroniques qui composent *De la France; Lutèce; De l'Allemagne*, puis deux poèmes satiriques, *Atta Troll* (1843) contre les romantiques, *Germania* (1844) contre les Allemands, que dans le fond pourtant il aimait et auxquels il prédisait l'empire du monde; enfin son douloureux *Romancero* (1851). En 1841, il avait épousé Mathilde Mirat avec laquelle il vivait depuis 1835. Déjà il était fort souffrant; la paralysie le guettait, elle le terrassa en 1848 et lui infligea huit longues années d'agonie. Il mourut le 17 février 1856.

Son influence fut considérable en Allemagne, où elle égala presque celle de Gœthe. En France, on fut surtout sensible à l'ironie mordante de sa critique, à la délicatesse de sa sensibilité, à son esprit clair et agile. On l'a appelé le « plus français des poètes allemands ». Malheureusement il a employé le meilleur de son talent à détruire; ses chefs-d'œuvre sont des épigrammes et des satires contre ses ennemis personnels, contre la religion, surtout le catholicisme, et contre l'ordre social. Il s'y mêle çà et là des grossièretés, des gravelures, des obscénités. Il était matérialiste et voyait dans le matérialisme l'idéal de l'avenir. Cependant dans les dernières années de sa vie et ses dernières œuvres — le *Romancero*, *Lazare*, — il revint au déisme mais rejeta obstinément toute doctrine positive. Aussi quelles que soient ses qualités littéraires, l'œuvre de H. Heine est-elle malsaine et dangereuse. *De l'Allemagne*, *De la France*, les *Reisebilder* et les *Neue Gedichte* sont à l'*Index*.

Léon Jules.

HÉLÈNE (Helena). — I. Vie. II. Invention de la Croix.

I. Vie. — D'une humble condition, fille d'un simple aubergiste, Hélène naquit à Drépane en Bithynie vers 247, et non en quelque pays d'Occident comme le voudraient des traditions dénuées de tout fondement. Vers 270, un officier de l'armée d'Aurélien, nommé Constance et surnommé Chlore à cause de son pâle visage, passant par Drépane contracta avec la jeune fille un mariage désigné sous le nom de *concubinatus* parce que, d'après la loi romaine, c'était la seule union possible entre un homme de rang élevé et une femme de basse naissance, mais mariage véritable spécialement permis aux officiers ou magistrats commandant dans les provinces. De cette union naquit, en 274, celui qui devait être Constantin le Grand. Sur l'enfance du futur empereur chrétien qui naquit probablement à Naïsse en Dardanie, nous ne possédons pas de détails. Après vingt ans de mariage Hélène fut répudiée, acte que les historiens considèrent comme un vrai divorce, parce que Constance, se trouvant élevé à la dignité de César en 292, la politique voulut qu'il épousât Théodora, belle-fille de Maximien Auguste. Quelques années plus tard, en 306, Constantin succédait à son père sans qu'aucune opposition fût faite à l'humble condition de sa mère : il est vraisemblable qu'à dater de cette époque il manda Hélène à sa cour, bien que le titre d'Augusta ne figure sur les monnaies qu'en 320. Eusèbe dit aussi qu'Hélène devint chrétienne, grâce à Constantin, ce qui ne s'accorde guère avec le récit de Théodoret d'après lequel Constantin se serait converti au christianisme sous l'influence de sa mère : il est assez difficile de dire lequel des deux a raison. Eusèbe pourtant a connu de plus près les deux personnages. Par un voyage de Crispus, petit-fils d'Hélène, à Rome, où il y eut une délivrance de captifs en 322, nous pouvons juger de l'affection

dont Hélène entourait Crispus et, quand ce dernier mourut en 326, les plaintes de l'Augusta déterminèrent Constantin à sacrifier Fausta, dont les fausses accusations avaient amené cette mort tragique. Il y a tout lieu de supposer qu'en expiation de sa cruauté, et en action de grâces pour le succès du concile de Nicée, Constantin fit construire de magnifiques basiliques et assura des avantages matériels à l'Église. Hélène s'associa à ses générosités. Presque octogénaire, elle partit vers 326 en pèlerinage aux Lieux saints en exécution d'un vœu, dépensa des sommes considérables en aumônes royales, fit construire à Bethléem l'église de la Nativité, et sur le mont des Oliviers celle de l'Ascension. Elle mourut peu après dans les sentiments de la plus vive piété : on ignore la date exacte de cette mort, que l'on place généralement en 327 ou 328; on ne sait pas non plus au juste si ce fut en Palestine ou sur la voie du retour à Rome, dans l'île de Chypre, où des traditions assurent qu'Hélène avait été très généreuse pour doter les églises. Le corps fut porté solennellement à la cité impériale, Constantinople ou Rome. De nos jours encore, on montre le mausolée de sainte Hélène, à Rome sur la voie Lavicane. Le corps qui y fut déposé fut transporté dans la crypte voisine des saints Pierre et Marcellin, au v^e^ ou au vi^e^ siècle, époque où les traditions relatives à la découverte de la vraie croix rendirent populaire le culte de la sainte. Au ix^e^ siècle, un prêtre rémois nommé Teutgis apporta les reliques de sainte Hélène à l'abbaye d'Hautvillers où elles furent vénérées jusqu'à la grande Révolution. En 1820, elles furent données à l'église paroissiale de Saint-Leu à Paris. Cependant on a émis des doutes sur cette translation furtive du corps de la sainte en France. Le chef et quelques ossements laissés à Rome furent déposés dans l'église de l'*Ara Cœli*, où une chapelle fut dédiée à sainte Hélène.

II. Invention de la croix. — Faut-il revendiquer pour sainte Hélène la gloire d'avoir retrouvé le bois de la vraie croix ? Beaucoup d'auteurs le pensent encore aujourd'hui, bien qu'aucun document positif ne mentionne ce fait avant l'année 347. Nos lecteurs connaissent le récit de l'attribution à sainte Hélène et du miracle qui permit de discerner la vraie croix. Nous savons par saint Cyrille de Jérusalem qu'à l'époque où il donnait ses catéchèses (vers 346) le bois de la vraie croix était découvert depuis quelque temps, mais le saint docteur ne rattache pas le nom d'Hélène à ce fait. Le récit que nous en avons a pris naissance en Occident avec saint Ambroise et s'est transmis jusqu'à nous, un peu agrémenté et amplifié par la légende. Mais une grosse difficulté se présente ici : pourquoi cet événement extraordinaire qui fut d'abord commémoré le 14 septembre en même temps que la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre, est-il passé sous silence par les écrivains contemporains ? Le pèlerin de Bordeaux qui visita les Lieux Saints en 333, sept ans après la date qu'on a voulu assigner à l'invention de la vraie croix, décrit avec soin la maison de Caïphe et la colonne de la flagellation, le prétoire de Pilate, le Golgotha, la grotte de la Résurrection : il dit qu'une splendide basilique a été élevée en cet endroit par Constantin, mais il n'a aucune allusion à la croix et ne nomme même pas une seule fois sainte Hélène. Autre silence non moins significatif, celui d'Eusèbe. Dans la vie de Constantin qu'il écrivit probablement en 338, il mentionne la visite d'Hélène à Jérusalem, mais ne mêle en aucune façon son nom avec l'endroit du crucifiement ni avec le Saint-Sépulcre. Il nous dit que Constantin fit construire une basilique à l'endroit de la Résurrection, qu'il embellit les deux autres grottes de la Nativité et de l'Ascension, pour honorer la mémoire de sa mère qui, étant venue en Palestine, y avait fait construire les deux églises de Bethléem et du mont de l'Ascension, et tout cela sans glisser le plus petit mot sur l'invention de la croix, ce qui donne vraiment à réfléchir. Aussi quelques critiques d'aujourd'hui considèrent-ils la date de l'invention de la croix comme un des problèmes historiques non encore résolus : pour asseoir une conviction sur ce point, il faudrait savoir exactement *quand* a été découverte la vraie croix et *quand* a eu lieu le voyage de l'impératrice mère en Palestine. Mais qui osera s'en charger ? C'est la question que pose S. Vailhé dans les *Échos d'Orient*, a. 1908, t. xi, p. 188. D'autres estiment cependant que le silence d'Eusèbe et du pèlerin de Bordeaux n'est pas une raison suffisante pour priver Hélène de la gloire d'avoir découvert la vraie croix. Eusèbe, dans sa vie de Constantin, III, 30, a conservé une lettre de l'empereur à Macaire qui paraît se rapporter à cette découverte de la croix plutôt qu'à la découverte du Saint-Sépulcre. V. Molien : *La prière de l'Église*, t. II, p. 489 et la note.

A.-M. Rouillon, *Sainte Hélène*, Paris, 1908.

J. Baudot.

HÉLIER (Helerius). — Originaire du pays de Liége, à ce que l'on croit, il vint à Nanteuil dans le Cotentin, vers le milieu du vi^e^ siècle, alors que saint Marcou gouvernait ce monastère. Après plusieurs années de vie religieuse, il obtint la permission de se retirer dans l'île de Jersey pour y vivre en ermite. Des barbares lui donnèrent la mort; il est honoré comme martyr dans cette île, dont la principale ville porte son nom. Sa fête est au 16 juillet.

J. Baudot.

HÉLIODORE, écrivain grec né à Émèse en Syrie. Il vécut probablement au iii^e^ siècle de notre ère. L'historien Socrate en fait un évêque de Tricca en Thessalie, mais cette assertion n'est rien moins que prouvée. On lui doit un des meilleurs romans grecs, les *Éthiopiques*, plus connu sous le nom de *Théagène et Chariclée* qui lui sert de sous-titre. C'est l'histoire très romanesque et invraisemblable d'une fille d'un roi éthiopien qui est élevée en Égypte, puis à Delphes, se fiance au thessalien Théagène, et après bien des aventures tombe avec son fiancé entre les mains de son père. Tout finit admirablement. Le récit est habilement composé; le style, brillant, coloré; les sentiments, nobles, élevés, naturels; les descriptions, joliment enlevées et pittoresques. Ce roman fut traduit par Amyot en 1547. Racine le savait presque par cœur, Boileau l'admirait à l'égal du *Télémaque*.

Léon Jules.

HELLO Ernest naquit à Lorient en 1828. Sa vie fut consacrée tout entière au travail intellectuel et à la prière. Il a donné des traductions estimées d'œuvres choisies de grands mystiques, Ruysbroeck l'Admirable, Angèle de Foligno, etc. Lui-même a composé quelques livres où l'élément mystique domine : *Les paroles de Dieu; L'Homme* (1872), qui est son œuvre capitale. Il a étudié les effets de la grâce dans certaines âmes d'élite : *Physionomie des saints; Le Père Lacordaire* (1862). Il a donné des essais de critique, où des théories discutables se mêlent à des vues profondes et des jugements trop sommaires à de justes sévérités : *M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIX^e^ siècle* (1858); *Le style* (1861); *M. Renan et la « Vie de Jésus »* (1863); *Les Plateaux de la balance* (1880). Enfin, il a publié un recueil de *Contes extraordinaires* (1879) dont Barbey d'Aurevilly prisait très fort le premier. « Le chef-d'œuvre de *Ludovic*, disait-il, couvrirait de sa beauté de chef-d'œuvre, comme d'un manteau de roi tombé sur des haillons, les autres contes du recueil quand ils seraient les plus misérables pauvretés intellectuelles, ce que, d'ailleurs, ils ne sont pas. » E. Hello mourut en 1885. On a publié depuis sa

mort un recueil d'essais : *Le siècle, Les hommes et les idées* (1895).

Quoiqu'il fût très croyant et même mystique, E. Hello avait une soif ardente de gloire littéraire, moins pour lui peut-être que pour le triomphe de ses idées. Il fut déçu toute sa vie et souffrit beaucoup. Ses livres firent les dédices de L. Veuillot, de Barbey d'Aurevilly, de Léon Bloy, d'autres encore, mais la critique en général les dédaigna, et le grand public, même catholique, les ignora. C'est qu'en vérité ils sortent trop des normes communes. E. Hello est un intuitif plus qu'un logicien, il a des éclairs de génie mais ce ne sont que des éclairs et qui se perdent dans la nuit; il compose en fonction d'un sentiment plus que d'une idée et c'est pourquoi on éprouve quelque difficulté à le suivre. Il est vrai qu'on est bien récompensé de sa peine par la splendeur des horizons vers lesquels il nous dirige, mais il est excessif et imprudent d'imposer cette peine à la masse des lecteurs.

Léon Jules.

HÉLOISE ou **HELVISE** (**Helvisa**). — Recluse qui vécut dans le voisinage du couvent des bénédictines de Colombe (en Normandie), auxquelles elle avait donné une large portion de terrain. Elle mourut en 1034. Qualques auteurs lui donnent le titre de sainte et Mabillon la mentionne au 11 février dans ses *Actes des saints de l'ordre bénédictin*.

J. Baudot.

HEMMER **Hippolyte**, né en 1864 à Rodemack (Lorraine), curé de la Trinité à Paris. Il a traduit en français, adapté et mis à jour l'*Histoire de l'Église* de Funk. Sa *Vie du cardinal Manning* (1893) et son opuscule *Politique religieuse et Séparation* (1906) ont été très remarqués. Avec l'abbé Lejay il dirigea la collection : *Textes et documents*, pour l'étude historique du christianisme, et y collabora personnellement, ainsi qu'au *Dictionnaire de théologie catholique*, à la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, à la *Revue du Clergé français*, à la *Revue catholique des Églises*, etc. M. Hemmer s'est toujours montré, en même temps qu'un homme d'étude, un prêtre dévoué au service des âmes et à l'union des Églises chrétiennes.

J. Bricout.

HÉMON **Louis** naquit à Brest en 1880. Son père, inspecteur général de l'Université, voulut qu'il étudiât le droit et se présentât à l'École coloniale. Le jeune homme se prêta d'abord aux désirs de son père, mais à peine eut-il conquis sa licence en droit et son admission à l'École coloniale avec le diplôme de langue annamite, qu'il démissionna et commença de voyager. Il séjourna d'abord en Angleterre, puis s'en fut au Canada. La vie aventureuse des défricheurs de terre le séduisit. Il s'engagea au service d'un cultivateur qui « faisait de la terre » dans la région forestière du lac Saint-Jean. Il y demeura dix-huit mois, puis, le 8 juillet 1913, partit pour de nouvelles régions. Il suivait la ligne du Transcanadien quand un train qu'il n'avait pas entendu venir, le tua net.

Avant de partir, il avait envoyé au *Temps* le manuscrit d'un roman qu'il avait écrit chez ses amis les défricheurs, *Maria Chapdelaine*. Quand le roman parut, ce fut une explosion d'étonnement, de joie, d'admiration au Canada. Un libraire de Montréal le publia avec une préface de M. Boutroux, de l'Académie française, en 1916. En 1921 seulement il parut en France dans la collection des « Cahiers verts » de Grasset. Le succès fut immédiat, foudroyant. Il était mérité. S'il fallait proportionner la longueur d'une critique à l'importance et à la beauté de l'œuvre, cette notice serait une des plus longues que j'aurais à signer; car, à quelque point de vue qu'on se place, observation, psychologie, style, ordonnance du récit, morale et religion, *Maria Chapdelaine* ne laisse rien à désirer. C'est un chef-d'œuvre incontestable, que tous les critiques, sans distinction de parti, ont salué comme l'épopée émouvante du Canada catholique et rustique. Depuis, on a publié deux autres ouvrages de Louis Hémon qu'il avait composés pendant son séjour en Angleterre et qui, tout intéressants et foncièrement honnêtes qu'ils soient, demeurent loin de *Maria Chapdelaine : La belle que voilà*, recueil de nouvelles publié aux « Cahiers verts » en 1923, et *Colin-Maillard*, publié dans la *Revue Universelle* en 1923-1924.

Léon Jules.

HÉNOCH, patriarche antédiluvien, dont la Genèse, v, 21-24, parle en ces termes : « Hénoch vécut soixante-cinq ans, et il engendra Mathusalem. Hénoch marcha avec Dieu trois cents ans, et il engendra des fils et des filles. Tout le temps qu'Hénoch vécut fut de trois cent soixante-cinq ans. Hénoch marcha avec Dieu, et on ne le vit plus, car Dieu l'avait pris. » Ailleurs, Eccli., XLIV, 16; XLIX, 16; Hebr., XI, 5, la Bible précise ou répète ce que disait la Genèse : Par sa foi, Hénoch plut à Dieu, qui, sans qu'il eût subi la mort, le transporta dans le paradis. Au temps de Notre-Seigneur, beaucoup pensaient qu'il jouerait quelque rôle dans le drame de la fin du monde. Sur *Le livre d'Hénoch*, voir Apocryphes de l'Ancien Testament, t. I, col. 310.

J. Bricout.

1. HENRI (**Henricus**). — Fils du duc Henri et de Gisèle, l'enfant, né le 6 mai 973, reçut le nom de son père, fut élevé au monastère d'Hildesheim en Saxe, puis sous l'évêque de Ratisbonne Wolfgang, dans le duché de Bavière qu'il devait gouverner un jour à l'âge de vingt-deux ans. Devenu roi, il eut à réprimer l'ambition de compétiteurs comme Hermann et Boleslav. De concert avec Cunégonde, sa sainte épouse, il fonda la cathédrale et le siège de Bamberg, y installa une collégiale de chanoines réguliers, puis un monastère bénédictin. Empereur, il fut couronné à Rome, le 14 février 1014, mais bientôt il lui fallut lutter de nouveau contre la Pologne et Boleslav. Il vit dans sa propre élévation une mission plus haute, celle d'établir le règne de Dieu, œuvre à laquelle il travailla en se sanctifiant lui-même dans une vie de parfaite continence. Il expira au château de Grona, le 13 juillet 1024 et fut inhumé à Bamberg. Un siècle plus tard Eugène III le canonisait.

H. Lesêtre, *Saint Henri*, Paris, 1899.

J. Baudot.

2. HENRI IV. — I. Son éducation. II. Guerres de religion. III. Sa conversion et son abjuration. IV. Son divorce. V. Sa politique extérieure. VI. Sa politique intérieure et l'Édit de Nantes. VII. Henri IV et les femmes.

I. Son éducation. — Henri IV, roi de France et de Navarre, né à Pau, le 14 décembre 1553, et assassiné à Paris, le 14 mai 1610, était fils d'Antoine de Bourbon, duc de Vendôme, et de Jeanne d'Albret. Son père, chef de la branche cadette de la maison de Bourbon (la branche aînée s'est éteinte avec le connétable), descendait de Robert de Clermont, sixième fils de saint Louis, et transmit à son fils ses droits à la couronne de France. Jeanne était fille de Henri II, roi de Navarre, vicomte souverain de Béarn, et de Marguerite d'Angoulême, sœur de François Ier. A la mort de son père Henri II (1555), Jeanne devint reine de Navarre et put même faire donner à son mari le titre de roi. Le jeune prince fut élevé au château de Coarraze, au milieu de petits montagnards. En 1557, on amena à la cour de France, qui se tenait alors à Amiens, celui qu'on appelait *le petit Béarnais*. Il charma par son esprit le roi de France. Sa mère, qui penchait vers la Réforme, lui donna pour maîtres des huguenots. Nommé régent de Béarn, sous la tutelle

du baron de Niossens, pendant l'absence de ses parents, il entra à huit ans au collège de Navarre, à Paris, où il resta même après la mort de son père (1562). Il accompagna la cour de France à Bayonne en 1565; sa mère le fit alors rentrer en Béarn et lui donna pour maître Florent Chrestien.

II. Guerres de religion. — La guerre civile sévissait en France; les huguenots étaient en luttre contre les armées du roi. Pendant la troisième guerre de religion, Jeanne et son fils, menacés dans leurs États par les troupes royales, allèrent joindre à Cognac l'armée du prince de Condé (25 décembre 1568) et entrèrent à La Rochelle. Après la paix de Saint-Germain (8 août 1570), on projeta de marier Henri de Navarre à Marguerite de Valois, sœur de Charles IX. La reine Jeanne consulta les ministres réformés et soumit la question aux États de Béarn, qui approuvèrent. Le contrat fait signé à Blois, le 11 avril 1572, et, moyennant les dispenses canoniques de disparité de culte et de parenté, demandées à Rome, le mariage fut célébré à Paris par le cardinal de Bourbon (18 août 1572). Les fêtes, très brillantes, ne précédèrent que de quelques jours la Saint-Barthélemy; d'où le nom de *noces vermeilles*. Au lendemain du massacre, le roi de Navarre fut même contraint par Charles IX d'abandonner le calvinisme pour revenir à la religion de son baptême, le catholicisme. Il est vrai que cette conversion forcée et l'on peut dire fictive n'eut pas de suites. Quelques années plus tard, Henri quittait la cour où il ne se sentait ni les mains ni le cœur libres. Cédant aux conseils de son fidèle écuyer d'Aubigné, il s'enfuit de Senlis dans la nuit du 2 au 3 février 1576, gagne Alençon, puis la Gascogne et rétracte son abjuration. Il se lie avec les huguenots et avec les *politiques* et, par l'édit de Beaulieu, obtient le gouvernement de la Guyenne, dont il n'avait encore que le titre. Désormais, il devient le chef véritable du parti huguenot. On voit autour de lui La Noue, d'Aubigné, Mornay, etc. Il obtient la paix de Bergerac (17 septembre 1577), qui annonce déjà l'édit de Nantes. Voir Guerres de religion. La mort de Monsieur (10 juin 1584) fait de lui l'héritier du trône en vertu de la loi salique, bien qu'il ne fût parent du roi qu'au vingt-deuxième degré. Henri III lui envoie d'Épernon, pour lui conseiller d'abjurer; il répond en publiant la fameuse déclaration de Bergerac (10 juin 1585), rédigée par Mornay. Mais les Guises et les ligueurs déclarent qu'ils n'accepteront pas un roi hérétique et lui opposent son oncle, le vieux cardinal de Bourbon, archevêque de Rouen. Une bulle de Sixte-Quint (9 septembre 1585) déclare Henri de Navarre déchu de ses droits et délie ses sujets du serment de fidélité. La guerre civile reprend donc de plus belle. Lorsque, le 1er août 1589, Henri III mourut frappé par un moine fanatique, Jacques Clément, Henri IV n'en monta pas moins sur le trône de France. Mais les ligueurs lui opposèrent le cardinal, son oncle, sous le nom de Charles X. Voir, à l'art. Guerres de religion, la suite de la guerre civile, les batailles d'Arques et d'Ivry, Paris au pouvoir des ligueurs et des Espagnols, etc.

III. Conversion de Henri IV et abjuration. — Las de la guerre et convaincu qu'il n'assurerait la paix dans son royaume que par sa conversion au catholicisme, Henri IV se décida, malgré son entourage, à abandonner le calvinisme. « Sire, lui disait lui-même un de ses fidèles huguenots, Sully, la couronne vaut bien une messe. » L'Espagne, profitant des dispositions des catholiques, avait découvert ses projets aux États de la Ligue, qui se tenaient au Louvre (début de 1593). Elle aurait voulu faire attribuer la couronne de France à Isabelle-Claire-Eugénie, fille de Philippe II, ou, au pis aller, au duc de Guise que Philippe choisirait pour le mari de l'infante. A cette pensée le patriotisme des États s'était révolté. Mais comme les Ligueurs, hostiles à un prince étranger, n'étaient pas moins décidés à écarter un roi hérétique, on devait craindre, dit Sully, que « les États, quelque malotrus qu'ils pussent être, n'esleussent M. le cardinal de Bourbon (le second cardinal de Bourbon qui n'avait pas encore reçu les ordres majeurs) pour roy, et ne luy procurassent l'infante d'Espagne pour femme. » Comment Henri IV pouvait-il conjurer ce malheur, si ce n'est par sa conversion ?

Si des raisons politiques le pressaient de renoncer au calvinisme, des raisons de conscience ne l'y poussaient pas moins vivement. Dès mars-avril 1592, il avait pris en affection un secrétaire du cardinal de Bourbon, le futur cardinal du Perron, converti lui-même du calvinisme au catholicisme, qui l'entretenait souvent, en tête à tête, des questions religieuses, et l'amena insensiblement à goûter la doctrine catholique. Certains chefs calvinistes se flattaient de battre du Perron dans une discussion publique. Des conférences théologiques se tinrent à Suresnes et à Nantes (avril et juin 1593), où les ministres protestants furent contraints de reconnaître qu'on pouvait faire son salut dans l'Église catholique : l'historien Dupleix résume ainsi l'impression que Henri IV emporta de ces discussions : « Qu'il valait mieux se ranger à ceste Église dans laquelle tous demeuraient d'accord qu'il pouvait faire son salut, que dans celle où la moindre partie l'assurait. » C'est déjà l'argument du pari de Pascal. Henri IV ne s'en tint pas là. Des conférences plus solennelles se tinrent en sa présence à Saint-Denis du 22 au 24 juillet. Les prélats et les théologiens assemblés pour son instruction sont au nombre de vingt-quatre, parmi lesquels Renaud de Beaune de Semblançay, archevêque de Bourges, grand aumônier de France, et Jacques Davy du Perron, évêque nommé d'Evreux. Le roi paraît prêt à prononcer son abjuration. Le vendredi 23 juillet, dès le matin, il écrit à Gabrielle d'Estrées: « Ce sera dimanche que je ferai le *sault périlleux*. » Mot un peu leste sans doute, mais qui ne marque aucunement l'indifférence en matière religieuse. Il expose aux prélats (quatre seulement sont présents à cette première audience) combien sa conversion est nécessaire à la France. Mais, ajoute-t-il immédiatement, s'il est touché de « compassion de la misère et calamité de son peuple », il ne veut y porter remède qu'avec « sécurité de sa conscience, sans laquelle il ne voudrait pas, pour quatre royaumes tels que le sien, se départir de la religion à laquelle il a esté nourri. » Déjà il a été convaincu « par certains personnages doctes » de la vérité du catholicisme pris dans son ensemble. Toutefois, il a encore des doutes sur trois points, qu'il prie les prélats de bien vouloir élucider devant lui : le culte des saints, la confession auriculaire, l'autorité du pape. La conférence dura cinq heures, et le roi s'en montra satisfait. Pour le pape, il fut de part et d'autre reconnu « qu'il avait toute authorité ès causes purement spirituelles, et qu'aux temporelles, il n'y pouvait toucher au préjudice de la liberté des roys et des royaumes. » Quelques autres questions furent agitées, notamment la doctrine du purgatoire et de la prière pour les morts. « Quand ce vint, dit Palma-Cayet à parler de la réalité du sacrement de l'autel, il (le roi) leur dit: *Je n'en suis point en doute, car je l'ay tousjours ainsi creu.* » De fait, il avait déjà fait, en 1589, la même déclaration au duc de Piney. Après la séance, rapporte Scipion Dupleix, le roi s'écria : « Je loue Dieu de ce qu'il m'a faict la grâce de m'avoir esclaircy des mystères de la vraie foy, chose que j'ay tousjours autant désiré que de vivre. »

Les théologiens arrêtent alors en commun les termes de la profession de foi que Henri IV devra pro-

noncer lors de son abjuration. Le roi écrit, en outre, une promesse spéciale « d'obédience au Sainct-Siège apostolique », destinée à être soumise à Clément VIII, par lequel seul pourra être rendue définitive l'absolution que vont provisoirement donner les prélats de Saint-Denis, *ad futuram cautelam*. Le dimanche 25 juillet 1593, Henri IV se présente accompagné d'une brillante escorte, devant les prélats assemblés sous le porche de la basilique de Saint-Denis, et fait une profession de foi catholique. Le grand aumônier, Renaud de Beaune, prononce alors la sentence qui, sous réserve des droits du souverain pontife, absout le roi de France du crime d'hérésie et d'apostasie, le réintègre dans l'Église et l'admet aux sacrements. Le roi assiste à la messe; il assiste même, l'après-midi, aux vêpres et au sermon de l'archevêque de Bourges. Aussitôt après, « il monte à cheval pour aller à Montmartre rendre grâces à Dieu en l'église du dict lieu. »

Dès lors, Henri IV n'a plus que des succès en France. Le 27 février 1594, il est sacré à Chartres, suivant les règles du cérémonial de nos rois. Le 22 mars, les portes de Paris s'ouvraient, et Henri allait aussitôt prier à Notre-Dame. Pendant ce temps, on lisait au peuple un édit accordant un pardon général et par lequel Sa Majesté s'engageait, « en foi et parole de roi, à vivre et à mourir en la religion catholique. » Paris n'attendait que cette parole et se soumit avec joie. Le jour même, les troupes espagnoles sortaient de la ville sous l'œil narquois du vainqueur. Un mois plus tard, la Sorbonne, qui avait proclamé la déchéance de Henri de Navarre, le reconnaissait pour roi.

Restait à s'entendre avec le pape. De ce côté surgirent des difficultés qui parurent d'abord inextricables. Clément VIII entendait bien que l'absolution donnée par les prélats français ne pouvait suspendre les effets de la bulle de Sixte-Quint (9 septembre 1585), qui privait Henri IV de son royaume de Navarre et de Béarn et de ses droits à la couronne de France L'œuvre de *réhabilitation* du roi était donc à recommencer. Au point de vue canonique, un hérétique relaps pouvait-il être réhabilité ? Les ligueurs qui s'en étaient rapportés au Saint-Siège pour écarter du trône le roi de Navarre et les Espagnols de Philippe II, qui menaient avec eux la guerre contre Henri IV, devaient-ils être abandonnés ? L'entourage de Clément VIII et Clément VIII lui-même ne le pensaient pas. Il fallut deux années de négociations (septembre 1593-septembre 1595) pour amener le pape à ratifier l'œuvre des prélats français, ou plutôt à prononcer lui-même l'absolution du roi. Enfin, grâce à l'habileté des ambassadeurs Arnaud d'Ossat et du Perron, Clément VIII céda. La cérémonie de la réhabilitation eut lieu le dimanche 17 septembre 1595, sous le portique de Saint-Pierre. Au nom de Henri IV, Jacques Davy du Perron et Arnaud d'Ossat prononcèrent l'abjuration de l'hérésie calviniste, puis la profession de foi rédigée par Pie IV. Tous deux se prosternent alors devant le saint-père qui leur frappe légèrement l'épaule, avec une baguette, à chaque verset du *Miserere*. Après les prières liturgiques, le pape prononce la formule spéciale qui absout le roi de l'excommunication majeure fulminée naguère par Sixte-Quint, et de toutes les censures encourues pour crime d'hérésie. Un an plus tard, les engagements pris par les ambassadeurs français étaient ratifiés en France, Le cardinal de Médicis, légat du pape, en reçut l'acte officiel des mains de Henri IV.

Quelques historiens se sont demandé si la conversion et l'abjuration de Henri IV étaient sincères. Après ce que nous avons dit, le doute ne semble pas justifié. Citons néanmoins encore deux faits assez convaincants. Péréfixe rapporte qu'un jour, dans une rue voisine du Louvre, le roi s'agenouilla devant un prêtre qui portait le Saint-Sacrement. Sully, qui l'accompagnait, lui demanda : « Sire, est-il possible que vous croyiez en cela, après les choses que j'ai vues ? » Henri IV lui répondit : « Oui, vive Dieu ! j'y crois, et il faut être fou pour n'y pas croire; je voudrais qu'il m'eût coûté un doigt de la main et que vous y crussiez comme moi. » D'autres protestants rendent le même témoignage de sa foi. D'Aubigné raconte que le roi, l'année même de sa mort, prit un jour congé de lui en ces termes : « D'Aubigné, ne vous y trompez pas; je mets ma vie spirituelle et temporelle entre les mains du pape que je reconnais pour véritable vicaire de Dieu. » L'Eucharistie et le Saint-Siège, n'est-ce pas là deux dogmes caractéristiques qui font voir que la foi de Henri IV était, à partir de sa conversion, bien nettement catholique ?

IV. Divorce de Henri IV. — L'annulation ou plutôt la déclaration de nullité du mariage de Henri IV avec Marguerite de Valois, sœur de Charles IX, s'imposait. Ce mariage avait été contracté, nous l'avons vu, à Notre-Dame de Paris, le 18 août 1572, dans des conditions politiques fort embrouillées. On y avait vu un moyen de mettre un terme à la guerre civile, aux guerres de religion. La Saint-Barthélemy qui éclata quelques jours plus tard et les événements qui suivirent montrèrent combien cette espérance était illusoire. Les dispenses nécessaires à cette union — en raison de la parenté et de la différence de religion des deux fiancés — avaient été refusées d'abord par Pie V, puis par Grégoire XIII. Malgré ce refus, le cardinal de Bourbon — dans la persuasion peut-être que les dispenses étaient accordées, sinon arrivées à destination; elles ne furent accordées que plus tard — procéda à la célébration du mariage. La cérémonie ne s'accomplit pas sans encombre. Marguerite de Valois, qui était éprise du jeune duc de Guise, n'était guère décidée à donner son consentement. Si elle céda, ce fut sous la pression de son frère Charles IX et de Catherine de Médicis. A en croire l'historien Davila, lorsque le cardinal de Bourbon lui demanda si elle consentait à prendre pour époux Henri de Navarre, « elle ne dit aucun mot; alors le Roy son frère, lui ayant porté la main sur la teste, la luy fit pancher, et ceste action fut prise pour le consentement qu'elle prestait, bien que toutesfois, et auparavant, et depuis, aux lieux où elle pouvait parler librement, elle eut toujours déclaré qu'elle ne savait point accommoder son esprit, non seulement à se priver du duc de Guise, à qui elle avait déjà engagé sa foy, mais encore à prendre pour mary un de ses plus grands ennemis » (du duc). Aux causes de nullité du mariage s'ajoutait ainsi le défaut de consentement de l'un des deux conjoints. Henri et Marguerite vécurent, du reste, presque constamment séparés, menant chacun de son côté la vie la plus licencieuse. On sait la liaison de Henri IV avec Gabrielle d'Estrées, duchesse de Beaufort (1590-1599). Le roi, désireux d'avoir des enfants ligitimes, aurait voulu introduire devant Clément VIII une instance en annulation de mariage. Marguerite refusa de se prêter à cette démarche tant qu'elle crut que son époux voulait faire Gabrielle d'Estrées reine de France; mais, Gabrielle morte (8 avril 1599), elle consentit à demander au pape l'annulation d'un mariage qui lui avait été imposé, disait-elle, « par force et contrainte ». Henri IV pourrait dès lors rechercher l'alliance d'une princesse étrangère. D'Ossat conduisit à Rome la négociation. En septembre 1599, Clément VIII délégua trois commissaires, le cardinal de Joyeuse, le nonce de Paris et l'archevêque d'Arles, pour connaître de la cause en France. Après une sérieuse enquête, ceux-ci admirent les raisons alléguées par Henri IV et Marguerite de Valois — défaut des dispenses nécessaires, défaut de consentement de

l'une des parties — et déclarèrent leur mariage nul (17 décembre 1599). Le 25 avril suivant, était signé, à Florence, le contrat de mariage de Henri IV avec Marie de Médicis.

V. Sa politique extérieure. — Ce mariage devait nécessairement exercer une influence sur la politique extérieure de Henri IV. Mais, dès l'heure de sa conversion, le roi avait transformé la guerre civile en guerre nationale. Dans la Déclaration du 17 janvier 1595, qu'il fit faire « à son de trompe et cry public aux provinces et frontières du royaume », il se disait résolu à combattre dorénavant le roi d'Espagne par terre et par mer, pour se venger des torts, offenses et injures qu'il recevait de lui. Dès janvier 1596, Mayenne, chef de la Ligue, faisait sa soumission; Joyeuse, Nemours, d'Épernon suivirent. Henri était plus à l'aise pour attaquer Philippe II en Bourgogne. Malgré sa témérité, il vainquit les Espagnols à Fontaine-Française (4 juin 1596) et les chassa de la Bourgogne. Ils s'emparèrent de Calais, mais le roi de France leur prit La Fère et leur reprit Amiens. L'Angleterre et la Hollande lui promirent de nouveaux subsides à condition qu'il ne ferait pas de paix séparée avec l'Espagne. Mais, comme Élisabeth ne tenait pas ses promesses, Henri IV traita seul avec Philippe II (Vervins, 2 mai 1598), sur les bases du traité de Cateau-Cambrésis. Le roi recouvrait Ardres, Doullens et Calais. Il est à remarquer que le nonce du pape, Alexandre de Médicis, qui avait suivi à Vervins les plénipotentiaires français, contribua heureusement au succès des négociations.

Le mariage de Henri IV avec la nièce du pape, Marie de Médicis (9 décembre 1600), valut au roi de nouvelles alliances en Italie. Sa lutte contre Charles-Emmanuel de Savoie, interrompue par le traité de Vervins, avait été reprise avec succès. Par la paix du 17 janvier 1601, Charles-Emmanuel dut céder à la France la Bresse et le Bugey, en échange de Saluces. Le roi découvrit alors la conspiration du maréchal de Biron qui négociait avec l'Espagne, la Savoie, le duc de Bouillon, et qui fut décapité en 1602. La tentative du duc de Bouillon pour soulever les protestants échoua (1606). En 1607, Henri servit de médiateur entre le pape et Venise. Son prestige croissait dans toute l'Europe occidentale. En 1609, il amena l'Espagne à signer une trêve de douze ans avec les Provinces-Unies. Il soutint les protestants d'Allemagne contre l'empereur et en même temps favorisa la formation de la ligue catholique. On lui prête même un *grand dessein* de reconstitution de la chrétienté sur un plan nouveau (cf. *Histoire de France* de Lavisse, t. VI, 2e partie, p. 123). Mais ce projet n'a existé que dans l'imagination de Sully. La succession de Clèves-Juliers sollicita bientôt toute l'attention de Henri. Pour empêcher l'Autriche de s'en emparer, le roi de France promit à l'Union de Hall (11 février 1610) un secours de 10 000 hommes; une autre armée était destinée à l'Italie, une autre aux Pyrénées, afin de parer aux périls qui pourraient venir de ces deux côtés. Henri devait partir pour la frontière, le 19 mai. Mais le 14 mai 1610, il tombait sous le poignard de Ravaillac.

VI. Politique intérieure; Édit de Nantes. — Toute la politique intérieure de Henri IV consiste à refaire l'union des Français et à développer la richesse de la France. L'esprit qui animait la Ligue au temps où il professait le calvinisme, ne fut pas aboli tout d'un coup par sa conversion et son abjuration. Les attentats contre sa vie furent nombreux; celui de Jean Châtel date du 27 décembre 1594; en 1596, en 1597, en 1598, d'autres suivirent; trois en 1599, un en 1601, un en 1602, en attendant l'attentat final, en 1610. Jean Châtel fut décapité, et comme il avait été élève des jésuites, comme d'autre part on trouva dans une bibliothèque des jésuites un ouvrage prohibé sur le régicide, on accusa les jésuites d'avoir encouragé l'attentat de 1594 et le Parlement fit décider l'expulsion des fils de saint Ignace. Henri IV reconnut, plus tard, l'injustice de cette mesure, et en 1603, il rappela les jésuites en France et leur confia des collèges, au grand désespoir des jansénistes. La largeur de ses vues se manifesta surtout dans l'effort qu'il fit pour mettre fin aux guerres de religion. Il rétablit la paix religieuse par l'Édit de Nantes (13 avril 1598). Voir art. Édit de Nantes. De tous les pays d'Europe, la France était dès lors le seul où les hommes de diverses confessions eussent la liberté de conscience et fussent à peu près également admissibles aux charges publiques. Le clergé, l'Université, le Parlement firent quelque difficulté pour accepter l'édit. Henri par son autorité brisa leurs résistances. Le bien-être de ses sujets fut dès lors l'objet de tous ses soins. On connaît l'anecdote de la *poule au pot*. Henri s'attacha au développement du commerce et de l'agriculture (collaboration d'Olivier de Serres); il s'attacha surtout à la réorganisation des finances. Dans cette œuvre il fut aidé tout particulièrement par Sully (nommé surintendant en 1595), qui poursuivit les prévaricateurs, s'opposa aux levées arbitraires, exigea des comptes réguliers et, grâce à une sévère économie, put payer les dettes, réduire l'impôt et créer une réserve de 18 millions.

VII. Henri IV et les femmes. — Henri IV est resté populaire. Il est vrai que ce roi de Navarre fut, comme on l'a dit, le plus français de nos rois et l'un des plus grands. On ne le connaîtrait pourtant pas entièrement, si on ne marquait sa vive inclination pour les femmes. Les historiens en général ne se sont pas montrés très sévères pour les désordres de sa vie privée, qui lui ont valu le surnom de *vert galant*. Son éducation calviniste ne le préserva pas de la contagion du siècle, qui sévissait particulièrement à la cour. Marguerite de Valois, qui se livrait elle-même à la débauche, n'était pas femme à retenir son époux dans le sentier un peu étroit de la morale chrétienne. Parmi les maîtresses de Henri IV, il faut compter Mlle de Rebours, Fosseuse, puis Diane d'Andouin, Mme de la Roche-Guyon, Marie de Beauvilers, Gabrielle d'Estrées (1590-1599), qu'il fut sur le point d'épouser. Henriette d'Entragues, une intrigante, succéda à Gabrielle et crut à son tour pouvoir monter sur le trône. Le mariage du roi avec Marie de Médicis fit évanouir ce beau rêve. Henri ne s'en livra pas moins à d'autres amours. Après Henriette d'Entragues, Jacqueline de Bueil et Charlotte des Essarts. Les derniers jours de sa vie (cinquante-six ans) furent déshonorés par sa folle passion pour une enfant de seize ans, la jeune Charlotte de Montmorency, qu'il fit épouser au prince de Condé. Il ne paraît pas avoir eu d'attachement pour la reine Marie. Ses maîtresses lui donnèrent huit enfants; Marie de Médicis lui donna Louis, plus tard Louis XIII; un fils qui mourut en 1611; Gaston, duc d'Orléans; Élisabeth, reine d'Espagne; Christine, duchesse de Savoie; Henriette, reine d'Angleterre.

Poirson, *Histoire de Henri IV*, 3 vol., Paris, 1856; De Lagrèze, *Henri IV, vie privée*, Paris, 1861; Mariéjol, *Histoire de France* de Lavisse, t. VI, Paris, s. d. (avec nombreuses références); Yves de la Brière, *La conversion de Henri IV*, Paris, s. d.

E. Vacandard.

3. HENRI VIII, roi d'Angleterre. — I. Les débuts. II. Le divorce. III. Le schisme et la persécution.

I. Débuts de Henri VIII. — Henri VIII, deuxième fils de Henri VII et de la reine Élisabeth d'York

naquit à Greenwich le 28 juin 1491 et mourut le 28 janvier 1547. Nommé duc d'York en 1494, il devint prince de Galles, par suite de la mort de son frère Arthur (1503). En avril 1509, il montait sur le trône et, le 11 juin de la même année, il épousait la veuve de son frère Arthur, Catherine d'Aragon, fille du roi Ferdinand le Catholique et par conséquent tante de Charles-Quint. La dispense nécessaire, pour rendre valide le mariage du beau-frère et de la belle-sœur, avait été accordée par une bulle du pape Jules II, le 26 décembre 1503 (prélude de leurs fiançailles). Catherine avait cinq ans de plus que Henri VIII. Malgré cela le mariage paraît avoir été heureux. Cinq enfants, trois garçons et deux filles, en naquirent : Marie, née en 1516, survécut seule.

Nous ne dirons qu'un mot de la politique extérieure du nouveau roi. Le 13 novembre 1511, il entrait dans la ligue organisée par Jules II, Ferdinand et les Vénitiens contre la France. En mai 1513, une grosse armée anglaise débarqua à Calais et assiégea Thérouanne. Le roi en personne se présenta en France et obtint quelques succès. Il signa, en 1514, avec Louis XII, une paix que François Ier se hâta de renouveler à son avènement. Pour attester la cordialité de leurs relations, François et Henri résolurent d'avoir une entrevue solennelle; elle eut lieu, en juin 1520, entre Guines et Ardres, dans le fameux Camp du drap d'Or : démonstration splendide, mais, de la part du roi d'Angleterre, fort peu sincère, comme la suite devait le faire voir.

II. Le divorce. — Henri VIII manifesta, au début de son règne, des sentiments profondément catholiques. La prétendue Réforme que Luther voulait imposer à l'Église n'eut pas d'adversaire plus déclaré. Il composa même contre Luther un ouvrage intitulé : *Assertio septem sacramentorum* (1521), qui lui valut, de la part du Saint-Siège, le titre de « défenseur de la foi ». Mais ses passions l'entraînèrent bientôt à une rupture publique avec la morale chrétienne et avec l'autorité ecclésiastique. Parmi ses maîtresses, il importe de nommer Marie Boleyn, la sœur de Anna Boleyn, qui devait prendre un peu plus tard (1526) tant d'ascendant sur lui. Si on l'en croit, ses relations conjugales avec la reine cessèrent dès 1524. Il assure, en outre, qu'il lui était venu alors des scrupules sur la validité de son mariage : l'Écriture sainte défendant une alliance avec la femme d'un frère, il craignait d'avoir vécu en inceste avec Catherine. Lorsque Anna Boleyn eut captivé le roi sensuel par ses charmes et la coquetterie de sa résistance, lorsqu'elle eut l'audacieuse pensée de déposséder la reine légitime et de prendre sa place, Henri VIII, vaincu par la passion, ne songea plus qu'en épousant la sœur de Marie Boleyn, il aggraverait sa faute par un nouvel inceste. Il s'agissait donc avant tout pour lui d'annuler ou du moins de faire déclarer nul par le Saint-Siège son premier mariage. Pour soutenir son projet, ses flatteurs faisaient remarquer que la loi de Moïse interdisait formellement le mariage entre beau-frère et belle-sœur (Lev., xviii, 16); et, en effet, une partie des théologiens de l'époque admettait que cette défense de l'Ancien Testament ne souffrait aucune exception. Cependant la majorité était d'un avis contraire. Moïse lui-même n'avait-il pas admis, pour un cas spécial, une dérogation à la loi (Deut., xxv, 5)? Et pareille exception n'était-elle pas de mise, cette fois, puisque, d'après l'affirmation de Catherine, son union avec Arthur n'avait jamais été consommée ? Le 22 juin 1527, Henri somma, d'une manière brutale, Catherine de se séparer de lui; il dit, sans préambule, à la malheureuse femme qu'après avoir consulté divers théologiens et hommes de lois, il avait reconnu qu'il avait vécu en état de péché mortel, tout le temps de son mariage. Catherine eut beau se défendre et invoquer la bulle de Jules II; le cardinal Wolsey, que le roi avait à sa dévotion, répondit qu'en supposant même que le mariage n'eût jamais été consommé, il restait ce fait, que Catherine et Arthur avaient été mariés *in facie Ecclesiæ;* et cela constituait l'empêchement public, que n'avait pu lever la bulle du pape. C'est pourquoi on pouvait toujours maintenir la non-validité du mariage.

Wolsey fit tant et si bien que le pape Clément VII envoya le cardinal Campeggio en Angleterre pour examiner la question de l'union du roi avec Anne de Boleyn. Le pape dispensait des empêchements (inceste) qui s'opposaient à ce nouveau mariage, pour le cas où le premier serait déclaré nul (17 décembre 1527). Il alla même jusqu'à annoncer, dans une bulle qui resta secrète, que la déclaration de nullité lui paraissait possible. Ce décret fut apporté à Londres par le cardinal Campeggio (automne 1528). D'accord avec Wolsey, le cardinal institua, pour juger la cause, un tribunal devant lequel comparurent Henri VIII et Catherine d'Aragon. Le premier soin des juges fut d'essayer de déterminer Catherine à prendre le voile dans un couvent, ce moyen leur paraissant le plus simple pour arriver à la déclaration de nullité de son mariage. Mais, malgré toutes leurs instances, la reine s'obstina à revendiquer ses droits d'épouse et finalement en appela au pape. Du même coup la mission des deux cardinaux se trouvait sans objet. Un consistoire du 16 juillet 1529, par suite de l'appel de la reine, décida le transfert du procès à Rome, devant le tribunal de la Rote. Campeggio regagna Rome. Mais, avant son départ, il apprit la disgrâce de Wolsey, qui avait eu le tort d'échouer dans l'entreprise que lui avait confiée Henri VIII. Un peu plus tard Wolsey était condamné à mort; il mourut sur la route de Londres où l'attendait son exécution, le 29 novembre 1530, dans l'abbaye des chanoines augustins de Leicester. Ainsi s'achevait la première phase du procès en instance de divorce du roi d'Angleterre.

Deux hommes allaient désormais jouer un rôle néfaste dans la politique religieuse de Henri VIII : Thomas Cranmer et Thomas Cromwell. Cranmer était alors chapelain de la famille Boleyn, dont il favorisait les ambitions. Devenu, grâce à Anna, secrétaire du roi, il devait monter sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry (sacré, le 30 mars 1533). Cromwell, ancien secrétaire de Wolsey, poussait le roi à empiéter sur l'autorité du pape en Angleterre. C'est à son instigation que les chambres ecclésiastiques votèrent une loi en vertu de laquelle Henri VIII devenait le chef de l'Église anglaise (11 février 1531) : « Nous reconnaissons que Sa Majesté est le protecteur particulier, le seul et suprême seigneur, et, *autant que la loi du Christ le permet*, le chef suprême de l'Église et du clergé d'Angleterre. » L'amendement, « autant que la loi le permet », était dû à l'intervention de Fisher, évêque de Rochester, mais n'avait aucune chance d'être pris au sérieux par le roi et son entourage.

Le procès en cour de Rome ne faisait aucun progrès, en raison des difficultés qu'apportait la cour d'Angleterre. Henri VIII, las de la présence de Catherine, la renvoyait, dès le mois d'août 1521, pour installer à sa place Anna Boleyn, qu'il éleva au titre de marquise de Pembroke, le 1er septembre 1532. En dépit des protestations du pape, le roi contracta, le 25 janvier suivant, un mariage secret avec Anna (dont la grossesse ne permettait plus de délai), pour assurer la succession au trône à l'enfant attendu, sans que pourtant le mariage avec Catherine eût été dissous. Cranmer avait cherché à obtenir des Universités les plus célèbres de l'Europe, un avis favorable au divorce : Cambridge, la Sorbonne et Padoue avaient répondu à souhait. Dès lors, sans se soucier de

Rome, Henri VIII et Cranmer pouvaient jouer une comédie judiciaire en faveur du mariage avec Anna Boleyn. L'archevêque de Cantorbéry cita Henri et Catherine devant son tribunal, à Dunstable, où il ouvrit la procédure, le 10 mai 1533. Catherine se contenta de signer deux protestations, dans lesquelles elle déclarait qu'elle ne reconnaissait pas Cranmer comme juge et ne tiendrait aucun compte du jugement. Le 23 mai, Cranmer prononça l'entière nullité du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon; le 28 mai, il déclara valide le mariage avec Anna. Le 1er juin, Anna Boleyn était couronnée reine, en grande pompe.

Lorsque Clément VII connut tous ces faits, il lança contre Henri VIII une excommunication majeure et prononça une sentence qui déclarait nul et illégal le mariage avec Anna, et proclamait illégitimes les enfants qui pourraient naître de cette union. Toutefois la sentence d'excommunication ne devait sortir son effet que fin septembre ou même fin octobre, si le roi ne s'était pas alors séparé d'Anna Boleyn et ne rendait pas à Catherine sa situation de reine et d'épouse. En réponse à ces avertissements du souverain pontife, les ambassadeurs anglais remettaient, à Clément VII, le 7 novembre 1533, l'appel de Henri VIII à un futur concile. C'était le prélude du schisme.

III. Le schisme et la persécution. — Lorsque Clément VII mourut, le 25 septembre 1534, le schisme anglais était un fait accompli. Thomas Cromwell, qui, comme nous l'avons vu, avait fait proclamer en 1531 par l'assemblée générale du clergé et par le Parlement Henri VIII chef de l'Église nationale, avait poursuivi son œuvre de désorganisation. Le 15 janvier 1534, il fit voter, l' « acte de suprématie », aux termes duquel le roi devenait seul chef de l'Église d'Angleterre et jouissait, en général, des prérogatives qui avaient jusque-là appartenu au pape. L'Angleterre entendait par là protester « contre la puissance usurpée de l'évêque de Rome ». Et quiconque ferait opposition à ce nouvel ordre de choses encourrait la peine de mort. Il ne devait d'ailleurs se rencontrer que peu de protestataires. Au nombre des premières victimes de la loi, il faut citer la vertueux évêque de Rochester, Jean Fisher, et le célèbre chancelier Thomas Morus, décapités tous deux en 1535. Henri VIII inaugurait ainsi ce qu'on a appelé le « régime de la terreur » qui dura jusqu'à la fin de son règne.

Sa politique religieuse ne fut d'ailleurs jamais absolument anticatholique. Il traita les réformistes avec la même rigueur que les fidèles de l'Église romaine. Le supplice de quatorze anabaptistes, brûlés à la fin de juin 1535, entre l'exécution de Fisher et celle de Thomas Morus, en est une preuve. La règle de foi que Henri VIII entendit imposer, au besoin par la violence, à tous ses sujets se résume dans les *Six articles* de 1539 que catholiques et protestants s'accordèrent à désigner sous le nom de « fouet à six cordes ». Ces articles ordonnent, sous peine de mort, d'admettre : 1° la transsubstantiation; 2° la communion sous une seule espèce; 3° le célibat ecclésiastique; 4° l'obligation du vœu de chasteté; 5° la messe pour les âmes du purgatoire; 6° la confession auriculaire. Il faut mettre aussi au compte du roi schismatique la suppression des couvents (au nombre de 578), la destruction des reliques et des statues. Mais le dogme ne reçut pas d'autre atteinte sous le règne de Henri VIII. L'autoritarisme du roi, son égoïsme et ses passions sensuelles l'amenèrent seulement à jouer le rôle d'un cruel despote et d'un véritable bourreau. Son entourage en subit le premier les rigueurs. Cromwell lui-même, dont la politique avait fini par déplaire au roi, fut accusé d'hérésie en même temps que de trahison et, malgré ses démarches rampantes et hypocrites, mis à mort le 28 juillet 1540. Faut-il parler des six épouses qui furent successivement les victimes des caprices et des fureurs de Henri VIII ? Après Catherine, si abominablement traitée, on voit se succéder : Anna Boleyn, décapitée pour adultère, inceste et haute trahison en 1536; Anna Seymour, qui mourut le 24 octobre 1537, en donnant le jour au futur Édouard VI; la luthérienne Anne de Clèves, poussée par Cromwell et répudiée bientôt après; Catherine Howard, que Cranmer fit décapiter en 1532; Catherine Parr, qui favorisa le protestantisme allemand et survécut seule au roi : il est vrai qu'à la mort de Henri VIII elle était sur le point d'être brûlée comme hérétique. « Parmi les personnes immolées par Henri, dit l'historien Hergenröther, on compte deux reines, douze ducs et comtes, cent soixante-quatre gentilshommes, deux cardinaux archevêques, dix-huit évêques, treize abbés, cinq cents prieurs et moines, trente-huit docteurs en théologie et en droit canon. » Triste bilan!

Louis Pastor, *Histoire des papes*, trad. Alfred Poizat, Paris, 1913, t. x; Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908; dom Gasquet, *Henri VIII et les monastères anglais*, 2 vol., traduits de l'anglais par J. Philippson et Du Lac, Paris, 1894.

E. Vacandard.

4. HENRI DE GAND — Grâce aux érudites recherches de Wauters, Ehrle, Delehaye, de Pauw, dont M. de Wulf a, dans ses précieuses *Études sur Henri de Gand*, recueilli les conclusions, il nous est désormais aisé, en ce qui concerne le « docteur solennel », de laisser tomber les imaginations légendaires pour nous en tenir à l'histoire. Et voici les renseignements biographiques qu'elle nous livre. Né à Gand, au début du XIIIe siècle, Henri est, en 1267, chanoine à Tournai, et en 1276, date de sa première *Disputatio de quodlibet*, archidiacre à Bruges. C'est à l'évêque Philippe Mouskes, que, d'après Jean Thielrode, un contemporain, seraient dus ces honneurs. Il porte, depuis 1277, le titre de maître en sacrée théologie, et devient, de Pâques 1278 à Pâques 1279, archidiacre de Tournai. Paris le voit souvent et les théologiens de la grande Université le tiennent en haute estime. Aussi est-il appelé, en 1282, à délibérer avec eux et, à propos de privilèges aux mendiants en matière de confession, il n'hésite pas à prendre, à l'encontre de saint Bonaventure, le parti des Ordinaires. Le pape Martin IV, qui l'apprécie, se sert de lui, ainsi que des évêques d'Amiens et de Périgueux, pour achever de trancher un procès pendant entre le chancelier de Paris et l'Université. Après avoir, à Noël 1291 ou à Pâques 1292, prononcé son dernier *Quodlibet*, il s'achemine vers la mort, qui l'enlève le 29 juin 1293.

En philosophie, Henri de Gand tâche, tout en s'assimilant des thèses augustiniennes ou thomistes, à rester soi. C'est dans ses quinze *Quodlibet* et sa *Somme théologique* inachevée, qu'il faut chercher l'essentiel de sa doctrine. Nous grouperons ses thèses en trois catégories. *Première* : Distinction et mutuel accord de la philosophie et de la théologie, démonstration de Dieu *a posteriori* seulement, certitude rationnelle du concours immédiat de Dieu, intuition souverainement simple que Dieu a de son Essence et de ses imitabilités, nécessaire collaboration de l'objet et du sujet pour la genèse de la sensation et de l'intellection, nécessité d'une illumination spéciale, non pour connaître le vrai, mais pour savoir qu'il est vrai, antériorité de la pensée sur le vouloir, mais supériorité du vouloir sur la pensée. Voilà bien des thèses importantes et classiques. *Deuxième*, celle des thèses personnelles et caduques : Refus d'admettre en Dieu une science distincte du nombre et des individus comme tels, possibilité d'une existence séparée de la *matière*

prime et donc du vide, introduction dans la science divine d'une sorte de morcelage intellectuel inconciliable avec la doctrine de l'intuition. *Troisième*, celle des thèses personnelles ou d'école dont la discussion reste ouverte : Principe d'individuation cherché dans le *suppositum*, distinction virtuelle entre essence et existence, forme de corporéité, théorie spéciale de l'intellection.

Le simple énoncé de ces thèses suggère l'importance doctrinale de Henri de Gand. L'on trouve, dans son œuvre, des assertions difficilement conciliables, des points de vue esquissés plutôt que développés, voire quelques déchets; elle reste néanmoins originale et excitatrice de pensée. Aussi faut-il savoir gré à M. de Wulf d'en avoir fait une étude relativement détaillée.

J. Forget, art. *Henri de Gand*, dans *Dict. de théol. cath.*, et surtout M. de Wulf, *Études sur Henri de Gand*, Paris et Louvain, 1894.

Blaise Romeyer.

HERBART **Jean Frédéric**, philosophe allemand. — Né à Oldenbourg en 1776, il fut professeur à l'Université de cette ville, puis à Königsberg où on l'appela en 1809 pour occuper la chaire illustrée par Kant; il revint enfin enseigner à Oldenbourg où il mourut en 1841. Citons parmi ses principaux écrits : la *Pédagogique générale*, 1806; la *Philosophie pratique générale*, 1808; la *Psychologie fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques*, 1824; la *Métaphysique générale*, 1828; l'*Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836. On voit par cette énumération qu'il fit marcher de front les études philosophiques et la pédagogie; dans ses recherches de psychologie, il n'oubliait jamais les applications qui pouvaient en résulter pour l'éducation.

I. Le philosophe. — Il fut surtout un psychologue; et, comme l'annonce le titre d'un de ses ouvrages, il prétendit fonder la psychologie sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques. En réalité, il accorde peu à l'expérience, encore qu'il montre assez souvent, au témoignage de Th. Ribot, « un sentiment vrai du fait réel, de son évolution et de ses variétés spécifiques. » Il accorde davantage à la métaphysique; mais cette métaphysique est des plus conjecturales. Avec une hardiesse qui rappelle celle des vieux Éléates, il affirme que le phénomène tel qu'il est donné par l'expérience, avec sa multiplicité et ses changements, est contradictoire. L'être ne peut être que simple, sans aucune composition, sans pluralité d'attributs, et immuable en soi. Telle est l'âme, en particulier; monade simple et homogène, elle ne porte en elle à l'origine aucune détermination, aucune préformation d'aucune sorte, ni idées, ni désirs, ni sentiments; elle ne connaît rien d'elle-même ni des autres choses; sa nature est totalement inconnue. Il y a toutefois en elle un pouvoir de conservation; et quand les autres êtres avec qui elle est en rapport tendent à la détruire, elle réagit pour se conserver. De ces réactions naissent les représentations ou idées, qui sont les seuls éléments de notre vie psychique. Ces états, comme au ant de forces mentales, agissent les uns sur les autres, soit qu'ils s'unissent en se compliquant ou en se fusionnant, soit qu'ils se combattent et s'arrêtent. C'est dans ces rapports des représentations entre elles que Herbart prétend introduire les mathématiques; il s'efforce de constituer une « statique » et une « mécanique » de l'esprit dont les lois soient déterminées par le calcul. Cette tentative, faite en vue de communiquer à la psychologie un caractère vraiment scientifique, eut en soi peu de succès; elle n'en exerça pas moins une grande influence; cette idée de Herbart de soumettre à la mesure les rapports des phénomènes psychologiques fut reprise par les psycho-physiciens; mais ils employèrent à cette fin le procédé de l'expérimentation que leur devancier n'avait pas cru possible.

II. L'éducateur. — Les défauts abondent dans son œuvre pédagogique : raisonnements abstraits ou diffus, divisions arbitraires, terminologie bizarre, abus de l'esprit de système, réglementation à outrance qui réduirait l'instruction à un mécanisme; si bien qu'on a pu dire qu'il est « le père de cette méthodologie pesante et pédantesque qui a fait écrire tant de gros volumes inutiles et stériles. » Gabriel Compayré, *Herbart*, p. 74. Mais dans cet ensemble touffu et rébarbatif, on rencontre des observations fines, des aperçus judicieux et profonds; la valeur de Herbart vient surtout de la richesse de ses vues particulières et de ses conseils pratiques; on s'explique par là l'enthousiasme qu'il a excité, qu'il excite encore chez quelques-uns, en Allemagne surtout. — Comme les idées forment à elles seules tout le contenu de l'âme, l'éducation ne peut se faire que par l'instruction; et comme d'autre part rien n'est inné en nous, instruire l'esprit, c'est proprement le construire. La condition d'une instruction féconde réside dans l'intérêt, qui est le principe de l'activité et de la vie intellectuelle; il a des formes multiples dont aucune ne doit être négligée si l'on veut éviter l'exclusivisme et donner à l'esprit une harmonieuse plénitude. Herbart insiste sur la nécessité d'employer avec l'enfant l'intuition et de partir toujours de ce qu'il sait, de manière que les connaissances nouvelles viennent s'incorporer dans un fonds d'idées déjà acquises; c'est ce qu'il appelle l'attention aperceptive. Il attache un grand prix à la formation morale; mais il rejette le devoir et le remplace par une sorte de nécessité esthétique. Il s'adresse à la religion comme à une auxiliaire et une protectrice de la moralité; elle doit aider l'éducateur à combattre l'égoïsme de l'enfant, à développer chez lui des sentiments d'humilité et à lui inculquer l'idée que les hommes dépendent de la nature et d'un Être suprême.

Eug. Lenoble.

HÉRÉDIA **(José-Maria de)** naquit à la Fortuna, près de Santiago-de-Cuba en 1842. Venu en France pour terminer ses études, il fréquenta chez Leconte de Lisle, dont il fut le disciple préféré. Toutefois ses poésies ne respirent pas la haine religieuse qui enfièvre celles de son maître. Il demeura, lui, parfaitement impassible, attentif seulement à la perfection artistique de ses sonnets, à la beauté plastique de son vers et à la richesse des couleurs qu'il distillait avec la minutieuse et savante parcimonie d'un miniaturiste dans ses évocations d'histoire ou de paysages. On a comparé les sonnets des *Trophées* à des émaux brillants et froids, ou encore à des pièces d'orfèvrerie finement ciselées. Il y a du vrai dans toutes ces comparaisons qui s'efforcent de rendre le caractère uniquement artistique d'un lyrisme impersonnel et hautain, étranger à toutes les croyances comme à toutes les passions humaines. *Les Trophées* parurent en 1893. Un an plus tard, leur auteur entrait à l'Académie française. Il avait encore publié deux traductions brillantes : *Véridique histoire de la conquête de la Nouvelle-Espagne* (1877-1887) et *La Nonne Alferez* (1894). Depuis, il n'a rien publié. Il est mort en 1906.

Léon Jules.

HÉRÉDITÉ. — De multiples ouvrages ont été écrits sur ce sujet aussi important que complexe, par Galton, Th. Ribot, le sulpicien Vallet, etc. On se bornera ici à résumer ou à citer Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920; Charles Richet, *La sélection humaine*, Paris, 1919; E. Apert, etc., *Eugénique et sélection*, Paris, 1922. — I. Le fait. II. Les conséquences.

I. Le fait. — Distinguons deux sortes d'hérédité : une hérédité *fondamentale* et spécifique, qui porte sur les caractères essentiels et spécifiques du générateur

et assure la perpétuité de l'espèce, et une hérédité *secondaire* plus ou moins individuelle, qui porte sur des détails individuels, des particularités acquises, et donne quelque stabilité à la famille ou à la race. Il faut distinguer encore « une hérédité *directe* et *immédiate* par laquelle le descendant reproduit certaines particularités individuelles de ses ascendants immédiats, c'est-à-dire de son père et de sa mère, et une hérédité *médiate* ou *en retour*, connue aussi sous le nom d'*atavisme*, par laquelle les descendants ressemblent à leurs ancêtres plus qu'à leurs parents immédiats (ainsi un petit-fils ressemblera à son grand-père plus qu'à son propre père, et une maladie héréditaire dans une famille sautera une ou deux générations pour reparaître à la seconde ou à la troisième). » « Quant à l'hérédité *collatérale*, en vertu de laquelle certaines ressemblances paraissent se transmettre en ligne collatérale, par exemple, d'un oncle à un neveu, elle n'est en réalité qu'une combinaison des deux précédentes; car, si un oncle et un neveu se ressemblent, cette ressemblance dérive évidemment d'un ancêtre commun. » Lahr, t. I, p. 418.

1. Que le semblable engendre son semblable, qu'il y ait une transmission héréditaire de caractères même individuels, c'est un fait universellement admis pour le domaine de la *biologie*. « S'il est des exceptions, dit le P. Lahr, *ibid.*, il faut les attribuer au dualisme des générateurs, aux accidents qui ont pu survenir pendant la période embryonnaire, à certaines circonstances extérieures, ou enfin à l'atavisme. » Ce qui est vrai des bêtes et des plantes, l'est aussi, biologiquement, de l'homme. « Déjà, *a priori*, écrit Ch. Richet, *Eugénique et sélection*, p. 40, nous pouvons regarder comme extrêmement vraisemblable que l'homme ne fait pas une exception sans exemple parmi les êtres vivants. Mais laissons de côté les arguments aprioristiques, et voyons ce que donne l'expérience. Or l'expérience a parlé. Il y a des milliers ou plutôt des millions de cas. Les caractères physiques se transmettent par hérédité... »

2. Le célèbre physiologiste, pour qui le mental s'explique par le physique ou le cérébral (c'est le cerveau qui, d'après lui, produit la pensée), entend bien que l'expérience se prononce pareillement en faveur de l'hérédité *psychologique*. Mais son affirmation globale, commandée par son matérialisme, est sujette à maintes réserves, comme le prouvent les distinctions qui suivent.

Dans les choses de l'âme, dit avec raison le P. Lahr, *ibid.*, p. 419, l'action de l'hérédité est loin d'être aussi énergique et aussi régulière que lorsqu'il s'agit du corps et des organes. Il est facile de le comprendre.

En effet, l'âme spirituelle n'étant pas, comme le corps, substantiellement transmissible par voie de génération, il ne saurait être question en psychologie d'hérédité spécifique, mais seulement de cette hérédité individuelle et restreinte qui porte sur certaines particularités propres au générateur; encore ne s'exerce-t-elle qu'indirectement par contre-coup, en tant que l'âme est elle-même soumise à l'influence du corps et des organes. Aussi peut-on formuler cette loi de l'hérédité psychologique, qu'elle se montre d'autant plus agissante que les fonctions de l'âme sont dans une dépendance plus étroite de l'organisme et qu'elle devient presque nulle dans les facultés supérieures et les opérations proprement spirituelles.

Ainsi, rien de plus fréquent que l'hérédité des instincts, des goûts, de certaines maladies mentales, des anomalies de la perception (myopie, daltonisme, etc.), des particularités de l'imagination sensitive, etc. Cette transmission se fait déjà plus rare quand il s'agit de traits du caractère, des aptitudes intellectuelles, de la tournure d'esprit; elle est pour ainsi dire insensible dans les manifestations les plus hautes de la vie intellectuelle et morale : puissance de la raison, énergie de la volonté, inspirations de la vertu et de l'héroïsme, intuition du génie sous toutes ses formes. Selon la remarque de Fr. Galton, la loi de l'hérédité pour les familles humaines paraît être le retour à la *médiocrité*. Les différences notables en bien ou en mal tendent finalement à disparaître; aussi n'y a-t-il pas de développement continu dans l'espèce. Et de fait, sauf de très rares exceptions, nous voyons dans l'histoire le génie apparaître brusquement dans une famille sans que rien en passe à la descendance (Shakespeare, Newton, Racine, Corneille, Napoléon, Gœthe, etc. (*En note*) Comme exception à cette loi, on cite d'ordinaire la nombreuse famille des Bach dont tous les membres, pendant plusieurs générations, paraissent avoir hérité d'un ancêtre commun le génie de la musique).

Ajoutons que les particularités acquises ne sont pas plus héréditaires en psychologie que ne le sont en physiologie les mutilations et les blessures accidentelles. Un enfant n'héritera pas de la science ou de l'érudition de son père, ni de son talent de pianiste ou de mathématicien, bien qu'il puisse en contracter une certaine aptitude générale pour l'étude, pour la musique ou le calcul.

Telles sont, conclut notre auteur, les lois mystérieuses de l'hérédité psychologique. En somme, on peut dire qu'elle se réduit à la transmission des éléments somatiques [corporels] qui conditionnent plus ou moins le fonctionnement des facultés de l'âme.

M. Ch. Richet, écrit, *La sélection humaine*, p. 34 : « L'hérédité des caractères physiques entraîne naturellement celle des caractères intellectuels. Il serait puéril de supposer qu'il se fait une dissociation entre les uns et les autres. Ce serait considérer le système nerveux comme faisant exception à la loi d'hérédité, et d'ailleurs nier les vérités historiques et zoologiques les plus évidentes. L'intelligence se transmet comme toutes les autres fonctions organiques... » Le savant professeur a le verbe tranchant et l'affirmation impérieuse : il ne s'en trompe pas moins grossièrement. C'est que, dominé par sa fausse métaphysique, il sollicite les faits et se livre aux confusions les plus regrettables.

II. Les conséquences. — Les « héréditaristes » intempérants ont, de faits controuvés et de lois prétendues, tiré d'innombrables conséquences, biologiques, psychologiques, morales, politiques, sociales, etc. Quelques mots suffiront pour en indiquer l'inanité, que d'autres articles de ce dictionnaire, au demeurant, exposent plus en détail.

A supposer même que le transformisme, généralisé ou restreint, fût prouvé, l'hérédité ne suffirait pas à l'expliquer : elle est un principe de conservation; il faudrait donc chercher et trouver un principe d'acquisition : avant d'être transmis, il faut être acquis, exister déjà. Mais j'ajoute que le transformisme généralisé, admettant que toutes les *espèces* végétales et animales proviennent d'un seul type végétal et d'un seul type animal, a fort peu de chances d'être jamais universellement accepté; le transformisme restreint ou le fixisme modéré sont, apparemment, plus vraisemblables, plus vrais : il semble que plusieurs espèces (la notion d'espèce est ici fort élargie), plusieurs types ont été créés par Dieu. Le milieu, l'habitude et le besoin auraient déterminé ou produit des variations considérables, que l'hérédité aurait conservées, stabilisées, accumulées, et d'où proviendraient nos myriades d'espèces actuelles.

L'hérédité est bien plus incapable encore de rendre raison de l'origine de la vie, de l'instinct, de la pensée. Comment un principe de conservation expliquerait-il l'apparition de cette énergie irréductible aux énergies physico-chimiques, qu'est la *vie*, le principe vital? — Comment l'*instinct*, qui n'est pas le résultat d'une habitude individuelle, serait-il « une habitude de race, acquise par les ancêtres et transmise à leur postérité par voie de génération »? « Sans doute, écrit le P. Lahr, *op. cit.*, t. I, p. 320, 321, certains instincts secondaires, qui ne sont en réalité que des modifications accidentelles, ou des transformations artificielles de quelque instinct primitif, peuvent s'acquérir par habitude et se transmettre par hérédité : Bon chien chasse de race, dit le proverbe, et l'on sait que le trot du cheval est

une habitude héréditaire, mais il est impossible que tous les instincts aient cette origine; car, pour acquérir une habitude, il faut vivre, et l'animal ne saurait vivre un seul jour sans instinct... Ajoutons que l'hérédité suppose elle-même tous les instincts relatifs à la reproduction : allaitement, nidification, couvage, etc., et, par suite, ne saurait servir à en rendre compte. » — De même, comment l'hérédité, jointe à l'expérience et à l'association (des idées), nous mettrait-elle en possession des premiers principes de la *raison* (principe de causalité, par exemple)? Le simple associationnisme ne peut expliquer les caractères d'universalité et de nécessité de ces principes; ceux-ci ne sont pas une simple association, transformée en habitude, laquelle serait devenue, à la longue, une véritable nécessité. Or l'héréditarisme n'est guère plus satisfaisant. On prétend que les principes premiers, que nous portons en nous dès notre naissance, sont des habitudes de race que nos ancêtres ont acquises et que la génération nous a transmises. Mais, *ibid.*, p. 241, 242, l'héréditarisme est sujet aux mêmes objections que l'associationnisme, puisque lui aussi ne voit dans les idées et les vérités premières que « des habitudes de l'esprit acquises par association. Que, du reste, l'acquisition de ces habitudes soit notre fait personnel, comme le suppose St. Mill, ou l'œuvre des générations passées, comme le pense H. Spencer, la difficulté reste la même, et le temps ne fait rien à l'affaire. Car de deux choses l'une : ou l'expérience individuelle suffit à expliquer l'origine des principes, et alors il est inutile de recourir à l'expérience des siècles et des générations passées; ou elle ne suffit pas, et alors celle des ancêtres, quelque prolongée qu'on la suppose, ne le pourra pas davantage. Après tout, l'expérience de la race n'est que la somme des expériences individuelles; or, on a beau accumuler les siècles, jamais l'habitude ne transformera un rapport contingent en rapport nécessaire. »

C'est également abuser *en morale* de la loi de l'hérédité que de lui attribuer, comme le fait le déterminisme physiologique, une influence nécessitante sur notre conduite; que d'affirmer, comme on le fait trop volontiers, *ibid.*, p. 419, 420, « que nous naissons tous fatalement esclaves du tempérament et du caractère que nous tenons de nos parents... Sans doute l'hérédité est un facteur considérable dans la vie morale des individus. On peut même affirmer qu'à notre entrée dans la vie, nous portons le poids de tout ce qu'ont fait et pensé nos aïeux; qu'avant d'avoir accompli un seul acte, nous nous trouvons, de ce fait, grevés de penchants et de prédispositions, lesquels, comme autant d'habitudes héréditaires, nous inclinent, quoi que nous en ayons, dans un sens ou dans l'autre : sous ce rapport, il est vrai de dire avec Blanc de Saint-Bonnet, que « tout homme est l'addition de sa race ». Mais il serait singulièrement exagéré de soutenir que ces impulsions sont irrésistibles et que, sauf les cas morbides, nous sommes à jamais incapables d'en secouer le joug. » La théorie du *criminel-né* de Lombroso est excessive, et, comme l'affirme le P. J. de la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 242, « des observations attentives ont clairement établi que des enfants à hérédité chargée devenaient honnêtes gens, lorsqu'ils étaient bien élevés. » L'éducation, l'exemple, l'influence du milieu, les dispositions heureuses qui, presque toujours aussi, nous ont été transmises, notre volonté libre, la grâce que Dieu ne refuse à personne, voilà qui peut singulièrement corriger l'action d'une hérédité fâcheuse et nous donner espoir et courage. Chacun, au surplus, est moralement obligé de veiller, avant ou pendant le mariage, à assurer à ses enfants la meilleure hérédité possible. L'*eugénique* n'est pas, de tout point, un vain mot.

Que dirons-nous, enfin, des conséquences *politiques et sociales* que d'aucuns prétendent tirer de l'hérédité biologique et psychologique? Il ne paraît pas que celle-ci, à elle seule, puisse jamais justifier de rigides institutions qui s'*imposent* à notre raison et à notre conscience; qu'à elle seule, elle puisse jamais nous *imposer* moralement une monarchie ou une aristocratie héréditaires. Les supériorités qui seules pourraient fonder une telle obligation, ne se transmettent pas d'ordinaire par voie de génération. Ce n'est pas à dire, pourtant, qu'un certain régime d'hérédité, quelle que soit la façon dont on le comprenne et réalise, soit absolument condamnable dans le domaine social et politique : la tradition, la stabilité, la continuité qu'il favorise manifestement, sont un élément nécessaire de l'ordre et du progrès. Nos sociétés modernes ne finiront-elles point par s'apercevoir de cette vérité d'expérience et par accepter les réformes qui s'en dégagent?

La question de l'hérédité, on le voit, même et surtout si elle est débarrassée des exagérations qui la faussent, soulève de nombreux problèmes et donne matière à de salutaires réflexions.

J. Bricout.

HÉRÉTIQUES. — 1° D'après le Code de droit canonique on doit considérer comme *hérétique* celui qui, après avoir reçu le baptême, et tout en conservant le nom de chrétien, nie avec pertinacité ou révoque en doute quelqu'une des vérités qu'il faut croire de foi divine et catholique. C. 1325, § 2.

On ne peut pas administrer les sacrements de l'Église à un hérétique, même de bonne foi, qui les demanderait, avant qu'il n'ait au préalable abjuré ses erreurs, et qu'il n'ait été réconcilié avec l'Église. C. 731.

Tout hérétique est par le fait même excommunié. L'absolution de cette excommunication, si elle doit être donnée au for interne, est spécialement réservée au Saint-Siège. Mais si le délit d'hérésie est déféré, de quelque façon que ce soit, même par un aveu volontaire, au for externe de l'Ordinaire du lieu, ce même Ordinaire, et non pas son vicaire général à moins d'un mandat spécial, peut, en vertu de son autorité ordinaire, absoudre au for externe le délinquant venu à résipiscence, mais seulement après avoir reçu juridiquement son abjuration et observé les autres prescriptions du droit. Voir Abjuration. L'hérétique ainsi absous de sa censure peut ensuite se faire absoudre de son péché au for interne par n'importe quel confesseur. C. 2314. D'autres incapacités ou peines atteignent encore les hérétiques : ils sont irréguliers *ex delicto*, et doivent obtenir dispense de cette irrégularité pour recevoir les ordres, après leur conversion. C. 985. Les hérétiques qui, après monition, ne viennent pas à résipiscence, doivent être privés de tout bénéfice, dignité, pension, office ou autre charge qu'ils auraient dans l'Église. Ils seront aussi déclarés infâmes, et les clercs, après une seconde monition, seront déposés. C. 2314. Le droit personnel de patronat ne peut pas validement être transmis à des hérétiques, c. 1453; bien plus, il disparaît par le fait même que son titulaire tombe dans l'hérésie, c. 1470.

Ceux qui ont donné leur nom, ou ont adhéré publiquement à une secte hérétique, n'ont pas voix dans les élections ecclésiastiques, c. 167; ils ne peuvent être validement parrains ni au baptême, c. 765, ni à la confirmation, c. 795; ils doivent être privés de la sépulture ecclésiastique, à moins qu'ils n'aient donné avant leur mort quelques signes de repentir, c. 1240; ils sont par le fait même infâmes de droit, et, si ce sont des clercs, ils perdent *ipso facto* et sans aucune déclaration tous leurs offices, c. 188, et, après une monition restée sans effet, ils doivent être dégradés, c. 2314.

2° A côté des hérétiques proprement dits, le Code de droit canonique connaît aussi les *suspects d'hérésie*. Ce

sont : tous ceux qui de quelque manière que ce soit aident spontanément et sciemment à la propagation de l'hérésie; ceux qui violent les lois de l'Église relatives à la *communicatio in divinis* avec les hérétiques, c. 2316; les catholiques qui contractent mariage devant un ministre non catholique, ou qui se marient en stipulant (explicitement ou implicitement) que tous ou quelques-uns de leurs enfants seront élevés en dehors de l'Église catholique; ceux qui sciemment et très librement présentent leurs enfants à des ministres non catholiques pour les baptiser; les parents (ou ceux qui les remplacent) qui sciemment font élever ou instruire leurs enfants dans une religion non catholique, c. 2319; ceux qui jettent les espèces consacrées ou les prennent (ou les gardent) pour une fin mauvaise, c. 2320; tous ceux qui en appellent des décisions du pape à un concile universel, c. 2332; ceux qui restent avec entêtement pendant plus d'une année sous le coup d'une excommunication sans s'en faire relever, c. 2340; enfin tous ceux qui se rendent coupables de simonie dans la réception ou la collation des sacrements, c. 2371.

Tous ces *suspects d'hérésie* qui, après une monition, n'écartent pas la cause de suspicion, doivent être exclus des actes légitimes ecclésiastiques (nous avons expliqué cette expression, t. I, col. 90). S'ils sont clercs, ils doivent en outre, après une deuxième monition restée inefficace, être suspens *a divinis*. Si, dans les six mois qui suivent le prononcé de la peine, le suspect d'hérésie ne s'est pas amendé, il doit être tenu pour hérétique et soumis aux peines contre les hérétiques.

F. Cimetier.

HERGENRŒTHER (**Joseph de**), né à Wurzbourg le 15 septembre 1824, mort à Bregenz (Tyrol) le 4 octobre 1890. Après avoir été professeur de droit et d'histoire ecclésiastique à Wurzbourg, il fut nommé archiviste du Saint-Siège. A la différence de Hefele, il fut l'un des érudits allemands qui soutinrent avec le plus d'ardeur le dogme de l'infaillibilité du pape. Pie IX lui conféra la pourpre cardinalice en 1878.

Œuvres principales : *Photius*, 3 vol., Ratisbonne, 1866-1869; *Handbuch der allegemeinen Kirchengeschichte*, 3 vol., Fribourg, 1876; *Leonis X Regesta*, Fribourg, 1884 sq. Hergenrœther a donné aussi une nouvelle édition du dictionnaire de Wetzer et Wette, *Kirchenlexicon*, 12 vol., Fribourg, 1882 sq. Son *Handbuch* obtint en Allemagne un grand succès. « La richesse du fond, disait un critique, la précision des détails, l'élévation du point de vue, la sagacité et la profondeur du jugement, font de cet ouvrage une des expositions les plus considérables de l'histoire de l'Église que nous possédions en Allemagne. » La France n'avait rien de pareil à offrir aux étudiants. L'abbé Bélet en donna une traduction en sept volumes, Paris, 1880-1890. Cette traduction n'est peut-être pas sans défauts. Bélet, du moins, a eu l'heureuse idée d'enrichir son *Histoire de l'Église* de précieuses notes et d'additions, entre autres des *Papstfabeln* (fables papales) de Dœllinger.

E. Vacandard.

HÉRIBERT (*Heribertus*). — Né à Worms, dans le Palatinat, il fut élevé à l'abbaye de Gorze, devint chancelier de l'empereur Othon III, fut choisi en 999 pour occuper le siège archiépiscopal de Cologne. Il se rendit à Rome, où le pape Silvestre II lui donna le *pallium*, et alla prendre possession de son siège. Héribert, après avoir assisté Othon à ses derniers moments et exécuté ses suprêmes volontés, se consacra entièrement à son troupeau, l'assista au cours d'une grande famine, fonda le monastère de Deutz (ou Tuy), où il fut enterré après sa mort survenue le 16 mars 1021. Sa vie a été écrite par Lambert, moine de Deutz, qui composa également l'office en l'honneur du saint.

J. Baudot.

1. HERMANN (*Hermannus*). — Hermann, né à Cologne de parents pauvres, entra à douze ans chez les prémontrés de Steinfeld. Après sa profession, Dieu l'éleva à un haut degré dans la vie contemplative, et permit en même temps qu'il fût éprouvé par de violentes tentations. Dans cet état l'humble religieux se soutint par une inébranlable confiance et une tendre dévotion envers la très sainte Vierge. Son remarquable amour pour la chasteté lui fit donner le surnom de Joseph. Il mourut le 7 avril 1236, et il est honoré dans l'ordre comme bienheureux. Il a laissé un commentaire sur le Cantique des cantiques et des écrits de piété qui l'ont fait ranger au nombre des auteurs contemplatifs.

J. Baudot.

2. HERMANN (Père). — Le P. Hermann, en religion Augustin Marie du Très-Saint-Sacrement, qui de pianiste et compositeur devint carme déchaussé, naquit en 1820 à Hambourg, ville libre à cette époque. Il était d'une famille israélite. Venu à Paris à treize ans, il y fut converti par l'eucharistie et baptisé à vingt-sept ans. Initiateur d'une des plus belles œuvres eucharistiques du siècle dernier, l'Adoration nocturne, Hermann en fut, à travers la France, l'apôtre infatigable. Il mourut héroïquement, en janvier 1871, à Spandau, « où il était allé porter les consolations de son ministère à nos soldats prisonniers, atteints de la variole noire. Sa vie, sacrifiée pour l'eucharistie, s'est terminée par le sacrifice suprême au service des âmes abandonnées, auxquelles il était venu l'apporter comme un réconfort et le viatique pour l'éternité. » Mgr H. Odelin, préface de la 5e édit., 1925, de la vie du P. Hermann par l'abbé Charles Sylvain.

J. Bricout.

HERMANT **Abel** est né à Paris en 1862. Il publia d'abord un recueil de vers *Les Mépris* (1883); puis se donna au roman et au théâtre. Ses romans les plus connus sont : *Le cavalier Miserey* (1887), naturaliste et antimilitariste; *La Carrière* (1894); *Les Transatlantiques* (1897); *Le Char de l'État* (1899); *Les Souvenirs du vicomte de Courpières* (1901); *M. de Courpières marié* (1901); *Les Chroniques du cadet de Coutras* (1910); *Les Renards* (1911), etc. Parmi ses pièces de théâtre, on cite : *Le Faubourg* (1897); *L'Empreinte* (1900); *L'Esbrouffe* (1904); *Le Train de luxe* (1909); *La Rue de la Paix* (1912), etc. Dans tous ces romans et toutes ces pièces, M. Abel Hermant fait bon marché de la morale et de la décence. Il rappelle le XVIIIe siècle par l'audace tranquille de ses propos, l'ironie mordante de son observation, le scepticisme agressif et pourtant superficiel de sa pensée, la nonchalance aristocratique de ses intrigues et l'élégance apprêtée et un peu mièvre de son style. C'est un pur « libertin » du temps de la Régence, dont le lecteur catholique ne peut retenir que deux œuvres honnêtes, dit M. l'abbé Bethléem : *Eddy et Paddy* et *Le bon roi Henry*.

Léon Jules.

HERMAPHRODITE. — Plusieurs plantes réunissent en elles les deux sexes, et aussi quelques êtres humains anormaux. Ces « monstres », extrêmement rares, ne sont que des hermaphrodites apparents, et chez eux n'*apparaissent* à la fois que *quelques* caractéristiques de l'un et de l'autre sexe. — Le *Codex juris canonici* ne s'en occupe pas. Mais ils sont considérés comme irréguliers en vue de l'ordination; leur mariage pourrait parfois être nul pour impuissance; de même l'hermaphroditisme peut entraîner la nullité de la profession religieuse. Cf. A. Villien, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 2268.

J. Bricout.

HERMAS, personnage assez énigmatique, sur qui nous avons bien peu de détails assurés. Il était très probablement frère du pape Pie Ier, qui régna de 140 à 155 environ, et publia vers cette époque un livre intitulé *Le Pasteur*, dont nous parlerons bientôt. D'après ce livre, qui contient une autobiographie de l'auteur, Hermas aurait été d'abord esclave d'une dame chrétienne nommée Rhodé. Affranchi par elle, il se maria, s'occupa d'agriculture et de négoce et fit fortune. Mais, tout aux choses de la terre, il négligea le soin de sa famille. La justice divine l'atteignit bientôt. Dans une persécution qui suivit, ses fils apostasièrent et lui-même fut ruiné. Le châtiment lui ouvrit les yeux : vivant avec peine d'un petit champ qui lui restait, il se convertit, et sa femme et ses fils l'imitèrent. C'est alors qu'il fut favorisé par le ciel des visions et des révélations qu'il raconte dans son ouvrage, et dont l'objet principal est la pénitence.

Il est difficile de démêler dans cette autobiographie ce qu'il y a de réel et de supposé, les choses ayant pu être arrangées pour les faire cadrer avec le but du livre. Ce but, comme je viens de le dire, est de prêcher la pénitence, d'en inculquer la *nécessité*, d'en faire ressortir l'*efficacité* et enfin d'indiquer la *manière* dont elle doit se faire. C'est là le fond et comme la substance de l'écrit; mais, afin sans doute de frapper davantage les esprits, ou encore de se donner à lui-même, simple laïque, une autorité qu'il n'avait pas officiellement, Hermas a présenté ses exhortations sous la forme d'enseignements surnaturels qui lui auraient été communiqués dans des visions et des révélations, enseignements dont il fait part, à son tour, à ses lecteurs.

Le premier personnage qui apparaît à Hermas est l'Église : elle se montre quatre fois, et chaque fois sous une forme de plus en plus jeune et belle, symbole du rajeunissement que la pratique de la pénitence opérera dans l'âme. C'est l'objet des quatre premières visions. Dans la cinquième, apparaît le second personnage qui tiendra la scène presque jusqu'à la fin du livre, et qui lui a donné son titre : c'est le *Pasteur*, c'est-à-dire l'ange de la pénitence sous la forme d'un berger ou d'un pasteur, à qui Hermas a été confié. Ces cinq *visions* constituent la première partie de l'ouvrage. La seconde porte le titre de *Préceptes* (*mandata*). Ces préceptes, au nombre de douze, sont dictés par le Pasteur à Hermas et présentent « un petit code de morale pratique où sont recommandées surtout les vertus et les bonnes œuvres auxquelles doit s'appliquer le vrai pénitent, la foi, la crainte de Dieu, la simplicité, etc. » Enfin, dans une troisième partie, les *Similitudes* ou visions symboliques, au nombre de dix, le Pasteur, revenant sur le thème des *visions*, continue d'expliquer à Hermas les avantages et les conditions de la pénitence, jusqu'à ce que, dans la similitude dixième et dernière, le Fils de Dieu apparaisse et parle lui-même. Trois de ces similitudes sont particulièrement intéressantes : la cinquième, parabole du serviteur, où Hermas expose une christologie assez embrouillée; la huitième, vision du saule dont les branches reverdissent; et la neuvième, qui fait voir la construction de la tour de l'Église.

En Orient, l'autorité du *Pasteur* fut très grande. Origène, qui identifiait son auteur avec l'Hermas de l'épître aux Romains, xvi, 14, le regardait comme inspiré, bien que non canonique. Peu à peu cependant cette autorité décrut. En Occident, sa fortune fut moindre : saint Jérôme, en 392, déclarait qu'il n'était presque plus connu dans l'Église latine. Le livre ne méritait en réalité ni ce dédain ni cet excès d'honneur. « L'auteur, ai-je écrit, n'est ni un lettré ni un bien grand esprit... La philosophie lui était absolument étrangère. Son imagination est pauvre, sa grammaire est très fautive, son style gauche, diffus, plein de longueurs... Écrivain médiocre, Hermas n'est pas meilleur théologien, et il est clair que les spéculations sur le dogme dépassent sa portée. Mais ce petit bourgeois a beaucoup observé; il a l'esprit juste, le cœur compatissant et possède un sens pratique aiguisé. A ces titres, c'est un moraliste excellent. Il est plein de mesure et de modération. C'est son cœur qui parle dans son œuvre plus que son esprit, et c'est pourquoi cette œuvre peut encore nous plaire, nous émouvoir et nous consoler. »

L'édition la plus commode du *Pasteur* est celle qu'a publiée, dans la collection *Textes et documents*, M. A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, iv, *Le Pasteur d'Hermas*, texte grec, traduction française, introduction et notes, Paris, 1912. L'introduction fournira toutes les indications désirables. On trouvera également dans mes *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes*, Paris, 1921, un chapitre qui donnera une idée bien suffisante du *Pasteur*.

J. Tixeront.

HERMÉNÉGILD (*Hermenegildus*). — Fils du roi arien Leovigild qui gouvernait au vie siècle les Visigoths d'Espagne, Herménégild partagea d'abord l'erreur de son père, mais marié à Ingonde, fille de Sigebert et de Brunehaut, il rentra dans le sein de l'Église catholique, grâce à la douce influence de son épouse et fut baptisé par Léandre, archevêque de Séville. Cette conversion lui attira la haine de Goswinde, sa marâtre, et du faible Léovigild, qui fit mettre son fils en prison. Herménégild sut opposer une énergique résistance à toutes les tentatives des ariens et tomba sous la hache du bourreau, martyr de sa foi (13 avril 587). Sa mort marqua en Espagne le retour de la nation à la foi catholique.

J. Baudot.

HERMIAS. — Après les grands apologistes grecs du iie siècle, Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, il est d'usage de mettre Hermias. Nous n'avons sur la personne de cet auteur aucun renseignement, et toutes les tentatives pour l'identifier avec quelque écrivain du même nom n'ont donné aucun résultat appréciable. On possède seulement seize manuscrits grecs environ, dont un antérieur au xve siècle, qui présentent un ouvrage intitulé *Moquerie des philosophes païens par Hermias, philosophe*. C'est tout. Nous en sommes donc réduits, pour connaître Hermias, aux seules indications fournies par son livre. Or ce livre ne nous apprend pas grand'chose. C'est vraiment, comme le dit le titre, une moquerie, un persiflage. En dix chapitres assez courts, l'auteur s'applique à montrer que les philosophes païens ne s'accordent pas entre eux sur la solution à donner aux problèmes fondamentaux de la philosophie, l'âme, sa nature, son immortalité, Dieu et les principes des choses, etc. Son procédé est d'ailleurs des plus simples. Il pose une question, et rapporte l'une après l'autre les réponses contradictoires qu'y font les diverses écoles de philosophie. Le procédé est amusant, mais l'ouvrage, en somme, est superficiel, car il ne suppose aucune étude sérieuse des systèmes allégués. Ce n'est qu'imparfaitement une apologie : tout y est négatif. D'autre part, on n'y trouve aucune indication chronologique précise, en sorte que les critiques sont très partagés sur la date à lui assigner. Harnack opinerait pour le ve ou le vie siècle; Bardenhewer pour le iiie, par cette raison que les philosophes nommés par Hermias sont tous des philosophes anciens : il semble ne connaître ni Plotin, ni Porphyre, ni le néoplatonisme.

Le livre d'Hermias est dans Migne, *P. G.*, t. vi.

J. Tixeront.

HERMIONE (*Hermione*). — D'après les grecs, elle fut l'une des filles du diacre Philippe. Persécutée d'abord sous Trajan, puis remise en liberté, elle endura

la mort pour la foi à Éphèse sous Adrien (117). Les grecs l'honorent le 4 septembre comme martyre.

J. Baudot.

HERRERA (Francisco) dit le Vieux, 1576-1656, fut l'un des créateurs de la peinture espagnole. On lui doit le *Jugement dernier* de l'église San Bernardo; le *Saint Basile dictant sa doctrine*, maintenant au Louvre; *Saint Basile avec le Christ et les apôtres* et *Saint Herménégilde*, tous deux au musée de Séville; la décoration de l'église Saint-Bonaventure de Séville; le *Miracle des pains et des poissons* et le *Repentir de saint Pierre* à l'Académie San Fernando de Madrid, et d'autres travaux, gravures ou peintures souvent exécutées pour les couvents de Séville ou de Madrid.

Dessinateur savant et véridique, coloriste épris de contrastes et cependant harmonieux, Herrera est surtout un artiste puissant. Il se plaît aux scènes violentes où sa fougue se donne libre carrière et qui répondent à son caractère farouche.

Son fils, Francisco de Herrera le Jeune, 1622-1685, fut en grande faveur auprès de Philippe IV et de Charles II comme architecte et comme peintre. Il peignit pour la cathédrale de Séville deux vastes compositions qui sont parmi ses meilleures, mais qui manquent de grandeur. La fougue et la puissance de Herrera le Vieux sont remplacées chez lui par la manière et la banalité.

P. Lefort, *La peinture espagnole*, Paris, 1894.

Carletta Dubac.

HERVÉ (*Hervœus*). — Il appartenait à une noble famille de Tours au xe siècle. Des moines refusèrent de lui donner l'habit par crainte du ressentiment de sa famille. De fait, le père d'Hervé, ayant appris sa retraite chez eux, vint l'en tirer de force pour le conduire au roi Robert, espérant que ce prince changerait les idées du jeune homme. Mais Robert confirma Hervé dans sa résolution et le fit trésorier de Saint-Martin de Tours. Dans l'exercice de cette charge, Hervé pratiqua de dures austérités; après avoir rebâti l'église, il se construisit tout auprès une cellule, où il vécut et mourut en ermite l'an 1012.

J. Baudot.

HERVIEU Paul-Ernest naquit à Neuilly-sur-Seine en 1857. Ses débuts dans la vie furent d'abord hésitants : reçu avocat il demeure deux ans au barreau de Paris, devient ensuite attaché de ministère, passe dans la diplomatie comme secrétaire d'ambassade au Mexique, donne sa démission et enfin se consacre à la littérature.

Ses premières œuvres *Diogène le Chien* (1882); *La Bêtise parisienne* (1884); *L'Alpe homicide* (1885); *Les Yeux verts et les Yeux bleus* (1885), parurent bizarres. *L'Inconnu* (1886); *Flirt* (1890); *Peints par eux-mêmes* (1893); *L'Armature* (1893), étaient plus accessibles, bien que la lecture en soit rendue pénible par la perpétuelle tension et l'ironie voilée du style. Ce sont, d'ailleurs, des études de mœurs si osées que, malgré la correction voulue et d'ailleurs relative des descriptions, il en est peu qui soient plus déprimantes, plus scandaleuses, et, somme toute, plus fausses. M. P. Hervieu ne voit partout que luxure, vanité, amour de l'argent. Les gens désintéressés, serviables sans calcul égoïste, chastes par vertu et soucieux de perfection morale, lui demeurent totalement inconnus.

A partir de 1892, M. P. Hervieu ne fit plus que du théâtre. *Les Paroles restent* (1892); *Les Tenailles* (1895); *La Loi de l'homme* (1897) ont la raideur de théorèmes algébriques. Ce sont en effet des pièces à thèse dirigées contre la dureté — présentée comme inexorable et injuste — de l'opinion, de la loi et de la nature. Avec *La Course au flambeau* (1901), que l'on peut considérer comme le chef-d'œuvre de l'auteur, la raideur des personnages s'adoucit un peu et la thèse fait place à la simple constatation de cette vérité générale, que les parents doivent se sacrifier à leurs enfants. *Théroigne de Méricourt* (1902) est un drame historique. *L'énigme* (1901); *Le Dédale* (1903); *Le Réveil* (1905); *Connais-toi* (1909); *Bagatelles* (1912); *le Destin est maître* (1914) se rapprochent plus du drame sentimental que de la pièce à thèse. Toutefois, il y a des idées, une philosophie, sous-jacentes aux conflits passionnels; et ces idées n'ont rien de chrétien, et cette philosophie est decevante, puisque c'est le pessimisme tempéré seulement par un appel à je ne sais quelle bonté indifférente à la justice et insoucieuse de la morale. On a reconnu en M. P. Hervieu un des maîtres du théâtre contemporain : c'est un malheur pour le théâtre contemporain.

M. P. Hervieu mourut subitement à Paris en 1915. Il appartenait depuis 1900 à l'Académie française.

Léon Jules.

HETTINGER François (1819-1890), professeur et recteur de l'université de Wurzbourg. Son grand ouvrage : *Apologie des Christentums*, 5 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1863-1867, a été retouché, pour les dernières éditions, par Eugène Muller, professeur à Strasbourg. Une traduction française en a été faite sur la 3e édition allemande, 5 in-8°, Bar-le-Duc, 1870; Paris, 1891. Son *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik* (1879), qui a été également traduit en français, Paris, 1888, est, au jugement de E. Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, t. vi, col. 2325, un « manuel savant, mais peu adapté à l'enseignement scolaire. » Peut-être ferait-on bon accueil à la 3e édition, revue par A. Ehrard, 1909, de son ouvrage posthume : *Timotheus, Brief an einen jungen Theologen* (Timothée, Lettre à un jeune théologien).

J. Bricout.

HEURE DE GARDE, HEURE SAINTE. — Les deux archiconfréries qui les ont pour objet, ont leur siège aux monastères de la Visitation, la seconde, de Paray-le-Monial (Saône-et-Loire), et la première, de Bourg (Ain).

L'archiconfrérie de la Garde d'honneur, qui compte, à travers le monde entier, plusieurs millions d'associés, demande à chacun de ses membres de consacrer, chaque jour, au Sacré-Cœur de Jésus une *Heure de garde*, qui peut être accomplie par l'offrande et l'application que l'on en fait, sans que rien soit changé aux occupations extérieures. Cette heure de garde peut être appliquée spécialement à tel ou tel pécheur, qui, inscrit (ou indiqué) sur un cadran spécial, au monastère de la Visitation de Bourg, participe ainsi aux prières et aux sacrifices de tous les associés unis à la même heure dans la garde sainte.

L'archiconfrérie de l'Heure sainte de Paray-le-Monial, elle aussi, compte de nombreux associés dans toutes les parties du monde. Elle répond à la demande de l'*Heure sainte*, exercice de réparation, que Notre-Seigneur lui-même adressa à sainte Marguerite-Marie. La véritable Heure sainte doit se faire, en union avec l'agonie du Sauveur, dans la soirée du jeudi. Mais l'Église en permet la pratique à partir de l'heure autorisée pour les matines du jour suivant (4 heures ou même 2 heures aux journées les plus courtes). Elle peut être faite où l'on veut. Les adhérents ne sont pas obligés de l'accomplir chaque semaine.

J. Bricout.

HIÉRARCHIE. — 1° On appelle *hiérarchie* dans l'Église les différents degrés d'ordre ou de juridiction entre lesquels se répartissent les clercs. « Tous les clercs, dit le can. 108, § 2, ne sont pas au même degré; mais il existe entre eux une hiérarchie dans laquelle ils sont subordonnés les uns aux autres. »

On distingue la hiérarchie d'ordre et la hiérarchie de juridiction. La hiérarchie d'ordre, de droit divin, comprend les évêques, les prêtres, et des ministres. C. 108, § 3. Par ministres, il faut entendre au moins les diacres. Peut-être les clercs inférieurs (sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, ostiaires, c. 949) n'appartiennent-ils que de droit ecclésiastique à la hiérarchie d'ordre.

La hiérarchie de juridiction ne comprend de droit divin que le souverain pontificat, et l'épiscopat qui lui est subordonné. Tous les autres degrés sont de droit ecclésiastique : v. g., entre le pape et les évêques : les patriarches, primats, archevêques; au-dessous des évêques : les vicaires forains, curés, etc.

Ce n'est ni par le consentement, ni par l'appel du peuple ou de la puissance séculière qu'on entre dans la hiérarchie ecclésiastique. On entre dans la hiérarchie d'ordre uniquement par l'ordination; quant à la hiérarchie de juridiction, il faut distinguer entre le souverain pontificat et les autres degrés de la hiérarchie. Le souverain pontife, lorsqu'il a été légitimement élu, et qu'il a accepté son élection, acquiert aussitôt de droit divin la juridiction suprême; quant aux autres degrés de la hiérarchie, on n'y entre que par la mission canonique donnée par le supérieur. C. 109.

2° Le pouvoir suprême dans l'Église a seul qualité pour ériger des provinces ecclésiastiques, des diocèses, des abbayes ou prélatures *nullius*, des vicariats apostoliques, des préfectures apostoliques. Seul il peut modifier leur circonscription territoriale, les diviser, les unir, les supprimer. C. 125 § 1. C'est la Congrégation Consistoriale qui exerce ce pouvoir pour les pays de droit commun, et la Congrégation de la Propagande pour les pays de mission.

3° Une fois les diocèses (auxquels il faut assimiler les abbayes et les prélatures *nullius*) créés et délimités par le pouvoir suprême, le territoire de chacun d'eux doit être divisé en sections territoriales distinctes, appelées *paroisses*. A chaque paroisse doit être assignée une église particulière, et une population déterminée, et un pasteur particulier, appelé curé, doit être mis à sa tête pour y exercer la charge d'âmes. Sans un indult apostolique spécial, on ne peut pas établir, pour les fidèles d'une même ville ou d'un même territoire, des paroisses distinctes, pour ceux qui ne parlent pas la même langue, ou ne sont pas de même nationalité, ni pour telles familles ou telles personnes. La paroisse est avant tout une circonscription territoriale. C. 216. Cependant le Code défend de modifier sur ce point des situations acquises sans en référer au Saint-Siège. Cette prohibition ne concerne pas du reste les paroisses de *rites* différents.

Il y a aussi pour l'évêque (l'abbé ou le prélat *nullius*) une obligation de répartir le territoire qui lui est confié en régions ou districts, comprenant plusieurs paroisses, et appelés vicariats forains, doyennés, archiprêtrés, etc. Si cette répartition, en raison des circonstances, paraissait impossible ou inopportune, l'évêque devrait en référer au Saint-Siège, à moins que le Saint-Siège n'y eût déjà pourvu lui-même. C. 217.

4° Dans les pays de missions, une organisation analogue est désirée par le droit. Une fois le vicariat (ou la préfecture) apostolique érigé par la Congrégation de la Propagande, ce vicariat (ou cette préfecture) doit être divisé en sections territoriales, si on le peut commodément. Lorsqu'un recteur particulier a été assigné à l'une de ces sections, elle porte le nom de quasi-paroisse. Une instruction de la Propagande (25 juillet 1920) conseille aux vicaires et préfets apostoliques de grouper ces quasi-paroisses en vicariats forains.

5° Le Code trace des règles précises au sujet de la *préséance* entre les différentes personnes (physiques ou morales) dans l'Église. C. 106.

Tout d'abord, s'il existe des règles spéciales, c'est à ces règles qu'il faut s'en tenir : par exemple, les règles concernant la préséance des cardinaux (c. 233, 236, 237, 239), celle des légats (c. 269), celle des patriarches, primats et archevêques (c. 280), celle de l'évêque (c. 347) ou du vicaire général dans le diocèse (c. 370), celle du vicaire capitulaire (c. 439), celle des chapitres, dignités et chanoines (c. 408), celle du vicaire forain (c. 450), du curé et des vicaires (c. 478), du clergé séculier par rapport aux religieux, et des religieux entre eux (c. 471), celle des pieuses associations (c. 701). Voir ces différents mots.

A défaut de règles spéciales, on observera les règles générales suivantes : 1. Celui qui *tient la place* d'une personne, a droit à la même préséance que cette personne. Cependant ceux qui représentent quelqu'un, dans un concile ou une autre assemblée, à titre de procureur, siègent après ceux du même degré dans la hiérarchie qui y assistent en leur propre nom. 2. Celui qui a *autorité* sur d'autres personnes (physiques ou morales) a la préséance sur elles. 3. Entre différentes personnes ecclésiastiques, dont aucune n'a autorité sur les autres : celles qui appartiennent à un degré supérieur de la hiérarchie de juridiction passent avant celles qui appartiennent à un degré inférieur; à égalité de degré dans la hiérarchie de juridiction, on tiendra compte du degré dans la hiérarchie d'ordre; à égalité de degré dans la hiérarchie de juridiction et dans la hiérarchie d'ordre, le premier promu à ce degré de la hiérarchie de juridiction a la préséance. Si les deux personnes dont il s'agit ont été promues à la même date, le premier ordonné aura la préséance, à moins que le dernier n'ait été ordonné par le souverain pontife. Si l'ordination des deux a eu lieu à la même date, le plus âgé aura la préséance. On ne tient jamais compte, dans l'application des règles de préséance, de la diversité de rite.

S'il s'agit de personnes morales de même espèce et de même degré (v. g. entre deux confréries), celle qui est en possession de la préséance la conservera, et, à défaut de certitude sur ce point, celle qui a été la première établie dans le lieu en question aura la préséance. Entre les membres d'un collège, on réglera la préséance d'après les légitimes constitutions de ce collège, sinon, d'après la coutume légitime, et, à défaut de coutume, d'après les prescriptions du droit commun.

C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de déterminer dans son diosèce les règles de préséance entre ses sujets, en tenant compte des principes du droit commun, des légitimes coutumes du diocèse, et des fonctions qui leur ont été confiées. C'est à lui aussi, dans les cas urgents, de trancher toutes les questions de préséance, même entre exempts, toutes les fois que ces derniers doivent, en tant que groupe, prendre part avec d'autres à une cérémonie. L'appel de ses décisions n'est pas suspensif, mais elles ne préjudicient en rien au droit de chacun.

Aucun changement n'est apporté par ces règles aux privilèges, règles, et traditions qui déterminent la préséance des membres de la Maison Pontificale.

F. Cimetier.

HIÉROGNOSE. — Quelques saints ont eu le privilège de discerner, par un certain sens intérieur, la présence des objets bénits ou sacrés, les distinguant des objets purement profanes. Ce don leur a parfois été accordé à l'égard des âmes. Ainsi il est dit de saint Philippe de Néri qu'il distinguait, comme à leur parfum surnaturel, les âmes en état de grâce. Görres, dans *La Mystique divine*, l. III, c. IX et XI, cite un certain nombre d'exemples d'hiérognose. Il semble que des mystiques ont eu surtout le don de sentir la présence réelle du Seigneur dans la sainte Eucharistie. Il est rapporté que saint François de Borgia, en entrant dans

une église, allait droit à l'autel où était le Saint-Sacrement lors même qu'aucun signe n'annonçait sa présence. D'autres saints distinguent une hostie consacrée d'une hostie qui ne l'est pas.

Le don de discernement à l'égard des objets bénits et des hosties consacrées a été attribué à la stigmatisée belge, Louise Lateau de Bois d'Haine (1850-1883). Mais il convient de ne pas oublier que jamais l'autorité ecclésiastique n'a porté à son sujet un jugement canonique définitif. Des circonstances restent suspectes dans sa vie, en particulier la question de sa docilité envers cette même autorité ecclésiastique.

Au cours d'exorcismes, des possédés semblent avoir réagi au contact ou à la présence d'objets bénits ou sacrés, restant indifférents devant des objets équivalents pour le dehors, mais profanes.

Benoît XIV, dans son *Traité de la Béatification et de la Canonisation*, n'a pas examiné ce qu'il peut se rencontrer de miraculeux en ce don de discernement. Il se contente de dire qu'il y aurait miracle dans le cas d'un exorcisme produit par le seul contact de reliques. L. IV, pars I, c. XXIX, 12.

Au sujet du cas de saint Philippe de Néri et d'autres cas analogues, Görres écrit : « L'odorat participe, comme tous les sens, aux influences de la vie mystique. Il acquiert par là quelque chose de plus intime, de plus fin et de plus délié... L'ordre et le désordre moral produisent en lui les mêmes effets qu'y produisent ordinairement les objets extérieurs qui sont en rapport avec lui. Si donc la sainteté et la vertu savent établir en toutes choses un ordre parfait, si les saints, trahissant au dehors l'harmonie intérieure de leur âme, ressemblent en quelque sorte à un parterre délicieux, d'où s'exhalent les senteurs les plus agréables, ils peuvent aussi sentir eux-mêmes le parfum que répandent autour d'eux ceux qui, comme eux, se sont donnés tout à Dieu, » Ouvrage cité, trad. Charles Sainte-Foi, l. III, c. IX. — Nous dirons qu'il est loin d'être manifeste que, dans ces discernements, c'est le sens même de l'odorat, surnaturellement élevé, qui se trouve affecté Pour percevoir un parfum tout spirituel, qui n'est appelé parfum que par analogie avec les parfums terrestres, c'est l'âme même avec ses puissances spirituelles qui seule peut être dite vraiment proportionnée.

Lucien ROURE.

1. HILAIRE. — I. VIE. — Saint Hilaire de Poitiers est né probablement à Poitiers même ou, du moins, dans la seconde Aquitaine, vers l'an 315. Il était de famille patricienne et dut faire de bonnes études, car les écoles sérieuses ne manquaient pas dans sa province. Né païen, il était déjà marié quand il se convertit au christianisme, peu avant l'an 350. Il a décrit lui-même, *De Trinitate*, l. I, 1-14, les étapes de sa conversion. De la vie des sens il s'éleva d'abord à la vie raisonnable et vertueuse; puis de là à la connaissance de Dieu et à la croyance aux rétributions futures. C'est alors qu'il eut l'occasion de lire les Écritures : il y trouva, sur Dieu et sur la religion, toutes les lumières que désirait son âme. Bref, il se fit baptiser et devint un chrétien fervent. Peu de temps après, vers 350-353, l'évêque de Poitiers étant venu à mourir, Hilaire fut choisi pour lui succéder.

L'Orient était, à ce moment, déchiré par les querelles ariennes. En Occident, on avait vécu à peu près en paix. Mais, en 355, Constance, devenu seul maître de l'empire par la mort de son frère Constant, voulut introduire l'arianisme en Italie et dans les Gaules. Quelques évêques avaient déjà fléchi au concile de Milan : Saturnin d'Arles, l'âme damnée de l'empereur, se flatta de gagner les autres, Un concile fut convoqué à Béziers en 356. Hilaire y vint avec quelques évêques fidèles et fit aux ariens une opposition énergique. Sur un rapport mensonger de Saturnin, il fut banni en Phrygie. Au fond, ce fut un bien pour l'Église et pour lui. Dans son exil, il s'initie à la langue et à la théologie grecque, se rend compte de tous les détails théoriques, politiques, personnels et autres de la question arienne, et se trouve par là même capable de servir de liaison entre orientaux et occidentaux. Il compose alors ses deux traités *De la Trinité* et *Des synodes*, assiste aux conciles de Séleucie, en 359, et de Constantinople, en 360, et sollicite en vain de Constance la faveur d'être confronté avec ses adversaires. Par crainte de ce rude jouteur, ceux-ci le font renvoyer en Gaule.

« La Gaule, dit saint Jérôme, étreignit dans ses bras cet Hilaire qui revenait du combat. » Hilaire s'occupa aussitôt de remettre de l'ordre dans l'Église et de réconcilier les évêques, trop nombreux, dont la défaillance, au fond, avait été tout extérieure. En Gaule, il réussit à souhait. En Italie, où il passa en 362, et où il eut pour collaborateur Eusèbe de Verceil, il se heurta à l'intransigeance de Lucifer de Cagliari et à l'hostilité dissimulée de l'arien Auxence de Milan. En 364, il revint à Poitiers, et, pendant quelques années encore, administra saintement son diocèse. Il mourut le 13 janvier 367 ou 368. L'Église latine célèbre sa fête le 14 du même mois; Pie IX, le 13 mai 1851, l'a proclamé docteur de l'Église.

II. L'HOMME, LE THÉOLOGIEN, L'ÉCRIVAIN. — Saint Hilaire appartient à la première génération nicéenne, c'est-à-dire à ce premier groupe de polémistes, Alexandre, Athanase, Eustathe, Osius, qui ont mené d'abord le bon combat contre l'arianisme. On l'a quelquefois appelé l'Athanase de l'Occident, et il a en effet beaucoup des qualités de saint Athanase. Il semble qu'il l'ait pris pour modèle, qu'il en ait épousé toutes les vues et en ait imité la politique. C'est la même énergie à défendre la foi, la même intrépidité en face d'un pouvoir usurpateur, la même persévérance dans les tribulations, et aussi la même habileté pour gagner à soi les hésitants ou les faibles, la même condescendance pour ramener les égarés. Il est vrai que ce rôle d'Hilaire a commencé plus tard et a duré moins longtemps que celui d'Athanase. Il y avait vingt-cinq ans qu'Athanase bataillait contre les ariens quand Hilaire entra en lice; mais, aussi, quand il y entra, la bataille semblait presque perdue. L'action d'Hilaire, en tout cas, fut décisive pour l'Occident, et il est resté, pour notre pays, le grand docteur de la Trinité. Théologien, Hilaire l'est éminemment, théologien profond,original, qui s'est formé sans doute au contact et par la lecture des théologiens grecs, mais qui pense par lui-même, qui a sa manière propre de poser les problèmes et d'en présenter la solution, qui devance même, en certains cas, les solutions de son temps. Sa pensée sent l'effort, il n'y a pas à le nier : la façon dont saint Hilaire a raconté sa conversion dénote en lui un esprit philosophique qui veut se rendre compte des choses et qui se tend pour pénétrer dans l'intelligence des dogmes. De là parfois une certaine obscurité de sa pensée. Cette obscurité toutefois vient aussi d'ailleurs. Elle vient de l'imperfection de la langue latine dont il se servait. Le latin était, dans le principe, un idiome peu philosophique et tout païen, qu'il fallait en partie transformer pour le rendre capable d'exprimer les idées chrétiennes. En Afrique, Tertullien s'y était appliqué et avait créé le latin théologique. Novatien, à Rome, avait, plus modestement, fait une œuvre analogue. C'est à saint Hilaire, le plus ancien, en somme, des auteurs latins de notre pays, qu'incomba le soin de la réaliser pour les Gaules. La tâche était ardue, et il n'est pas surprenant que son style se soit ressenti des difficultés qu'elle comportait. Ce style, saint Jérôme le trouvait grandiloquent, recherché, obscur. S'il recommandait comme irrépréhensible la doctrine de l'évêque de Poitiers, il lui reprochait cependant d'avoir chaussé

« le cothurne gaulois ». Ces critiques sont justes : les défauts qu'elles visent peuvent cependant s'expliquer et s'excuser. On sait, toujours par saint Jérôme, qu'Hilaire avait pris, comme modèle de sa latinité, Quintilien. Le ton grave de Quintilien lui paraissait mieux convenir à la majesté des mystères qu'il voulait exposer; mais l'évêque, élevé en Gaule, exilé en Phrygie, ne pouvait prétendre évidemment à parler une langue aussi pure que celle de son modèle. Elle est noble, élevée, suffisamment claire, et c'est l'essentiel.

III. Œuvres. — 1. *Théologie.* — Quels que soient les autres titres de saint Hilaire, il est, avant tout, un théologien. Nous avons, à ce point de vue, deux ouvrages de lui à signaler : *a*) Le traité *De la Trinité*, écrit de 356 à 359. C'est son œuvre maîtresse dont il a conçu, dès la première page, le plan complet. L'écrit comprend douze livres dont il faut rapidement indiquer l'objet. Le livre I traite de la religion naturelle et de la façon dont l'homme passe de là à la religion révélée; le livre II discute la formule baptismale, Matth., xxviii, 19; le livre III traite de l'union des deux natures en Jésus-Christ; les livres IV et V parlent de l'unité de personne du Rédempteur. Dans le livre VI sont réfutés les sabelliens et les manichéens; dans le ivre VII, les ébionites et les ariens; le livre VIII montre que la pluralité des personnes en Dieu ne détruit pas l'unité divine; les livres IX, X et XI expliquent un certain nombre de textes scripturaires opposés par les ariens; et, enfin le livre XII est une suprême attaque contre l'hérésie. Le retentissement de cet ouvrage fut considérable, et, jusqu'à la publication par saint Augustin de son traité analogue *De la Trinité*, c'est dans le traité d'Hilaire que vinrent puiser leurs arguments tous les théologiens de l'Occident. L'ouvrage de saint Augustin l'a rejeté au second plan, mais n'a pu le faire oublier. — *b*) Le traité *Des synodes* (*De synodis*) poursuit le même but que celui du même titre de saint Athanase. Il montre, dans la seconde partie, que le mot *homoousios* (*consubstantiel*) est préférable au mot *omoiousios* (*semblable en substance*) qu'adoptaient Basile d'Ancyre et son groupe, les semi-ariens, mais il concède d'ailleurs que ce dernier mot peut être entendu dans un bon sens; et c'est pourquoi l'auteur invite les semi-ariens à s'unir aux nicéens pour faire échec aux anoméens ou ariens purs : manœuvre habile qui assura, au concile de Séleucie (359), la condamnation de l'anoméisme.

2. *Histoire.* — Il reste de saint Hilaire des *Fragments d'un ouvrage historique*, au nombre de quinze, dont la provenance est difficile à déterminer. Ils sont importants pour la connaissance des controverses ariennes. C'est dans les fragments 4-6 notamment que sont rapportées les quatre fameuses lettres du pape Libère relatives à ce qu'on appelle sa chute, et dont l'authenticité et la portée ont été si fort débattues.

3. *Polémique.* — Bien que tous les écrits d'Hilaire contre l'arianisme soient, au fond, des écrits de polémique, deux surtout présentent ce caractère par leur titre même. Le premier en date est l'invective *Contre l'empereur Constance*, composée au printemps de 360 sous forme de lettre aux évêques. Nous avons dit plus haut qu'Hilaire avait demandé à Constance, cette année-là même, d'être confronté à Constantinople avec ses adversaires. Constance le lui refusa. C'est alors que l'évêque de Poitiers, convaincu de la partialité et de la mauvaise foi de l'empereur, écrivit ce pamphlet d ns lequel il laisse déborder son indignation et flagelle sans pitié la fourberie cauteleuse de l'hérétique. C'est une magnifique page de sainte colère. Par prudence cependant, ou même par respect pour le pouvoir que représentait toujours Constance, l'auteur ne la publia qu'après la mort de l'empereur, le 3 novembre 361. — Le second écrit de polémique est dirigé *Contre Auxence de Milan*, et rapporte les démêlés d'Hilaire avec cet arien dissimulé, le 362 à 364.

4. *Exégèse.* — En fait de commentaires sur l'Écriture sainte, nous possédons d'Hilaire : *a*) un commentaire sur saint Matthieu, qui est de 353-355, et dont plusieurs passages sont entrés dans les leçons du bréviaire; *b*) un commentaire sur les psaumes, datant de 365 environ, mais qui est fort incomplet; *c*) enfin un *Livre des mystères*, récemment découvert et édité par Gamurrini, où l'auteur explique les principales figures de l'Ancien Testament. L'ouvrage est postérieur à 360.

5. *Lettres et hymnes.* — Nous n'avons plus les lettres de saint Hilaire. Une lettre qu'il avait écrite à sa fille Abra a été cependant longtemps célèbre, et la *Patrologie latine*, t. x, col. 549-552, prétend en donner le texte. Mais le texte qu'elle en donne, bien que fort beau, n'est pas authentique : il a été supposé pour suppléer au vrai texte perdu. — D'autre part, nous savons qu'Hilaire avait composé tout un *Livre d'hymnes*. De celles que nous possédons trois seulement sont d'une authenticité incontestable. Ce sont celles qu'a publiées Gamurrini et qui commencent par les vers *Felix propheta David*; *Fefellit sævam Verbum*; *Adæ cernis gloriam*. Ces hymnes sont d'une facture tourmentée et d'une intelligence difficile, trop savantes évidemment pour servir à l'usage liturgique.

Les œuvres de saint Hilaire sont dans Migne, *P. L.*, t. ix, x. On y ajoutera F. Gamurrini, *Sancti Hilarii tractatus de mysteriis et hymni*, Romæ, 1887. — Travaux français : Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, Paris, 1864; Barbier, *Vie de saint Hilaire*, Paris, 1887; Largent, *Saint Hilaire*, coll. *Les Saints*, Paris, 1902.

J. Tixeront.

2. HILAIRE et HONORAT (*Hilarius* et *Honoratus*). — Nous réunissons ici deux évêques d'Arles dont les noms figurent au martyrologe romain, Honorat au 16 janvier et Hilaire au 5 mai.

Honorat, le plus ancien en date, était originaire de Rome; après s'être converti du paganisme il séjourna quelque temps en Grèce, puis revint en Gaule, où il fonda le célèbre monastère de Lérins. Il mourut archevêque d'Arles en 428 ou 429 après avoir siégé environ deux ans. Jean Cassien lui dédia plusieurs de ses conférences. Honorat composa une règle pour ses moines, mais il n'en reste que des fragments. Une des îles de Lérins porte son nom.

Hilaire, né vers 401 d'une famille illustre, était apparenté à Honorat, qui le conquit à la vie religieuse et l'emmena avec lui de Lérins à Arles. Élu en 429 pour succéder à son maître, Hilaire illustra le siège d'Arles par son éloquence et sa charité envers les pauvres. Il écrivit la vie de saint Honorat et on lui attribue encore des homélies, de nombreuses lettres. Il mourut le 5 mai 449.

J. Baudot.

HILARION (*Hilario*). — Hilarion, né, à Tagathe près de Gaza en Palestine, de parents idolâtres, alla tout jeune étudier à Alexandrie, et y reçut le baptême. Ayant entendu parler de saint Antoine, il se rendit auprès de lui, sollicitant la faveur d'être admis comme son disciple. Antoine le refusa à cause de son jeune âge. Rentré en Palestine, Hilarion n'y retrouva plus ses parents, qui étaient morts pendant son absence : il renonça à tous ses biens, alla habiter le désert de Majuma, où il pratiqua de dures austérités jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans. Il fonda pour ses disciples plusieurs monastères en Palestine, visita l'Égypte, la Sicile, la Dalmatie et alla mourir en Chypre (372). Un de ses disciples, nommé Hésyque, emporta son corps en Palestine, ce qui fut pour les habitants du pays l'occasion d'instituer une fête en l'honneur d'Hilarion,

C'est là un des premiers exemples d'ascètes honorés, dès le IVe siècle, d'un culte primitivement réservé aux martyrs.

P. de Labriolle, *Vie d'Hilarion par saint Jérôme*, trad. fr. avec introd. et notes, Paris, 1907.

J. Baudot.

HILDEGARDE (*Hildegardis*). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Hildegarde naquit en 1098 à Böckelheim, près Mayence : elle était la dixième enfant d'une famille chrétienne, qui voulut la consacrer à Dieu comme représentant la dîme de leur descendance. Présentée au mont Saint-Disibode à l'abbesse Jutta, elle fut admise comme oblate de saint Benoît, étant âgée de huit ans; sept ans plus tard, elle recevait le voile des vierges. A la mort de Jutta en 1136, Hildegarde eut la direction de la petite communauté, et en 1147 elle allait avec dix-huit religieuses se fixer à Bingen, au mont Saint-Rupert. C'est alors qu'elle devint illustre. Sa correspondance atteste l'extraordinaire influence qu'elle exerça sur les grands personnages de son temps, papes, cardinaux, évêques, rois, moines de tous pays. Maladive, elle entreprit de nombreux voyages à travers l'Allemagne pour l'édification et la réforme du peuple chrétien, spécialement des moines. En 1165, elle fonda une nouvelle maison sous le vocable de saint Gisilbert. Elle mourut le 17 septembre 1179. De nombreux pèlerins vinrent à son tombeau solliciter des miracles. La canonisation n'a pas été officiellement prononcée; Grégoire IX prescrivit un second procès, ayant trouvé le premier fautif. Plus tard le nom d'Hildegarde a été inscrit au martyrologe romain le 17 septembre.

II. Œuvres. — Le *Scivias* (*Sci vias Domini*) est le plus important des ouvrages d'Hildegarde et le premier en date : avec le *Liber vitæ meritorum* et le *Liber divinorum operum*, il forme une trilogie d'un caractère à la fois dogmatique, moral et scientifique. De plus le recueil de ses *Lettres* est considérable. Pour écrire ses visions, Hildegarde, qui savait à peine lire et écrire, dut avoir recours à des collaborateurs,parmi lesquels il convient de citer : Volmar, prieur de Disibodenberg, le confident le plus intime qui eut la charge de grammairien; Louis, abbé de Saint-Eucher de Trèves, et Wecelin, prévôt de Saint-André de Cologne (tous deux, ne pouvant faire de longs séjours auprès de la sainte, avaient pour substituts ceux qui furent les biographes d'Hildegarde. Godefroy et Thierry); enfin et surtout Guibert de Gembloux. — Les visions telles que les écrits nous les livrent sont des visions-images. En nous les décrivant Hildegarde met l'Écriture sainte à contribution sans cesser d'être originale; elle se plaît aux subtilités et ne redoute pas les crudités du style. Ces écrits ont-ils été approuvés par l'Église? Pour répondre à cette question, il ne faut pas tenir compte des lettres d'Eugène III, d'Anastase IV et d'Adrien IV que Migne a publiées, mais qui sont apocryphes. D'après Godefroy et Thierry, il y eut une autre lettre d'Eugène III, dans laquelle ce pontife encourageait la sainte à écrire tout ce qu'elle connaîtrait par le Saint-Esprit : la lettre fut rédigée à la suite d'une enquête de délégués pontificaux, probablement vers la fin de 1147. — Les contemporains d'Hildegarde lui ont attribué aussi des prophéties, et, au XIIIe siècle, Gebenon d'Everbach en publia un recueil. Quoi qu'il en soit, on trouve dans les écrits d'Hildegarde l'annonce du protestantisme; en particulier sa lettre au clergé de Cologne permet de saisir tout le dessein de la Réforme. — En fait de théologie, le *Scivias* à lui seul est un traité dogmatique qui passe en revue Dieu dans son unité et sa trinité, les anges, l'homme, sa déchéance et son relèvement, l'eucharistie et les sacrements, l'Église et les fins dernières. Quelques-unes des opinions d'Hildegarde sont simplement curieuses ou ont été abandonnées; le plus souvent elle suit le courant de la tradition catholique et s'exprime comme un théologien consommé : c'est ainsi, par exemple, que, consultée au sujet de Gilbert de la Porrée, elle exposa magistralement dans une lettre la doctrine qui allait être sanctionnée par l'Église. — La partie scientifique de l'œuvre est inégale : à côté de faits très bien observés, d'idées neuves, d'aperçus féconds, on rencontre des recettes ridicules, des raisonnements presque absurdes et de véritables puérilités pour ne rien dire de plus.

P. Franche, *Sainte Hildegarde*, Paris, 1903; A. Battandier, *Sainte Hildegarde, sa vie et ses œuvres*, dans *Revue des questions historiques*, 1883, t. XXXIII, p. 416; dom H. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans *Revue bénédictine*, 1904, t. XXI, p. 192, 302, 381; F. Vernet, *Hildegarde*, dans *Dict. theol. cath.*, t. VI, col. 2468-2480.

J. Baudot.

HILTON ou **HYLTON Walter (Gautier)** peut être considéré comme un des meilleurs maîtres de la vie spirituelle en Angleterre. On sait seulement de sa vie qu'il a été chanoine de Thurgarton dans le Nottingham et qu'il mourut le 6 mars 1395; c'est une erreur d'en faire, comme on l'a pensé longtemps, un chartreux; lui-même, dans sa lettre *De origine religionis* où il fait l'éloge des chartreux, déclare qu'il n'est pas religieux. La gloire qui s'attache à son nom provient de ses écrits.

La *Scala perfectionis*, le plus connu de ses ouvrages, que Thomas More regardait comme capable d'entretenir la dévotion dans le peuple anglais, a été publiée en latin par M. A. Woodheal, Londres, 1659; en anglais par le P. Guy, Londres, 1869; par le P. Dalgairns. Les autres paraissent être restés inédits : *De castitate et munditia sacerdotum; W. de Hilton Epistolæ Tractatus de nobilitate animæ; Epistola magistri W. Hilton de utilitate et prærogativis religionis et præcipue ordinis cartusiensis; A devote book, Un livre de dévotion*, dont on ne possède que la traduction anglaise et dont le titre latin n'est pas bien connu; *De consolatione in tribulationibus De remediis contra tentationes carnis; Baculus contemplationis; De contemplatione ad mulierem quamdam devotam; Pro sacris imaginibus* ou *De tolerandis imaginibus; De modo sancte vivendi De communi vita ad laicum; De ascensionibus spiritualibus; De idolo cordis; De musica ecclesiastica.*

Comme ce dernier ouvrage commence par la même citation de l'Évangile : *Qui sequitur me* que l'*Imitation* et que les manuscrits cartusiens anglais de l'*Imitation* ont pour titre *De musica ecclesiastica*, on a supposé que Hilton pouvait être l'auteur de l'*Imitation*, mais il n'y a aucune vraisemblance. Voir ce mot.

S. Autore, *Dict. de théol. cath.*, art. *Hilton*, t. V, col. 2480; Morozzo, *Theatrum chronologicum*; Puyol, *L'auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1900, p. 151; D. M. Nœtinger et D. Bouvet, trad. de la *Scala perfectionis*, 1923, 2 vol.

A. Molien.

HINCMAR, archevêque de Reims, né vers 806, mort en 882. Sa loyauté vis-à-vis de Charles le Chauve, son roi, lui valut la tenace hostilité de l'empereur Lothaire. Voir Lesne, *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'Église de Reims au IXe siècle*, Paris, 1905. Il fut, plus ou moins directement, mêlé aux discussions que soulevèrent alors les deux questions de la prédestination et de la formule *trina deitas*. Mais il était plus canoniste que théologien, et il le fit bien voir, soit à propos de la répudiation par Lothaire de son épouse Teutbèrge (*De divortio Lotharii et Teutbergæ, P. L.*, t. CXXV), soit dans son *Opusculum LV capitulorum, P. L.*, t. CXXVI, où « il combat son neveu, Hincmar de Laon, qui, à l'aide du pseudo-Isidore, réclamait l'indépendance des évêques vis-à-vis de leur métropolitain. » H. Nel-

zer, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 2485. Ce fut avant tout une volonté ferme, un peu dure parfois (pour son neveu, par exemple), à qui le principe d'autorité était particulièrement cher. On a vainement essayé de faire de lui le père du gallicanisme. V. GALLICANISME.

J. BRICOUT.

HIPPOLYTE, docteur romain du commencement du IIIe siècle, auteur de nombreux ouvrages, mais dont le souvenir a été singulièrement oblitéré ou défiguré par la légende. C'est depuis une cinquantaine d'années seulement que la découverte des *Philosophoumena* et la publication de certaines inscriptions du pape Damase ont permis de voir un peu clair dans sa vie.

I. VIE. — On pense que saint Hippolyte naquit vers 170-175; où? on l'ignore : il se donne lui-même comme un disciple de saint Irénée; mais cela ne prouve pas qu'il ait connu saint Irénée à Lyon; il est plutôt d'origine romaine. Ce qui est certain c'est que, vers l'an 212, il faisait partie, en qualité de prêtre, du clergé romain; prêchant à Rome à cette époque, il eut l'honneur, dit saint Jérôme, *Vir. ill.*, 61, de compter Origène parmi ses auditeurs. Zéphyrin était alors pape (199-217), et Hippolyte ne s'entendait pas avec lui sur l'attitude à prendre vis-à-vis des tenants de l'école dite monarchienne, Épigone, Cléomène, Sabellius, qui ne mettaient entre le Père et le Fils en Dieu qu'une distinction nominale. Surtout, saint Hippolyte était fort mécontent de la faveur accordée par Zéphyrin à Calliste, suivant lui un intrigant de bas étage doublé d'un hétérodoxe hypocrite. Ce mécontentement tourna en opposition ouverte lorsque, à la mort de Zéphyrin (217), Calliste fut élu pour lui succéder. Résolument, Hippolyte fit schisme, se posa en antipape contre Calliste, et entraîna dans sa défection un certain nombre de fidèles séduits par son talent. De là vient le titre d'*évêque* qu'une tradition extérieure et ultérieure a attribué à saint Hippolyte, sans savoir exactement de quel siège il a été évêque, tandis que la tradition authentique romaine ne le nomme jamais que *prêtre : Hippolytus presbyter*, écrit le pape Damase.

Hippolyte fut donc antipape, évêque schismatique, à partir de l'an 217 probablement jusqu'à l'an 235, comme nous le verrons. C'est de cette époque très vraisemblablement que date la fameuse statue qui le représente et qui, découverte en 1551 dans le cimetière où il avait été enseveli, *in campo Verano*, se trouve actuellement au musée du Latran. Cette statue — dont on peut voir la reproduction dans Migne, *P. G.*, t. X, col. 881-884 — n'était plus entière quand on la trouva : il lui manquait la tête et les bras qui sont de restauration récente; mais il n'est pas douteux qu'elle ne représente saint Hippolyte. Sur le socle, en effet, et sur les montants du siège où le docteur est assis, se trouvent gravés et la liste des ouvrages que l'on sait par ailleurs avoir été composés par saint Hippolyte et le cycle pascal de seize années dont il était l'auteur. Il n'est guère douteux non plus, avons-nous dit, qu'elle n'ait été élevée au docteur à l'époque indiquée, de 217 à 235, par son Église schismatique, d'abord parce que, de l'avis des critiques d'art, elle ne saurait être plus récente que le IIIe siècle; puis parce que, si elle avait été élevée plus tard dans ce siècle, on n'y aurait pas gravé le cycle pascal qui s'y trouve, cycle qui est fautif et dont l'erreur se révéla flagrante dès 250 ou 260. Le monument est donc bien de la période schismatique de la vie d'Hippolyte : il faut le mettre entre 222, première année marquée par le cycle, et l'an 235.

Cette année 235, vit, en effet, la fin de cet épiscopat irrégulier. Maximin, devenu empereur et empereur persécuteur, sans distinguer entre le pape Pontien et l'antipape Hippolyte, les fit saisir tous deux et déporter dans l'île insalubre de Sardaigne, où ils ne tardèrent pas à mourir (*Catalogue libérien* de 354). Mais, avant de partir pour l'exil, Hippolyte avait eu le temps de reconnaître son erreur et de revenir de son égarement. Interrogé par ses fidèles, dit Damase, sur ce qu'ils devaient faire après sa déportation, et prié de leur indiquer à qui ils devraient s'adresser, il leur recommanda simplement de rentrer dans l'unité catholique, et y rentra lui-même. Cette rétractation effaçait sa faute; et rien n'empêchait plus que, mourant avec Pontien pour la foi chrétienne, il fût considéré comme un martyr authentique. C'est ce qui arriva. Le 13 août d'une année qu'elle n'indique pas, la *Déposition de martyrs* de 336 marque la déposition du corps de saint Hippolyte sur la voie Tiburtine (*in campo Verano*). Il y fut honoré d'un culte public, et le pape Damase fit restaurer la basilique et la crypte qui contenait le corps du martyr. C'est le sanctuaire que visitait Prudence vers l'an 400. La crypte a été, de nos jours, retrouvée par MM. Armellini et Marucchi.

Telle fut, autant qu'on peut la reconstituer actuellement, la vie de saint Hippolyte. Plus tard, la légende s'en empara pour l'embrouiller comme à plaisir. On semble avoir confondu le prêtre romain avec un martyr d'Antioche, honoré le 30 janvier, puis avec un soldat du même nom qui accompagnait saint Laurent au supplice, puis avec un martyr de Porto, d'où la donnée de saint Hippolyte évêque de Porto. Mais la partie de la légende qui est devenue plus populaire est celle qui regarde son genre de mort, et que Prudence a recueillie dans son *Peristephanon*, XI. Comme l'Hippolyte de la fable, fils de Thésée, saint Hippolyte aurait été traîné à travers la campagne par des chevaux indomptés qui le firent périr : *Ergo sit Hippolytus, quatiat turbetque jugales, Intereatque feris dilaceratus equis.* Ces détails ne reposent que sur une simple homonymie.

II. ŒUVRES. — Comme il a été dit ci-dessus, nous avons la chance de posséder, inscrite sur la statue du Latran, une liste, contemporaine de l'auteur, des écrits de saint Hippolyte. Cette liste — dont on peut voir un fac-similé dans l'ouvrage de Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur. Die Ueberlieferung*, p. 607 —est malheureusement incomplète et n'est pas toujours bien lisible. En la complétant par les renseignements tirés d'autres sources, on arrive au total d'au moins trente-cinq ouvrages de saint Hippolyte dont nous connaissons le contenu ou le titre. Beaucoup sont entièrement perdus ou ne sont représentés que par quelques lambeaux de textes. Le fait que saint Hippolyte a vécu longtemps hors de l'Église et, de plus, qu'il a été le dernier auteur de l'Occident écrivant en grec — vingt ans après lui l'Église romaine ne parlait plus que latin — a fait négliger ces écrits par les copistes. Mais leur nombre et leur variété prouvent que leur auteur était admirablement doué et pouvait s'appliquer heureusement à toutes sortes de travaux. Il n'entre pas dans le cadre de ce Dictionnaire de les énumérer tous. Signalons seulement comme plus importants : *a*) Les *Philosophoumena* dont le vrai titre est *Dénonciation de toutes les hérésies :* c'est là que, au livre IX, Hippolyte raconte ses démêlés avec Zéphyrin et Calliste. L'ouvrage est postérieur à 222. *b*) Le traité *Contre Noet*, fragment peut-être d'un ouvrage plus étendu. *c*) Le traité *Tradition apostolique sur les charismes*, qu'il faut peut-être diviser en deux, fort important pour l'histoire de la discipline primitive, et qui s'est retrouvé en partie dans des traductions latine et orientales. C'est de là que D. Cagin et, plus récemment, M. Vigourel S.S. ont tiré la substance de leurs travaux sur le canon romain de la messe, et moi-même les renseignements que j'ai donnés, dans *L'Ordre et les ordinations*, sur le plus ancien rituel des ordinations. *d*) Le traité *De l'antéchrist*, le seul qui se soit conservé

en entier. *e*) Un commentaire sur Daniel, écrit vers l'an 204, et qui se trouve, par sa date, être le plus ancien commentaire sur l'Écriture que l'on connaisse. *f*) Enfin deux petites dissertations, malheureusement perdues, sur ces deux questions pratiques : *Faut-il jeûner le samedi? Doit-on communier tous les jours?*

L'édition de Migne, *P. G.*, t. x, est très insuffisante : il faut recourir à l'édition des *Christliche Schriftsteller*, de Berlin, *Hippolytu's Werke*, Leipzig, 1897 sq. Pour les *Philosophoumena*, on peut voir l'édition Cruice, Paris, 1860, ou Migne, *P. G.*, t. xvi. La *Chronique* a été éditée par Bauer, Leipzig, 1905. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, dont l'introduction fournira tous les renseignements désirables.

J. Tixeront.

1. HISTOIRE (en général). — I. Définition. II. Sources et documents. III. Sciences auxiliaires. IV. Critique des textes et des documents. V. Traditions et légendes. VI et VII. L'argument négatif et la pilosophie de l'histoire.

I. Qu'est-ce que l'histoire ? — L'histoire nous montre la mobilité des choses dans la succession de leurs développements. Elle a pour condition l'inconstance du présent; sans changement, point d'histoire; Dieu, qui est un acte pur, comme disent les philosophes, ne saurait avoir d'histoire. L'homme, au contraire, et les êtres inférieurs qui subissent une évolution perpétuelle, l'homme surtout, voilà l'objet de l'histoire. L'homme est objet de l'histoire soit comme individu (biographie), soit comme associé avec d'autres hommes (famille, cités, peuples, États) : histoire nationale, histoire universelle, etc. Autant il y a de domaines dans lesquels se développe l'activité humaine, autant l'histoire peut offrir d'aspects différents : il y a une histoire des relations politiques et sociales, une histoire des inventions et des arts, une histoire du commerce et de l'industrie, une histoire de la littérature et de la morale, une histoire de la philosophie et de la religion, etc. Bref, considérée dans son objet, l'histoire est le développement de la vie humaine et de l'esprit humain selon leurs diverses manifestations, qui constituent une suite de faits et d'événements (*res gestæ*); envisagée dans son sujet, l'histoire est l'exposé de ce développement.

II. Sources et documents. — Lorsque nous ne sommes pas témoins directs d'un fait ou d'un événement, le moyen le plus naturel et le plus ordinaire de nous en instruire c'est l'autorité des hommes qui en ont été les témoins ou qui les ont appris eux-mêmes des témoins immédiats. Pour écrire l'histoire, il nous faut donc une connaissance aussi complète que possible des sources historiques, c'est-à-dire des monuments où se trouvent consignés les témoignages propres à nous révéler les *res gestæ*, témoignages officiels et témoignages privés. La déposition des témoins oculaires est de tous les témoignages le plus important, à la condition que le témoin ait été en mesure de bien connaître les faits et que sa sincérité n'ait pas été troublée par l'intérêt ou par la passion. Les témoins médiats offrent nécessairement moins de garantie; on ne peut se fier à leur déposition que dans la mesure où l'on sait qu'ils ont été ou qu'ils ont pu être parfaitement renseignés. Tous ces renseignements forment ce qu'on peut appeler les sources de l'histoire. Diverses sciences peuvent nous aider à les utiliser.

III. Sciences auxiliaires de l'histoire. — Les sciences auxiliaires de l'histoire nous servent à employer les sources avec intelligence et exactitude : 1° La *diplomatique* (cf. Mabillon, *De re diplomatica*) vérifie les documents et en indique la valeur; 2° La *paléographie* enseigne à lire les anciens manuscrits et à en déterminer les dates; 3° L'*épigraphie* aide à comprendre les inscriptions et à les interpréter; 4° La *numismatique* traite des monnaies et du parti qu'en peut tirer l'histoire; 5° La *philologie* donne l'intelligence exacte des textes qui nous sont parvenus; 6° La *linguistique* nous permet de lire les textes dans la langue où ils furent composés; 7° La *géographie* fait connaître le théâtre des événements que l'historien doit raconter et les met ainsi plus nettement en lumière; 8° La *chronologie* nous instruit des différentes manières de dater les événements, et des *ères* que les diverses nations ont adoptées pour les marquer. Cette science auxiliaire est particulièrement importante. L'ère de la création du monde (ou plutôt de l'homme), par exemple, n'est pas indiquée uniformément dans tout l'univers. On ne peut se fier à Bossuet qui, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, fait partir (d'après le calcul d'un protestant) l'âge de l'humanité de 4004 avant Jésus-Christ. A Constantinople on la faisait commencer à l'année 5509 avant J.-C.; c'est le calcul suivi par les Russes jusqu'à Pierre le Grand et encore en usage dans l'Église grecque — *æra Constantinopolitana* —; à Alexandrie elle partait de l'an 5502 avant J.-C.; à Antioche, de l'an 5492 avant J.-C.; chez les Juifs, de l'an 3761 avant J.-C. Outre l'ère chrétienne, il importe de connaître les *ères* les plus fréquemment employées : la chronologie des Grecs d'après les olympiades; la chronologie des Romains, datée de la fondation de Rome (753-754 avant J.-C.); la chronologie d'après les consulats, et l'année julienne qui date de Jules César; l'ère des Séleucides; l'ère espagnole, etc., etc.

IV. Critique des textes et des documents. — Il va de soi que tous les documents historiques n'ont pas la même valeur. A ne prendre, par exemple, que les dépositions de témoins oculaires, le critique devra se demander si ces témoins n'ont eu aucun motif d'altérer la vérité. La passion est génératrice de fraudes. S'il est un fait dans l'histoire sur lequel nous soyons largement documentés, c'est bien le procès de Jeanne d'Arc à Rouen. Or parmi les pièces dites originales, nous trouvons la formule d'abjuration prononcée par Jeanne sur la place Saint-Ouen. Qui ne serait tenté de considérer ce texte comme authentique ? Divers témoignages, également insérés dans les pièces du procès, mettent justement cette authenticité en doute. Si l'erreur a pu se glisser ainsi dans des actes publics, à plus forte raison devons-nous craindre qu'elle ne se soit insinuée dans les actes privés. A cet égard, il importe d'user avec une grande prudence des mémoires, des histoires secrètes, des autobiographies, des panégyriques, et autres écrits semblables, à plus forte raison, pour nos jours, des journaux et surtout de la presse locale. Comment se fier absolument, par exemple, aux mémoires de Napoléon à Sainte-Hélène, aux mémoires de Chateaubriand, voire aux mémoires de Saint-Simon? Ces auteurs sont trop souvent dominés par des préjugés, par des passions, par un amour-propre qui les portent à dénaturer, plus ou moins consciemment, les faits qu'ils racontent. Prenons Saint-Simon; « rien n'empêche de le croire sincère lorsqu'il proteste à plusieurs reprises qu'il n'a rien négligé pour savoir la vérité et qu'il a toujours eu l'intention, en écrivant ses mémoires, de la communiquer sans déguisement. Il n'en est pas moins certain qu'on serait souvent induit en erreur si on le prenait pour seul guide dans l'étude des personnages et des événements immortalisés par son merveilleux pinceau. » C'est la remarque du P. de Smedt, bollandiste.

A défaut de témoignages oculaires, on peut utiliser des documents qui s'échelonnent au cours des âges. Mais il est clair qu'ici le contrôle devient de plus en plus nécessaire et de plus en plus délicat. Quand ces documents sont d'origine diverse et s'accordent entre eux, ils méritent confiance, parce qu'il y a lieu de

croire que les auteurs n'ont pu inventer les faits qu'ils racontent. En cas d'invention, leur accord serait impossible. Mais il faut absolument que la multiplicité des témoignages soit bien établie. « Il n'y a peut-être pas, remarque le P. de Smedt, de piège dont on ait plus abusé pour appuyer des traditions controuvées ou suspectes ou pour exagérer la certitude d'un fait, que cette prétendue multiplicité de témoignages qui ne sont que des échos d'un même témoignage primitif et connu. C'est ainsi qu'à propos du prodige de la Légion Fulminante — dont nous ne prétendons pas ici contester la vérité — il est assez d'usage de citer l'autorité d'une lettre de Marc-Aurèle, puis celle d'Apollinaire, de Tertullien, d'Eusèbe, de saint Grégoire de Nazianze, d'Orose et d'une foule d'autres. A première vue, il y a là une nuée de témoins qui semble défier toute contradiction. Mais, en y regardant de plus près, on constate bientôt que nous ne connaissons la lettre de Marc-Aurèle que par le récit de Tertullien, que c'est ce même récit, avec celui d'Apollinaire, qui a été transcrit par Eusèbe, enfin que tous les écrivains postérieurs ont puisé ce qu'ils rapportent du prodige dans un de ces deux auteurs; de sorte qu'en définitive l'autorité de toute cette série de témoins se réduit à celle d'Apollinaire et de Tertullien. » Dans ces conditions, il reste à examiner quelle peut être la valeur de ces deux témoignages. Et selon le crédit qu'on pourra leur accorder, on conclura à la certitude du fait ou à sa simple probabilité.

Il est donc difficile d'obtenir en histoire une entière certitude. Et la question se pose de savoir quelle est la nature, quel peut être le degré d'évidence qui lui donne son caractère scientifique. Ce ne peut être une évidence mathématique, ce ne peut être qu'une évidence morale. Celle-ci repose sur une loi que nous pouvons énoncer ainsi : « L'homme, remarque le P. de Smedt, a une inclination naturelle à reconnaître et à affirmer la vérité, et il ne se laissera aller à l'erreur, et surtout à l'imposture, que lorsqu'il y sera poussé par des affections ou des intérêts assez puissants pour entraîner la volonté libre en sens contraire. Chaque fois donc qu'on aura sur un fait donné un ensemble de témoignages conformes tellement nombreux, et fournis par des hommes placés dans des circonstances si diverses, qu'il est tout à fait impossible de supposer des intérêts ou des affections quelconques qui aient égaré leur intelligence ou perverti leur volonté de manière à leur faire commettre ou à leur faire affirmer à tous la même erreur, on possède l'évidence morale de ce fait. »

Il est clair qu'en histoire on ne peut toujours obtenir cette certitude. Nous avons alors, selon la valeur des témoignages, une échelle de probabilités, depuis le degré le plus élevé jusqu'au plus humble, auquel il faut savoir nous tenir.

V. Traditions et légendes. — Quiconque s'occupe d'histoire rencontre parfois, à une date donnée, des faits dont on ne trouve aucune trace dans un écrit ou un monument contemporain; ces faits sont demeurés ensevelis pendant des siècles dans d'épaisses ténèbres et, tout à coup, après un si long intervalle, on les voit se produire avec éclat et se faire accepter comme indubitables. Des milliers de bouches les racontent, souvent avec force détails très précis, mais sans jamais apporter une garantie sérieuse qui permette de s'assurer de la fidélité des récits. On dit alors que ces faits nous sont révélés par le témoignage de la tradition.

Quelle confiance mérite ce témoignage ? Les premiers auteurs nous sont complètement inconnus, aussi bien que les intermédiaires qui ont dû le faire parvenir jusqu'à l'époque où l'on peut le constater. Les suppositions favorables ou défavorables ont beau jeu dans un si vaste champ. Aussi ne peut-on pas dire qu'on soit sûr de tenir la vérité dans les traditions populaires.

Voici une règle que l'on a proposée pour les contrôler : une tradition devra prudemment être acceptée comme vraie, dès qu'elle réunit ces trois conditions : d'abord que son objet soit un fait éclatant, public, qui a eu nécessairement un grand nombre de témoins; ensuite, qu'elle ait été universellement admise pendant un laps de temps considérable; enfin, que pendant tout ce temps il ne se soit élevé contre elle aucune réclamation, même de la part de ceux qui avaient tout intérêt à la contredire et qui étaient à même de le faire.

Une telle règle paraît sage et suffisante. Et cependant il est facile de la prendre en défaut. Donnons-en pour preuve la fameuse tradition sur la papesse Jeanne, à laquelle bien des esprits mal disciplinés veulent encore croire aujourd'hui. Il s'agit là certes d'un fait éclatant. Il était raconté comme ayant eu pour témoin toute la ville de Rome, où la prétendue papesse aurait porté la tiare plus de deux ans; la catastrophe qui termina son règne (un accouchement en pleine rue) avait eu lieu pendant une procession solennelle, à laquelle assistaient le clergé et le peuple. Il ne fallait pas un grand effort de critique pour démontrer la fausseté de cette écœurante histoire. Et cependant personne n'y songea jusqu'après le milieu du XVe siècle. Voir. art. Papesse Jeanne.

Aux conditions de crédibilité que nous avons indiquées il faudra donc en ajouter d'autres. « Il faudra, dit un historien, supposer de plus que les personnages qui auraient pu contredire *la tradition* vivaient à une époque où le sens critique était convenablement développé, et qu'ils avaient à leur disposition des moyens d'information suffisants pour la contrôler. Or il est manifeste que la première de ces conditions faisait à peu près complètement défaut au Moyen Age, et très souvent aussi la seconde. » De là, la propagation inévitable d'une énormité historique, contre laquelle les intéressés eux-mêmes ne purent se défendre.

Conclusion : des précautions infinies seront à prendre pour admettre la véracité d'une tradition populaire. Et malgré tout, on n'aboutira le plus souvent qu'à un certain degré de probabilité.

VI et VII. — Nous étudierons dans l'article suivant (Histoire de l'Église), la valeur de l'*argument négatif* en histoire et la *philosophie de l'histoire*.

E. Vacandard.

2. HISTOIRE DE L'ÉGLISE. — I. Notion. II. Les sources de l'histoire de l'Église. III. Les sciences auxiliaires. IV. Critique des textes et des documents. V. Traditions et légendes. VI. L'argument négatif. VII. Philosophie de l'histoire.

I. Notion de l'histoire de l'Église. — L'Église est une société instituée par Jésus-Christ pour le salut des hommes. Elle a reçu, en la personne des apôtres, la mission de perpétuer la vie religieuse créée par le Sauveur et de la répandre chez tous les peuples. Pour accomplir son œuvre, elle se développe, dans le temps et dans l'espace, par une succession d'événements qu'on pourrait appeler l'histoire *externe* de l'Église. Cette histoire fait surtout connaître comment le christianisme s'est propagé ou maintenu et comment il a été limité dans son développement; elle raconte les fortunes diverses de l'Église : les persécutions qu'elle a subies sous les États païens aussi bien que les rapports qu'elle a entretenus avec les États chrétiens, dont la politique fut toujours variable à son égard, au cours des âges. Le récit des progrès qu'elle a accomplis et des vicissitudes qu'elle a subies ne forme pas toute son histoire. En elle agit une vie puissante qui se développe dans sa doctrine, dans son culte et dans sa disci-

pline. C'est l'exposé de ce développement qui forme ce qu'on peut appeler l'histoire *interne* de l'Église. L'Église a précisé sa doctrine en définissant l'un après l'autre un grand nombre de dogmes à mesure que les hérétiques attaquaient le dépôt de la vérité qui lui était confié. Elle a modifié sa constitution pour se mettre en harmonie avec les conditions changeantes des milieux où elle devait vivre. Ainsi s'établissent et disparaissent ou se transforment certaines fonctions et certaines charges ecclésiastiques. Ainsi subissent divers changements le culte et la discipline étroitement liés au dogme. Si donc l'on a égard au double mouvement de la vie de l'Église, à ses rapports avec le monde et aux évolutions de sa vie intime, on peut définir son histoire : *l'exposé scientifique du développement externe et interne de la société chrétienne.*

II. Les sources de l'histoire de l'Église. — On appelle sources de l'histoire de l'Église tous les documents qui peuvent nous faire connaître le passé chrétien. Les sources sont ou *originales* ou *dérivées*, *officielles* ou *privées*. Les documents écrits sur place, les rapports des témoins oculaires ou auriculaires, les inscriptions et en général les monuments de l'époque où les faits se sont accomplis forment les sources *originales*. Les autres sont *dérivées* des précédentes : tels sont les anciens récits composés d'après des documents aujourd'hui perdus. Les sources *officielles* sont des pièces émanées de personnes publiques agissant en vertu de leurs fonctions; les sources *privées* sont des pièces dues à de simples particuliers, ou bien à des personnes publiques, mais en dehors de l'exercice de leurs charges. Les sources officielles étant en même temps originales ont nécessairement la plus grande importance. Ainsi pour l'histoire de l'Église viennent au premier rang des documents à consulter : 1° les actes et décrets des conciles, les bulles et les brefs des papes, les lettres et les mandements des évêques; 2° les lois civiles concernant l'Église, et les traités ou concordats conclus entre elle et les États; 3° les liturgies et les écrits traitant du culte; 4° les règles monastiques et les confessions de foi; 5° les actes des martyrs et les vies des saints; on peut ajouter à cette liste les collections des Pères et les collections pour servir aux églises particulières. Il va sans dire que l'on doit consulter aussi les sources privées originales ou même, à leur défaut, les sources dérivées. La plupart de ces documents sont d'ailleurs recueillis dans des collections qui sont d'accès facile, et que nous n'avons pas à énumérer ici.

III. Les sciences auxiliaires de l'histoire de l'Église. — Ces sciences auxiliaires sont les mêmes que celles que nous avons indiquées pour l'Histoire en général : la *diplomatique*, la *paléographie*, l'*épigraphie*, la *numismatique*, la *philologie*, la *linguistique*, la *géographie* et la *chronologie*. Il convient d'insister sur cette dernière science, qui, outre les *ères* déjà indiquées, comprend l'ère chrétienne. Nous ne ferons, du reste, que rappeler en partie ce qui a été dit ailleurs. Voir Calendrier, Ère chrétienne. L'*ère chrétienne* commence l'année de la naissance du Sauveur. Denys le Petit contribua beaucoup à la répandre au VI^e^ siècle; aussi est-elle parfois appelée ère dionysienne. Elle remplaça peu à peu toutes les autres ères en Occident. La naissance de Jésus-Christ y est placée à l'année 753 de la fondation de Rome, et l'année 754 se trouve être ainsi la première année de l'ère. Mais on sait, par l'Évangile, que la naissance du Sauveur eut lieu sous le règne d'Hérode, et, par l'historien Josèphe, que ce prince mourut vers Pâques de l'année 750. Il est donc probable que, pour corriger l'erreur de Denys le Petit, il faut placer la naissance du Sauveur à l'année 749 de la fondation de Rome, au plus tôt. Pour le *commencement des années*, comme pour celui des ères, les usages varièrent suivant les pays. On les fit commencer : 1° le 1^er^ février; 2° le 1^er^ mars (Russie); 3° le 1^er^ septembre (Constantinople); 4° à Noël; 5° à Pâques; 6° le jour de l'Annonciation (25 mars). Dans ce dernier système, les uns prenaient pour point de départ l'Annonciation d'avant le 1^er^ janvier (calcul pisan); les autres, l'Annonciation qui le suivait (calcul florentin). Le 1^er^ janvier ne fut universellement adopté qu'au XVI^e^ siècle (en France sous Charles IX). Quant à la *durée de l'année*, on suivit, jusque dans le courant du XVI^e^ siècle, le calendrier de Jules César. On allongeait ainsi, par erreur, chaque année de onze minutes et douze secondes. Pour rétablir la concordance entre l'année astronomique et le calendrier julien, Grégoire XIII décida qu'en 1582 on omettrait de compter dix jours (du 5 au 14 octobre); et, pour prévenir le retour d'une erreur aussi considérable, on convint de retrancher trois jours tous les quatre cents ans. Le calendrier grégorien ne fut accepté par les protestants qu'au XVIII^e^ siècle. Les Grecs et les Russes se sont servi jusqu'à nos jours du calendrier julien, qu'on appelle vieux style (v. s.), pour le distinguer du calendrier grégorien ou nouveau style.

IV. Critique des textes et des documents. — Sur ce point nous renvoyons aux règles posées dans l'article précédent : Histoire en général.

V. Traditions et légendes. — C'est surtout dans le domaine religieux et par conséquent dans l'histoire de l'Église qu'il importe de contrôler les traditions et les légendes. Les règles que nous avons posées pour la tradition en général sont toujours de mise ici. Au Moyen Age, pour la lecture du bréviaire et pour l'édification des fidèles aussi bien que du clergé, les clercs composaient, sur un thème donné, des *légendes* pieuses. Un fait historique servait souvent de point de départ à ces compositions, parfois un nom suffisait. Le développement du thème formait ce qu'on appelait la légende (chose à lire). S'il s'agissait de la vie d'un saint, par exemple, l'auteur ne manquait pas d'ordinaire d'y insérer tout ce qui pouvait édifier son lecteur. De là de vrais romans pieux, avec apparence de traits historiques, destinés à traverser les âges. A l'heure où paraissaient ces fictions, il se peut que des lecteurs avisés ne les aient pas considérées comme de l'histoire proprement dite. Mais, avec le temps, elles prirent couleur d'histoire et les esprits sans défiance, faute de critique, s'y laissèrent prendre, si bien qu'après un certain nombre de siècles révolus, les légendes devinrent ce qu'on appela des traditions.

Si nous voulions fournir des exemples de ces travestissements, nous n'aurions que l'embarras du choix. Prenons, si l'on veut, en Orient un cas typique : la légende de saint Barlaam et saint Josaphat. Nous rappellerons en deux mots cette histoire : le jeune prince Josaphat est fils du roi indien Abenner. Lors de sa naissance, une voix a prédit qu'il embrasserait le christianisme. Pour faire mentir ce présage, son père l'a fait élever loin du monde et lui a dérobé le spectacle des misères de cette vie. Mais des circonstances imprévues initient le jeune Josaphat à la connaissance de la maladie, de la vieillesse et de la mort. L'ermite Barlaam pénètre près de lui et le convertit au christianisme. La conversion est si réelle, que Josaphat entraîne à sa suite son père et tout le royaume, y compris le magicien Theudas, envoyé pour le séduire. Cependant il renonce au trône, pour s'adonner à la vie contemplative. Or nous avons là, à peine démarquée, l'histoire de Bouddha (Siddhârta) converti par un moine mendiant (Bhikshu) et renonçant au trône malgré les remontrances du démon Pâpiyân. Il n'est pas jusqu'au nom du Bouddha, dont on ne puisse retrouver la transformation phonétique et graphique en *Joasaph* ou *Josaphat*. Pour achever de christianiser

la légende bouddhique, le rédacteur grec y a inséré, en bon lieu, des pages authentiquement chrétiennes; le discours du chrétien Nachor au roi Abenner n'est qu'une adaptation ou une abréviation de l'*Apologie* d'Aristide, dédiée à l'empereur Antonin le Pieux. Quel est l'auteur de cette légende ? Les manuscrits l'appellent Jean, moine de Saint-Sabas, et donnent pour titre à son œuvre : *Histoire édifiante, apportée de l'Éthiopie intérieure, appelée Inde, à la ville sainte.* La « ville sainte » ne saurait être que Jérusalem. Certains ont vu dans le moine Jean saint Jean Damascène, ce qui n'est guère vraisemblable. Sans doute le célèbre roman fut publié parmi les œuvres de saint Jean Damascène, mais il fut toujours considéré par les hagiographes avec un respect mêlé de défiance. Les noms des saints Barlaam et Josaphat, presque inconnus des synaxaires orientaux, furent accueillis dans certains martyrologes occidentaux au cours du XVI^e^ siècle; en 1583, ils entrèrent au martyrologe romain, à la date du 27 novembre. On voit quelle fortune obtint la légende la plus fantastique que l'histoire ecclésiastique ait enregistrée.

Il n'est pas nécessaire de s'adresser à l'Orient pour rencontrer des légendes mises sur le compte de la tradition. Que dire de la fête célébrée pendant si longtemps à Cologne en l'honneur du prétendu pape saint Cyriaque, qu'on disait avoir abdiqué la dignité pontificale au III^e^ ou au IV^e^ siècle pour servir de guide à sainte Ursule et à ses compagnes, et avoir été martyrisé avec elles ? Légende qui obtint tant de crédit sur la foi des clercs de l'église de Cologne, qu'elle fut adoptée et maintenue jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle non seulement par les chroniqueurs, mais encore dans le recueil des lois canoniques et dans le bréviaire romain (éditions antérieures à Baronius).

Et nous touchons là à un point délicat de l'histoire des églises particulières, à ce qu'elles appellent religieusement leurs traditions. Ces traditions regardent surtout leurs origines. Là-dessus, l'imagination s'est donné facilement carrière. Beaucoup d'églises en France, par exemple, prétendent remonter jusqu'au I^er^ siècle de notre ère, jusqu'à saint Clément, quand ce n'est pas jusqu'à saint Pierre. L'église de Paris, si l'on en croit le bréviaire romain, aurait été fondée par saint Denys l'Aréopagite. Déjà au XII^e^ siècle, un mince critique en histoire, Abélard, avait montré l'inanité de cette prétention, qui ne remonte qu'à l'abbé Hilduin (IX^e^ siècle). L'église de Paris n'en continua pas moins jusqu'à nos jours de confondre le nom de son fondateur saint Denys (III^e^ siècle) avec l'Aréopagite converti par saint Paul. L'identité des noms fut sans doute la cause de cette confusion, si grosse de conséquences.

Ce n'est pas le lieu d'étudier l'une après l'autre les légendes ou traditions qui se sont attachées comme le lierre à l'établissement des églises de Gaule. Ces questions ont été agitées et rebattues depuis plus d'un demi-siècle (voir Houtin, *La controverse sur l'apostolicité des églises de France*, Paris, 1903). La conclusion de la critique est que ces légendes n'offrent malheureusement, d'ordinaire, aucune garantie historique.

Quoi d'étonnant d'ailleurs que de fausses traditions se soient glissées dans l'histoire des églises de France quand on en voit surgir jusque dans l'Église maîtresse, l'Église de Rome ? N'a-t-il pas fallu passer le *Liber Pontificalis* au crible de la critique pour dégager de l'ivraie le bon grain ? Qu'est devenue, auprès des historiens sévères, auprès du P. de Smedt, bollandiste, par exemple, la légende du baptême de Constantin par le pape saint Silvestre ? Et qui oserait aujourd'hui reprocher à Dœllinger d'avoir rangé parmi les « fables papales », *Papstfabeln*, la légende de la fameuse *Donation de Constantin*, dont les papes ont invoqué le témoignage, jusqu'à la fin du Moyen Age? Tradition, dira-t-on! Ici tradition égale légende, et légende égale fantaisie historique.

On voit combien il est difficile de percevoir la vérité dans ce qu'on appelle communément les légendes ou les traditions populaires et pourquoi, souvent, il convient de s'en défier.

VI. L'ARGUMENT NÉGATIF. — Les partisans des traditions estiment volontiers que des faits même importants ont pu se transmettre par voie orale pendant des siècles sans qu'on en trouve la moindre trace dans les documents. C'est ainsi, disent-ils, que l'apostolat et la mort à Marseille de Lazare le ressuscité peuvent être considérés comme vrais, bien qu'aucun témoignage écrit ou figuré n'apparaisse avant le XI^e^ siècle. Le silence des documents n'est qu'un argument négatif et l'argument négatif ne prouve rien en histoire.

Il faut s'entendre. Il y a sûrement des cas où l'argument négatif ne prouve rien, mais il en est d'autres où il a sa valeur probante. Reste à déterminer les conditions dans lesquelles cette valeur est incontestable. « Consultons à cet égard, écrit le P. de Smedt, bollandiste, consultons la pratique des grands maîtres dans les occasions où ils se sont servi victorieusement de l'argument négatif pour détruire une erreur historique. Toujours nous observerons qu'ils se sont attachés à mettre en lumière ces deux points : d'abord, que l'auteur, dont le silence est invoqué par eux comme une preuve de la fausseté du fait en question, n'aurait pu ignorer ce fait, s'il s'était réellement passé comme on le raconte; en second lieu, que, s'il ne l'avait pas ignoré, il n'aurait pas manqué de le citer dans tel ouvrage que nous possédons de lui. Plus ces deux points semblent certains, plus l'argument négatif a de force. S'il ne peut y avoir aucun doute à leur égard, on se juge pleinement en droit d'attribuer au silence d'un écrivain la même valeur qu'aurait un témoignage formel émané de lui et niant la vérité du fait. »

Par manière d'exemple le P. de Smedt cite, entre autres problèmes historiques, la question de l'authenticité de la *Pragmatique Sanction* de saint Louis. « On est autorisé à nier (cette) authenticité, malgré le témoignage produit au concile de Bourges en 1438, et cela à cause du silence gardé à son sujet par les légistes de Philippe le Bel et par les conciles gallicans du XIV^e^ siècle, à qui cette remarquable constitution n'eût pu être inconnue et qui n'auraient pas manqué de s'en servir comme d'une arme, les premiers contre Boniface VIII, les autres contre la cour pontificale d'Avignon. » Pareillement le silence observé pendant les dix premiers siècles sur la fondation de l'église de Marseille par Lazare est une preuve que les évêques de Marseille et les historiens de l'ancienne Gaule ne savaient rien de cette fondation. Autrement, ils n'auraient pas manqué d'invoquer le fait, en certaines circonstances que Mgr Duchesne a déterminées et que nous avons rappelées après lui, dans notre étude intitulée : *De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Gaule*. Cf. *Revue des questions historiques*, avril 1924. En pareil cas, l'argument négatif est un argument probant.

VII. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — Y a-t-il une philosophie de l'histoire ? Pour le nier, il faudrait admettre qu'il y a des effets sans cause, ou que tous les effets sont déterminés uniquement et fatalement par les causes naturelles inconscientes. Dans ce cas, il n'y a pas de place en histoire pour le libre arbitre de l'homme, à plus forte raison pour la Providence divine. Mais s'il est vrai que l'homme est libre et que son libre arbitre intervient dans les actes qui forment le tissu de l'histoire, s'il est vrai pareillement qu'il y a, comme dit Bossuet, une *politique céleste*, une Provi-

dence qui mène le monde, il faut bien reconnaître qu'il y a une philosophie de l'histoire, philosophie d'autant plus haute qu'elle pénétrera plus avant, par l'étude des faits, dans l'intelligence de l'activité humaine et des desseins de Dieu. Plutarque disait déjà fort justement (*De oraculi defectu*, c. XLVII) : « Les anciens ne portaient leur attention que sur ce qu'il y a de divin dans les phénomènes; ils recherchaient comment Dieu est le commencement et le centre de tout, comment tout provient de lui; et ils oubliaient les causes naturelles. Leurs descendants, au contraire, méconnurent complètement cette raison divine des choses, et crurent pouvoir tout expliquer par les causes naturelles. Deux choses également défectueuses, car la vraie intelligence demande la réunion des deux. » Le libre arbitre de l'homme et la Providence divine sont donc à la base de l'histoire et en donnent la clef. Parmi ceux qui ont le mieux compris cette règle et l'ont le mieux interprétée, il faut ranger Bossuet avec son *Discours sur l'histoire universelle*. Non que la connaissance des faits soit parfaite chez lui, mais en dépit des lacunes de sa documentation, la philosophie qui se dégage de son œuvre est des plus sublimes.

Tout le monde, nous le savons, ne partage pas ce sentiment. Tel Renan, qui, en raison de sa philosophie plus ou moins nettement panthéiste, n'a rien compris, sauf le style, au *Discours sur l'histoire universelle*. Mais son incompréhension tient à un préjugé : suivant lui, l'histoire se déroule selon le cours forcé des causes naturelles, sans aucune intervention de la Providence, avec une fatalité déconcertante. Dans ces conditions, Bossuet devient un historien fantaisiste et inintelligible. Renan va plus loin : parmi les faits historiques, y a-t-il des miracles ? Il le nie. « Si le miracle a quelque réalité, dit-il dans la Préface à sa *Vie de Jésus*, 13e édition, p. v, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs. » A ce compte, l'histoire de l'Église ne comporte dans son développement ni l'intervention spéciale du Christ pour les faits miraculeux, ni celle de la Providence en général. Et pourtant le Christ a dit à ses apôtres : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » Cette présence, un historien de l'Église doit pouvoir la constater. C'est ce qu'a fait, pour les premiers siècles de l'Église, Mgr Duchesne, dont personne ne conteste la haute science et l'esprit critique : « Les preuves de la divinité de l'Église, écrit-il, n'en forment en réalité qu'une seule. Le caractère surnaturel de l'Église, la présence en elle d'un modérateur divin, ne saurait se déduire avec une rigueur suffisante de chacun de ses triomphes pris à part. Elle aurait pu vaincre l'esprit juif, s'imposer de proche en proche à tout l'Empire, en faisant appel d'abord aux bons éléments par l'attrait de sa morale et de ses espérances, puis au grand nombre par le spectacle de ses martyrs et l'expérience de sa charité, puis à la population tout entière par l'entraînement de l'exemple et l'appui du pouvoir; elle aurait pu à la rigueur se débarrasser des végétations parasites du gnosticisme, soumettre à son autorité prophètes et philosophes, se constituer un dogme en se guidant sur un bon sens moyen et en usant largement de mystère. Toutes ces choses, une institution humaine, conduite par des hommes éclairés et sages, aurait pu les accomplir isolément. Mais l'ensemble, mais la victoire dans toutes les luttes à la fois, mais la forme propre conservée à travers un développement d'une immense étendue et d'une très longue durée, cela représente une impossibilité, si l'on veut rester sur le terrain de l'ordre naturel. En faisant même abstraction de la force initiale de la personne du fondateur, en ne considérant de l'histoire ecclésiastique que ce qui commence aux apôtres, on est conduit à se dire qu'ils ont fondé une institution plus qu'humaine, que Dieu était en eux, avec eux, et qu'il est encore avec leur œuvre. » Pour quiconque sait ouvrir l'œil, l'observation de l'éminent critique s'applique non seulement aux premiers siècles, mais encore à toute l'histoire de l'Église. Les leçons qui s'en dégagent forment une philosophie de l'histoire qui peut être profitable à tous. C'est pourquoi, comme le remarque Bossuet, au début de son *Discours sur l'histoire universelle*, « quand l'histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes. » Par les princes, entendons aujourd'hui tous ceux qui ont une part, si minime soit-elle, à l'administration, au gouvernement de l'Église et de l'État.

P. Ch. de Smedt, S. J., bollandiste, *Principes de la critique historique*, Liége et Paris, 1883; *Introductio ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, Gand, Paris et Louvain, 1876.

E. VACANDARD.

3. HISTOIRE DES DOGMES. — On a vu, t. II, col. 904-910, ce que sont les dogmes et comment il faut en comprendre le développement. Ce que nous allons dire, maintenant, de leur histoire est emprunté à J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 7e édit., Paris, 1915, t. I, p. 1-16. Chacun sait que ce savant professeur fait autorité en ces matières.

I. NOTION ET LIMITES. — L'histoire des dogmes, qui est une partie détachée de l'histoire ecclésiastique, a « pour objet de nous exposer le travail intime de la pensée chrétienne sur les données primitives de la révélation, travail par lequel elle en prend une plus complète possession, elle les éclaire, les féconde, les développe, et les coordonne enfin en un système harmonieux et savant, sans en altérer cependant la substance — c'est l'affirmation catholique, — et sans en modifier le fond doctrinal. » L'histoire des dogmes est à distinguer de l'histoire de la théologie, « cette dernière s'appliquant à exposer non seulement le progrès des doctrines définies et généralement reçues dans l'Église, mais aussi la naissance et le développement des systèmes et des vues propres aux théologiens particuliers. Elle comporte d'ailleurs sur la vie, les œuvres et la méthode de ces théologiens des détails dans lesquels l'histoire des dogmes ne saurait entrer. »

Une histoire complète des dogmes devrait comprendre et une histoire de la révélation et un exposé de la théologie biblique. « Mais c'est là un champ immense et où des sciences spéciales se sont installées. Le mieux est de n'y point entrer ou d'y entrer le moins possible. C'est le travail de la pensée chrétienne sur les données premières de la révélation et l'intelligence plus complète qu'elle en a acquise que cette histoire doit surtout exposer. En conséquence, elle se contentera, pour marquer le *terminus a quo* du *processus* qu'elle veut décrire, d'un précis des enseignements de Jésus et des apôtres tels qu'ils sont rapportés dans le Nouveau Testament. D'autre part, et afin de noter les conditions subjectives dans lesquelles la pensée chrétienne a commencé et poursuivi son travail, et les influences extérieures qui se sont exercées ou qui ont pu s'exercer sur elle en dehors de la révélation, l'histoire des dogmes devra donner une idée du milieu religieux, philosophique et moral où ce travail s'est accompli, et signaler les doctrines étrangères professées autour des premiers chrétiens. Cette double introduction suffira pour rattacher l'histoire des dogmes à l'histoire de leur origine. »

II. SOURCES, MÉTHODES ET DIVISIONS. — Une histoire des dogmes doit ou peut mettre à contribution toutes ou presque toutes les branches de la littérature chrétienne : les sources mêmes du dogme, les décrets canoniques et disciplinaires, les prières et les chants liturgiques, l'histoire ecclésiastique, etc. Les livres apocryphes et les ouvrages des hérétiques, voire des

philosophes aux divers âges de l'Église, sont à connaître presque au même degré.

« Quant à la méthode à adopter dans l'histoire des dogmes, on en peut concevoir deux différentes. Ou bien l'on étudie l'histoire générale des dogmes en suivant l'ordre des temps, et en exposant l'idée que chaque époque et chaque auteur principal s'est fait de l'ensemble et des divers points de la doctrine chrétienne : c'est la méthode... *synthétique*. Ou bien on prend en particulier un dogme ou un groupe de dogmes se rapportant à un même objet, — le dogme trinitaire, par exemple,— et l'on en suit la formule et le développement pendant une période déterminée, et, si l'on veut, depuis les origines jusqu'à nos jours : c'est la méthode *analytique*. » — Chacune de ces méthodes a ses avantages et ses inconvénients. Les plus récents auteurs, Tixeront entre autres, préfèrent communément la méthode synthétique. « Remarquons seulement, note Tixeront, qu'entre les deux méthodes des combinaisons intermédiaires sont possibles et même souvent nécessaires. Il n'y a en tout ceci rien d'absolu. »

Comme dans l'histoire de l'Église en général, on s'accorde d'ordinaire à distinguer, dans l'histoire des dogmes, trois périodes. « La première comprend les huit premiers siècles environ... C'est l'époque de la mise en formule, de la discussion et de la définition des dogmes fondamentaux, la Trinité, l'Incarnation en Orient, en Occident le péché, la grâce, l'Église. — La seconde période commence avec Charlemagne ou même un peu avant, et embrasse tout le Moyen Age jusqu'à la Réforme et au concile de Trente. L'Église grecque n'y fait presque aucune figure : toute l'activité semble concentrée dans l'Église latine... C'est l'âge des *Sommes*, de la théologie des sacrements, de celle des indulgences, des dévotions secondaires, et aussi de celle de la hiérarchie et du pouvoir dans l'Église. — Avec le protestantisme et le concile de Trente s'ouvre une troisième période. » L'Église est en lutte avec le naturalisme sous toutes les formes, avec le protestantisme libéral, le rationalisme, le subjectivisme, l'athéisme. « Si, durant cette période, le dogme s'est développé — et il s'est en effet développé, — il s'est surtout défendu. L'apologie... y a tenu la première place. » J. Tixeront n'a pu étudier que l'histoire des dogmes dans la première période. Mais nous espérons bien qu'un de ses disciples et imitateurs nous en donnera la suite avec la même science et dans la belle langue française que l'on sait.

III. Principaux travaux. — Dans sa forme actuelle, l'histoire des dogmes ne date que d'un peu plus d'un siècle. Les études de Petau, de Thomassin, et même de Chardon, où l'histoire des doctrines tenait une grande place, « n'étaient pas cependant à proprement parler des histoires du dogme. C'est en Allemagne que parurent les premiers essais portant ce titre, et c'est l'Allemagne protestante surtout qui les a depuis multipliés. » Il suffira de nommer ici Münscher († 1814), le premier qui ait produit une histoire des dogmes complète; Neander, Baumgarten-Crusius et Meier; Baur et son école; Thomasius qui réagit contre Baur; Ritschl, à qui, dans une certaine mesure, se rattache M. Adolf Harnack. Plusieurs de ces noms, comme de ceux qui vont suivre, sont étudiés dans des articles spéciaux de ce *Dictionnaire*.

« L'Allemagne catholique a été moins féconde en histoires générales du dogme, et s'est plutôt occupée d'études détachées. » Klee, Schwane, Bach, etc., sont cependant à mentionner avec éloges.

Les protestants français ont donné quelques histoires complètes des dogmes, dont la plus connue est celle de Fr. Bonifas. Mais la France catholique n'en a point produit jusqu'ici. Les bons matériaux s'en préparent, et dans de nombreux articles du *Dictionnaire de théologie catholique* et dans les savants ouvrages du P. de Régnon, de Mgr Batiffol, de MM. Lebreton, d'Alès, Pourrat, Rivière, etc. Mgr Ginoulhiac a ouvert la voie par son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, restée inachevée, Paris, 1852; 2e édit., Paris, 1866; J. Tixeront l'y a suivi avec le plus grand succès : ils trouveront des continuateurs.

J. Bricout.

4. HISTOIRE DES RELIGIONS. — I. Généralités. II. Son histoire. III. Les Écoles. IV. Les Méthodes. V. Manuels et Revues.

I. Généralités. — Si le sentiment religieux est bien le plus grand, le plus noble, le plus riche, le plus profond, le plus universel et le plus essentiel des sentiments humains; si, comme le reconnaît un érudit dont le témoignage ne peut être suspecté, S. Reinach (dans *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1905, t. I, Intr.), « l'homme, partout et à quelque époque qu'on l'observe, est un animal religieux; [si] la *religiosité*, comme disent les positivistes, est le plus essentiel de ses attributs »; si toute civilisation, ainsi que l'ont démontré les recherches historiques poursuivies dans les domaines les plus variés, est sortie du sentiment religieux et ne s'est maintenue que par lui, l'histoire des manifestations de ce sentiment doit tenir une place de premier rang dans celle des peuples et des races, elle doit être la clef de toute l'histoire de l'humanité.

Dès qu'un indigène, un voyageur, sortant de leur pays, ont pu constater des conceptions et des usages religieux différents de ceux auxquels ils étaient habitués chez eux, on a commencé à philosopher sur les religions. Mais l'étude de leur évolution et de leur rôle historique n'a pu se constituer que tout récemment, lorsque les sciences historiques en général furent en possession de leurs méthodes propres. Comme dans la constitution de toute autre science, il faut distinguer trois étapes : étape pré-scientifique, où l'on ne voit encore dans la description des usages religieux qu'un objet de curiosité ou un moyen d'apostolat; étape philosophico-scientifique, où l'on part de théories préconçues que l'on prétend appuyer sur les faits arbitrairement classés; étape scientifique, où l'on procède enfin scientifiquement.

Mais ce terme lui-même a besoin d'explication. Si l'on distingue, avec Goblet d'Alviella et le P. Pinard de la Boullaye, trois stades dans ces études : 1° l'*hiérographie*, observation des phénomènes religieux dans le seul but de les bien connaître et décrire; 2° l'*hiérologie*, qui, par des généralisations appropriées, cherche à découvrir les lois de ces phénomènes et à expliquer chacun d'eux, dans une certaine mesure, par l'application de ces lois; 3° l'*hiérosophie*, qui interprète, au regard de la métaphysique, ces phénomènes, apprécie leur nature intime, leurs causes et leur valeur; on comprendra de suite que la Science des religions, pour avoir droit au titre rigoureux de science, devrait avoir effectivement parcouru victorieusement ces trois étapes. Mais il ne s'agit ici que de l'*histoire* des religions et celle-ci n'est scientifique que dans la mesure où toute histoire est une science, et non de la *Science* des Religions qui est encore fort loin d'être constituée.

La seule histoire des religions représente déjà par elle-même une tâche singulièrement délicate et difficile. Non seulement elle est contrainte de faire appel aux mêmes sciences auxiliaires que toute recherche historique : archéologie, épigraphie, philologie, folklore, bibliographie, etc.; à toutes les autres branches de la science historique : préhistoire, histoire des mœurs, des sentiments, des idées, de l'art, de la littérature; à toutes les sciences avoisinantes : psychologie, métaphysique, sociologie, biologie, etc.; non seulement elle doit recourir aux mêmes méthodes de documentation, de critique externe (critique de provenance et

de restitution) et interne (critique d'exactitude et d'interprétation); mais encore elle doit surmonter dans chacune de ces recherches des difficultés toutes particulières du fait de la nature très profonde et très subtile du sentiment sous-jacent aux faits, aux formules et aux rites.

II. Son histoire. — 1° *Phase préscientifique.* — 1. Après une première phase où les légendes et les rites fleurissent et se déploient librement, où sont rédigées les théogonies et les grandes épopées, commencent les spéculations et discussions philosophiques, avec Hérodote, Pythagore et Socrate, Platon et Aristote. Mais en désespoir d'atteindre jamais par cette voie des solutions indiscutables, l'on se rabat bientôt sur un but purement pratique : chez les foules, initiations accumulées aux cultes secrets et aux mystères les plus variés, chez les philosophes éclectisme et syncrétisme. Les érudits se mettent ensuite à recueillir les récits légendaires et les détails archéologiques, les uns, comme Strabon, Polybe, Varron, en cherchant à dégager de ce chaos un noyau historique, d'autres, dont Évhémère est le plus connu mais non le plus remarquable, en s'appliquant à expliquer ces légendes mythologiques par la transposition sur un plan supérieur de personnages et de gestes purement humains,

2. Le christianisme vient enfin poser avec la dernière acuité le problème des religions et des croyances. Apologistes et Pères de l'Église doivent se préoccuper de fournir des réponses aux questions que posait l'existence même des religions païennes et judaïque. Les uns y virent un *plagiat* des démons et des « anges fornicateurs »; mais cette théorie n'expliquait ni le sabbat, ni les sacrifices, ni les néoménies. C'est pourquoi d'autres firent appel à une certaine « *condescendance* divine » grâce à laquelle Moïse put faire des concessions aux tendances idolâtriques d'Israël; ils y ajoutaient la théorie, d'origine stoïcienne, des λόγοι σπερματίκοι : les analogies des religions tiennent à ce que toute âme porte en elle quelque semence ou participation du Verbe. A ces trois thèses vint s'en ajouter une quatrième acceptée déjà en gros par le paganisme : une certaine *dégénérescence* des croyances depuis les temps primitifs. Ces quatre thèses furent, à l'exception de la première, celle du plagiat, qui ne rencontra guère d'adhésions, très répandues chez les Pères grecs et latins. On les trouve particulièrement dans la *Cité de Dieu.* Le moyen âge suivit les mêmes traces; on n'y voit guère que Roger Bacon pour soutenir la thèse du plagiat, si étonnante que paraisse cette constatation chez un esprit de cette taille.

La découverte du Nouveau Monde, l'explosion de prosélytisme d'où sortit le magnifique mouvement missionnaire des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, provoquèrent un nouvel essor dans l'étude des croyances et des rites. C'est alors que Sahagun recueillit ses précieux documents sur les *Choses de la Nouvelle Hollande,* publiées seulement en 1829, et le P. Lafitau, missionnaire au Canada, les siens sur les *Mœurs des sauvages américains,* Paris, 1724. Lafitau fut le véritable fondateur de l'ethnologie et Fontenelle, à qui l'on fait honneur de cette initiative, n'a fait que le suivre (voir ces deux mots). Les *Relations de la Nouvelle France* et les *Lettres édifiantes* des Pères Jésuites, nombre de correspondances analogues des autres missionnaires, apportèrent en Europe une multitude d'informations nouvelles et essentiellement originales. L'affaire des rites chinois (voir Chine) et malabares, la découverte des *Védas* par les jésuites de l'Inde (1730), les *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les mœurs des Chinois* des jésuites de Chine, les relations des missionnaires des autres pays, fixèrent de plus en plus l'attention des savants sur les cultes étrangers. Une documentation très précieuse appuyée de théories souvent extrêmement aventureuses, tel semble bien, suivant les très heureuses formules du P. Pinard, pouvoir s'établir le bilan de cette période.

2° *Phase philosophico-scientifique.* — Autant la Renaissance et la Réforme avaient témoigné peu d'intérêt pour les « religions sauvages », trop dégradées pour attirer les humanistes, trop étrangères à l'Évangile pour retenir l'attention des Réformateurs, autant ces religions devaient piquer la curiosité du XVIII^e^ siècle. L'immense documentation que l'on venait de recueillir arrivait juste à point pour fournir à Rousseau « l'homme de la nature » et à Voltaire un « christianisme raisonnable ». L'effort de l'encyclopédisme tendit à présenter les religions, toutes les religions, comme un produit naturel de la pensée humaine. Ceux qui prétendirent expliquer le processus du développement religieux recoururent à divers systèmes naturalistes. Les uns se contentèrent du vieil évhémérisme; les autres préférèrent un allégorisme dont Dupuis, dans *L'Origine de tous les cultes,* Paris, 1795, fournit un bel échantillon : Bacchus, Osiris, Mithra, etc., le Christ lui-même, représentent tout simplement le soleil dans les différentes phases de son cours annuel. D'autres firent de l'idolâtrie et du fétichisme des états primitifs (voir ces mots). Mais les théologiens ne laissaient pas échafauder de pareilles théories sans protester. Ils expliquèrent les « fables » par des emprunts faits à la Bible; quelques-uns même, comme l'abbé Bergier, firent appel à une notion vraiment nouvelle, l'animisme (voir ce mot).

La grande Révolution suspendit l'activité des missionnaires et le Romantisme arrêta celle des « philosophes ».

3° *Phase scientifique : le XIX^e^ siècle.* — C'est au XIX^e^ siècle seulement que l'histoire des religions entra dans sa phase proprement scientifique. Dans ce siècle même nous distinguerons deux périodes.

1. *Avant 1840.* — La fin du XVIII^e^ siècle et la première moitié du XIX^e^ furent marquées par une série de découvertes dont l'effet fut de transformer l'étude des religions et de ses méthodes. Successivement Anquetil-Duperron, engagé comme simple soldat dans la Compagnie des Indes, rapportait de Surate le *Zend-Avesta* (1762) et en donnait la première traduction (1771), Burnouf inaugurait magistralement l'étude scientifique des textes orientaux, Bopp fondait la linguistique comparée, Champollion déchiffrait les hiéroglyphes et découvrait à la science le vaste champ de l'égyptologie, de Humboldt ouvrait aux recherches l'Amérique centrale, les frères Grimm imprimaient l'impulsion décisive à la recherche des traditions populaires. De son côté le gouvernement français, vers 1840, en grand mystère il est vrai, suscitait les premières fouilles de Mésopotamie et dès 1843 on voyait sortir du tombeau tout un monde enseveli depuis des millénaires.

Ces progrès de l'érudition suscitaient des progrès parallèles de la critique et faisaient éclore de nouvelles théories philosophiques. Expliquant toutes les religions comme des survivances universelles d'une révélation primitive et nécessaire, encline à rabaisser d'autant la raison humaine, l'école traditionnaliste de Lamennais et Bonnetty recherchait en elles les analogies et les ressemblances et faisait revivre l'ancienne thèse du plagiat. En Allemagne, sous l'influence du romantisme, se développait vers le même temps l'école symboliste, pour qui les mythologies ne représentent que des traductions diversement imagées de conceptions générales sensiblement identiques. La *Symbolique* de Creuzer, traduite en français par Guignaut, est le plus célèbre manifeste de cette école. C'est précisément comme réfutation de ses théories qu'Ottfried Müller jeta les premières bases d'une

méthode vraiment solide avec ses *Prolégomènes à une Mythologie scientifique* (1825). La critique des sources, la détermination de l'âge et des transformations des mythes, leur interprétation par les faits historiques ou géographiques eux-mêmes, en un mot tous les éléments d'une méthode rigoureuse se trouvent dès lors déterminés et seront appliqués avec un succès croissant aux religions de l'antiquité.

2. *De 1840 à nos jours.* — L'avènement de l'esprit positif, le progrès parallèle des autres sciences qui, vers le même temps, déterminèrent enfin leurs vrais procédés de travail : méthode expérimentale dans les sciences physiques et naturelles, méthode comparative (autre forme de l'expérimentation) en biologie et linguistique, méthode critique en histoire,toutes ces influences convergentes déterminèrent, au cours de la seconde moitié du siècle, un essor extraordinaire dans la connaissance des religions.

Les découvertes et les fouilles archéologiques furent poussées plus activement que jamais. Successivement furent livrés à la science les livres bouddhiques du Népal, du Thibet, de la Mongolie, de Ceylan, du Japon, de la Birmanie, du Siam, du Turkestan. L'allemand anglicisé Max Müller (voir ce mot), les français Eugène Burnouf et Auguste Barth, firent accomplir à la connaissance des croyances indiennes des pas décisifs. Les grands sanctuaires de la Grèce et de Rome furent remis à jour et les divers *Corpus Inscriptionum* recueillirent une mine inépuisable d'informations de première valeur. En Mésopotamie, en Égypte, briques et papyrus apportèrent une moisson inappréciable de textes nouveaux. Syrie et Palestine furent fouillées et étudiées d'après les nouvelles méthodes. Ce n'est pas tout encore. La Préhistoire fut fondée et ouvrit des perspectives toutes nouvelles. On découvrit d'immenses périodes de civilisation jusqu'alors insoupçonnées. De vastes empires totalement effacés de la mémoire des hommes firent leur rentrée sur la scène historique : empire hittite, empire élamite, extension celtique, etc. Enfin plus près de nous les fouilles de Crète révélèrent l'ancienne civilisation égéenne. Celles de Morgan en Égypte et en Perse, celles de Mésopotamie, les découvertes du Turkestan chinois (mission Pelliot), les études de folklore et de mythologie populaire, l'étude des croyances et coutumes des peuples sauvages, en obligeant les historiens à récrire entièrement de nombreux chapitres de l'histoire du monde, répandirent en même temps des flots de lumière sur l'histoire des religions.

Pour enseigner celle-ci des chaires se fondèrent dans divers pays (Leyde et Amsterdam, 1876; Paris, 1879). Les universités catholiques s'associèrent aussitôt au mouvement (Paris, 1880, avec l'abbé de Broglie comme professeur; plus tard Lille, Lyon et Toulouse). On publia les premiers *Manuels* d'Histoire des religions : en 1876 celui de Tiele (trad. franç. de M. Vernes en 1880); en 1887-1889 celui de Chantepie de la Saussaye (trad. franç. en 1902). Des revues spéciales se fondèrent, dont la première fut la *Revue*, française mais acatholique, *de l'Histoire des Religions* (Paris, 1880). En 1893 le *Parlement des Religions* groupait à Chicago des pasteurs, des bonzes, des prêtres hindous à côté d'évêques catholiques romains appuyés d'un cardinal, dans une commune intention de fortifier le sentiment religieux et de « combattre l'explication matérialiste du monde ». Les *Congrès d'histoire des religions* (Paris, 1900; Bâle, 1904; Oxford, 1908; Leyde, 1912) se proposèrent au contraire un programme, au moins en théorie, purement scientifique. De leur côté, les catholiques dans leurs *Congrès scientifiques internationaux* (1888, 1891, 1894, 1897, 1900) réservèrent à ces matières une section spéciale. Enfin, en 1912 et 1913, sous le haut patronage du cardinal Mercier, les *Semaines d'Ethnologie religieuse* (voir Ethnologie) ouvraient à Louvain leur première session dans l'intention déclarée d'initier d'une part les laïques à la connaissance des religions et d'autre part les missionnaires à leur étude scientifique. L'un des buts de l'*Exposition missionnaire du Vatican* (1925) était également de promouvoir l'ethnologie religieuse.

III. Les Écoles. — Comme on l'a vu déjà, diverses écoles ont proposé et proposent encore leur solution aux problèmes que suscite l'histoire des religions. Chacune d'elles est caractérisée par l'emploi exclusif ou du moins prédominant d'une méthode d'où elle tire son nom. Les principales sont :

1° *L'école philologique*, qui fleurit vers le milieu du XIXe siècle. Les progrès de la linguistique, tout particulièrement la découverte des rapports étroits du sanscrit avec les langues indo-européennes, suscitèrent l'idée de construire, sur des rapprochements de mots et des étymologies, toute une religion et une mythologie « aryennes » dont on faisait honneur à un peuple « aryen » ou indo-européen primitif que l'on croyait alors connaître. Max Müller allait même jusqu'à découvrir l'origine des mythologies dans les langues elles-mêmes; la mythologie n'en serait qu'une sorte de dialecte (*nomina numina*), elle représenterait « une maladie du langage ». Avec M. Müller, Ad. Pictet, H. d'Arbois de Jubainville, J. Darmesteter furent les principaux représentants de cette école, dont les théories hâtives et excessives suscitèrent une réaction également exagérée.

2° *L'école anthropologique* chercha l'origine des religions chez les « sauvages », qu'elle nommait les « Primitifs ». Taylor créa la théorie de l'*animisme*, Spencer celle du *mânisme;* l'étude du folklore conduisit les frères Grimm et Mannhardt à des conceptions assez analogues. Après l'animisme, le *totémisme* (voir ce mot) de Frazer connut une fortune non moins rapide et non moins éphémère. A l'école anthropologique se rattachent, en outre, J. Lubbock, Guyau, A. Lang, N. Söderblom, Mac Lennan, S. Reinach.

3° *École historique.*— Autant les précédents se délectent de l'hypothèse, autant les savants habitués à une sévère critique y répugnent. Aussi leur œuvre est-elle restée inébranlable tandis que s'écroulaient l'une sur l'autre les théories précédentes. Après O. Müller, il faut citer comme appartenant à cette école les allemands Th. Mommsen, G. Wissowa, Ed. Meyer, l'érudit belge Fr. Cumont et les nombreux français Toutain, Foucart, Maspéro, Clermont-Ganneau, Bouché-Leclercq, le P. Scheil, le P. Lagrange, etc.

4° Aux frontières de ces diverses écoles et un peu aussi du bon sens nous placerons le groupe hybride des *panbabylonistes*, les allemands Winckler et Jérémias : pour eux toutes les mythologies dérivent des conceptions mythologiques de Babylone !

5° *L'école psychologique* cherche l'origine des religions dans les facultés affectives, souvent même dans la biologie et la pathologie. Charcot, Th. Ribot, Pierre Janet, J. Leuba, H. Delacroix, W. James, en sont les principaux représentants.

6° C'est également la psychologie qui constitue le point de départ des diverses *écoles sociologiques*, pour qui la religion est un produit de la société, de « la vie collective », de « la conscience collective ». Wundt en Allemagne, en France Durkheim, Lévy-Bruhl, Hubert, Mauss, R. Dussaud se sont efforcés de vulgariser cette notion dont la nouveauté n'est pas sans cacher un cercle vicieux. Voir Sociologie.

7° *L'école historico-culturelle* est la dernière venue et la plus compréhensive. Elle a en effet profité de l'expérience acquise et des documents amassés jusqu'à elle. Elle est en même temps la plus originale. Son apport à l'histoire des religions est d'ores et déjà con-

sidérable. Sa portée apologétique n'est pas moindre que sa valeur historique. Nous indiquerons plus loin l'essentiel de ses méthodes. Le R. P. Schmidt, de la Société du Verbe divin (Mödling, près Vienne) en est le principal et le plus célèbre représentant.

IV. Les méthodes. — L'histoire des religions bien comprise ne peut se cantonner dans une méthode ni dans une école; elle est obligée de recourir à toutes. L'essentiel est de déterminer pour chacune sa valeur et son rôle. Ce gros travail de méthodologie a été affronté victorieusement par le P. Pinard de la Boullaye dans l'ouvrage monumental sur lequel nous appuyons tout cet exposé. Il y montre parfaitement que toutes les méthodes sont solidaires et doivent concourir au but commun.

1° *Méthode comparative.* — Le P. Pinard en donne cette définition très étudiée et minutieusement pesée : c'est « un emploi soutenu de la comparaison entre les religions, afin de mieux connaître tout d'abord les ressemblances et les dissemblances qu'elles présentent, afin d'établir ensuite, sur des fondements moins sujets à errreur, la reconstitution des unes et des autres, l'explication de leur formation et de leur évolution, l'expression de lois propres aux phénomènes religieux, enfin les jugements philosophiques à porter sur chacune d'elles et sur ce qu'elles peuvent offrir de commun et de spécial. » Comme on le conçoit facilement et comme n'a pas tardé à le montrer l'usage qu'on en a fait, cette méthode est d'un emploi très délicat et exige beaucoup de mesure et de précaution. Trop souvent on a pris analogie pour dépendance, dépendance pour identité, originalité pour transcendance. Si légitime que soit en soi la méthode comparative, on lui reproche d'avoir mis en circulation jusqu'ici trop d'à peu près.

2° La *méthode historique* est beaucoup plus méticuleuse. Elle exige une critique rigoureuse des sources et des documents, le respect des lacunes que la méthode comparative a toujours tendance à combler, l'utilisation très prudente des hypothèses, le processus patient et sûr qui ne consent à appuyer les généralisations que sur des monographies minutieuses, sur des enquêtes soigneusement limitées dans l'espace et le temps. Aucun *a priori;* aucune construction imaginative; mais le respect rigoureux du réel dans toute sa complexité, des affirmations basées uniquement sur des preuves de fait. Pareille méthode construit en granit.

3° La *méthode philologique* recherche dans les langues les traces qu'y ont laissées les formes de la croyance. Elle recourt spécialement à la grammaire et à l'étymologie. Celle-ci était autrefois le domaine de la fantaisie et Voltaire n'avait pas tort de s'en moquer; cette ère est close depuis le développement moderne de la linguistique. C'est grâce à cette méthode que l'on peut certifier, par exemple, l'unité du concept de Dieu suprême chez les indo-européens (*deus, Juppiter,* — δῖος, Ζεύς, — sanscrit *dyauh,* gaulois *dêvo,* prussien *deiwan,* etc.). Mais on conçoit que, si la méthode philologique peut servir à déterminer des relations de parenté entre civilisations et religions, elle est impuissante à retracer l'histoire ni des unes ni des autres, encore moins à retrouver la religion primitive. Sa portée est donc limitée. Son utilisation ne peut d'ailleurs être abordée que par les spécialistes de la philologie.

4° La *méthode ethnologique,* elle, peut aider à remonter vers ces âges lointains, mais à condition d'en expulser cet évolutionnisme romanesque dont elle s'est si souvent inspirée, de n'user qu'à propos du procédé comparatif, de ne pas s'hypnotiser sur les seuls non-civilisés. Renouvelée par l'école historico-culturelle, la nouvelle méthode ethnologique paraît être en bonnes mains; elle se déclare à la fois positive, comparative et historique. Elle use de procédés très variés, mais très précis, pour déterminer des types de civilisation, leur répartition dans l'espace, leur succession dans le temps, les causes de leur évolution. En se basant à la fois sur la civilisation matérielle, sur les formes de la famille et de la société, sur les croyances et les rites, elle arrive à distinguer des types de civilisation, à les grouper par familles, à déterminer leur aire et l'ordre de leur succession : ce sont les types culturels. Précieuse pour l'étude des non-civilisés, cette méthode ne peut cependant pas, elle non plus, reconstituer l'histoire ni résoudre l'énigme des origines des diverses religions.

5° La *méthode psychologique,* avec ses procédés d'introspection, d'observation et d'expérimentation, procédés qui sont aussi ceux des directeurs d'âmes et des écrivains ascétiques, se montre le complément indispensable des méthodes précédentes.

De cet exposé il résulte que, devant l'impossibilité pour un seul homme de réunir toutes les compétences, l'effort pratique à fournir actuellement pour faire avancer la science des religions, c'est de multiplier les enquêtes partielles, les monographies, les observations et descriptions exactes de rites, de croyances, de coutumes, dans toutes leurs variantes locales. (Voir Folklore.) Seul l'avenir permettra d'élaborer enfin sur ces bases solides une théorie générale et d'édifier une science digne de ce nom, une hiérologie et une hiérosophie scientifiques.

V. Manuels et revues. — Pour étudier l'histoire des religions nous avons maintenant en France d'excellents manuels. Trois sont à la fois nettement catholiques et de grande valeur scientifique; chacun d'eux se recommande par des mérites propres. Le plus développé est celui de l'abbé Bricout, *Où en est l'Histoire des religions ?* Paris, 1912. Chaque religion y est étudiée par un spécialiste qualifié. Il forme deux gros volumes in-8° dont le premier est consacré aux religions non chrétiennes, le deuxième au Judaïsme et au Christianisme. Les diverses parties en sont reliées par une introduction et une conclusion de l'abbé Bricout dégageant les vues d'ensemble. Le *Christus* du P. J. Huby, en un volume in-12, Paris, 1912, est également une œuvre collective et comprend, avec les religions non chrétiennes, les religions révélées. Cette dernière partie constitue une synthèse particulièrement remarquable. Une 3e édition a paru depuis la guerre. Ce manuel est le plus philosophique des trois. *Signum Vitæ : Manuel de l'Histoire des Religions non chrétiennes,* Tourcoing, 1921, du chanoine Fournier, a visé à être le plus didactique et le plus court. Il s'efforce de ramener l'étude de chaque religion à un schéma unique, précise les conditions historiques et géographiques de leur développement, s'étend plus longuement sur les mythologies classiques. Mais il laisse de côté les religions juive et chrétienne. A ces ouvrages il faut joindre les volumes un peu vieillis mais toujours utiles de l'abbé de Broglie (voir ce mot) et les collections d'histoire des religions entreprises par divers éditeurs catholiques. Nous renvoyons pour chacun des ouvrages qui en font partie aux articles spéciaux de ce *Dictionnaire.*

Parmi les ouvrages non catholiques, il faut mentionner l'important *Manuel de l'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, traduit de l'allemand par Hubert et Mauss, Paris, 1902; malgré sa valeur, il appelle cependant des réserves. Quant au trop célèbre *Orpheus* de S. Reinach, Paris, 1908, c'est une entreprise de vulgarisation superficielle et franchement anticatholique. D'ailleurs trop souvent en France aux XVIIIe et XIXe siècles, on a exploité l'histoire des religions en dehors de tout esprit scientifique dans des buts purement antireligieux. Par un juste retour des

choses les ouvrages conçus dans cet esprit se sont montrés dépourvus de valeur scientifique.

Pour suivre le développement de l'histoire des religions, il existe diverses revues. L'*Anthropos* du P. Schmidt, rédigé par des missionnaires entraînés aux bonnes méthodes, est la plus spécialisée. La *Revue de l'Histoire des Religions*, publiée à Paris, est acatholique. Mais la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* des Pères dominicains et les *Recherches de science religieuse*, toutes deux publiées à Paris, et qui font une large place à nos études, méritent tout particulièrement d'être recommandées aux catholiques français.

H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922-1925, restera longtemps l'ouvrage fondamental; le 1er volume est historique, le 2e méthodologique; Baron Descamps, *Le Génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923, remarquable systématisation philosophique et historique; O. Gruppe, *Geschichte des klassische Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921.

P. Fournier.

5. HISTOIRE SAINTE. — L'histoire sainte est le récit de ce que Dieu a fait, d'après les Livres saints inspirés par lui, pour donner au monde la véritable religion. Ces gestes de Dieu sont donc racontés dans la Bible. Assez souvent, on limite l'histoire sainte à ce qui concerne le peuple d'Israël avant Notre-Seigneur (Ancien Testament), réservant ce qui suit pour la vie de Jésus et l'histoire des apôtres (Nouveau Testament). Mais il serait plus exact, plus conforme à la réalité, de laisser à l'histoire sainte toute l'amplitude de son objet, et de la diviser en deux grandes parties : Jusqu'à Jésus-Christ, Jésus-Christ et les apôtres.

Pour bien définir l'histoire sainte, il convient de noter que cette histoire est doublement sainte, et par celui qui en est le principal héros, Dieu, et par celui qui en est le narrateur principal, Dieu encore. Mais il convient de faire remarquer avec autant de soin, pour écarter des étonnements préjudiciables, que des acteurs secondaires se rencontrent, à côté de Dieu, tout au long de cette histoire et qu'ils sont loin d'être tous également exemplaires.

Ce qui vient d'être dit aidera à préciser le genre d'utilité que peut nous fournir l'étude de l'histoire sainte pour l'éducation des enfants chrétiens et des fidèles, et aussi, de quelque façon, la manière dont il convient d'en comprendre l'enseignement.

L'histoire sainte mettra en relief, d'abord, les acteurs importants dont Dieu s'est servi pour se révéler à nous, en même temps que les grands faits dans lesquels cette révélation s'est comme réalisée et concrétisée. De ce point de vue, l'histoire sainte sera un précieux complément du catéchisme, dont elle peut même, pour les petits enfants, être la suggestive introduction et préparation. Que de mots du catéchisme et de la prédication chrétienne restent totalement incompris, ou presque, de la plupart des fidèles, parce qu'ils ignorent à peu près entièrement les personnes et les choses, les plus graves pourtant, de l'histoire sacrée ! Nous devons veiller, dans l'enseignement de cette histoire, à insister de préférence sur ce que nos auditeurs, petits ou grands, ont besoin d'en connaître pour mieux comprendre et s'assimiler la doctrine chrétienne.

En second lieu, nous devons, dans cet enseignement, poursuivre un but, plus directement moral, d'édification. Dieu est intervenu pour nous instruire, pour nous protéger, pour nous punir, toujours pour nous sauver. Que d'occasions toutes naturelles de mettre en évidence sa justice, sa bonté, sa providence et tout ensemble d'admirer ou de blâmer les personnages, hommes et femmes, puissants et faibles, dont nous exposons les paroles et les actes ! Chemin faisant, nous aurons à faire ressortir l'immense progrès moral que l'Évangile a apporté au monde; mais surtout la vie de Jésus et l'histoire des apôtres nous fourniront des modèles d'éminente sainteté qui seront, pour tous, bons à contempler et à imiter.

On ne doit donc pas, dans l'enseignement de l'histoire sainte, voir, presque exclusivement, de jolies histoires à raconter le plus dramatiquement possible : il y a cela sans doute, mais il y a bien autre chose. Il faut avant tout en dégager la leçon doctrinale et morale qui pénètre ces vivantes réalités. L'histoire sainte n'est pas un recueil de sermons, mais elle n'est pas davantage une collection d'amusantes historiettes. Ce n'est certes pas pour nous divertir purement et simplement que Dieu est intervenu dans l'histoire de l'humanité et qu'il a inspiré les écrivains bibliques.

Du reste, c'est bien ainsi qu'on l'a toujours compris et pratiqué dans l'Église chrétienne, de nos jours comme au XVIIe siècle et dans les temps antérieurs. On a, au cours des âges, fait à l'enseignement de l'histoire sainte une place plus ou moins grande, parfois trop étroite, parfois aussi trop exclusive. Mais, dans l'ensemble, on y a fort sagement cherché et trouvé ce que Dieu y avait mis pour notre instruction et pour notre édification.

Ajouterai-je que, même avec l'aide de bons manuels, tels que ceux de Lesêtre, Bovet, Fillion, etc., l'enseignement de l'histoire sainte reste particulièrement difficile ? Tant de questions des plus délicates surgissent comme d'elles-mêmes, sur lesquelles il est nécessaire et malaisé d'avoir et d'exposer une solution exacte et précise ! D'autre part, l'art de narrer avec netteté et intérêt n'est pas chose courante et vulgaire. Une leçon d'histoire sainte demande, avec une préparation éloignée et générale des plus sérieuses, une préparation immédiate aussi attentive que consciencieuse.

Il va sans dire que cet enseignement, comme pour toute autre histoire, suppose l'usage de cartes et de tableaux appropriés, et que les projections et les films y sont d'une incontestable utilité.

J. Bricout.

HOBBES Thomas, philosophe anglais. — Né en 1588, il étudia à Oxford et se distingua par son talent d'helléniste. Il séjourna à plusieurs reprises en France, où il se lia avec Mersenne et Gassendi. Il écrivit contre les *Méditations* de Descartes des objections qui figurent au troisième rang, dans le recueil des *Objections et réponses*; mais Descartes cessa de bonne heure toute correspondance avec lui parce que son matérialisme lui répugnait. Rentré en Angleterre, il vécut dans une studieuse retraite et mourut en 1679, âgé de quatre-vingt-onze ans. Ses principaux ouvrages sont : le *De cive* ou *Traité du citoyen*, 1642; le *Traité de la nature humaine*, 1650; le *Léviathan*, 1651; la *Logique*, 1655.

Hobbes est le disciple et le continuateur de Bacon; mais on sent aussi chez lui l'influence de la méthode cartésienne. Il eût du reste été désavoué sur beaucoup de points par le philosophe du *Novum organum* dont il exagère l'empirisme jusqu'au sensualisme le plus complet. Sa doctrine est un matérialisme mécaniste. La substance s'identifie avec le corps; ce qui est incorporel n'est donc qu'abstraction pure. Tous les phénomènes se ramènent à des mouvements, c'est-à-dire des changements de situation dans l'espace. Nous ne devons pas faire d'exception à cet égard pour les phénomènes de conscience; leur série, ou *discursus mentalis*, n'est qu'une suite de mouvements physiques qui s'enchaînent. Des mouvements naissent les sensations; celles-ci se continuent dans des images et de ces dernières viennent les pensées. Nous résumons nos expériences dans des mots; nous raisonnons en assemblant ces mots par une sorte d'opération arithmétique, et ce

raisonnement porte moins sur la nature même des choses que sur les appellations que nous avons établies arbitrairement. Avec la faculté de concevoir et d'imaginer il y a en nous la volonté; mais elle n'est pas libre; la délibération à laquelle nous croyons nous livrer n'est qu'un conflit de motifs entre lesquels nous sommes ballottés; des désirs et des craintes se succèdent les uns aux autres, et le dernier désir ou la dernière crainte se nomme volonté.

En morale, Hobbes pose nettement le principe de l'utilitarisme. Puisque tout dérive de la sensation, elle doit être l'unique critérium du bien, lequel se confond avec le plaisir : « Chaque homme appelle *bon* ce qui est agréable pour lui-même et *mal* ce qui lui déplaît... Et comme nous appelons bonnes ou mauvaises les choses qui nous plaisent ou nous déplaisent, nous appelons bonté ou méchanceté les qualités par lesquelles elles produisent ces effets. » *De la nature humaine*, ch. VII, § 3. La règle de vie qui découle de là est de fuir ce qui nous déplaît et de rechercher ce qui nous est agréable ou utile.

En politique, Hobbes part de l'individualisme anarchique pour aboutir à l'absolutisme. L'homme n'est pas né sociable; il n'est pas, comme on l'a dit, un animal politique. Il naît l'égal de son semblable, ayant les mêmes droits que lui aux mêmes choses; autant dire qu'il naît son ennemi, *homo homini lupus*. L'état de nature est donc fatalement un état de guerre universelle; état intolérable, dont l'unique remède est un rapprochement social, qui implique lui-même l'abandon des droits particuliers entre les mains d'un souverain, quel qu'il soit, monarque ou assemblée. Mais le régime monarchique est préférable; l'intérêt du peuple est de remettre une fois pour toutes sa puissance à un seul, dont les volontés irrévocables s'imposeront comme l'unique loi de l'État.

Ajoutons que, peu conséquent avec ses principes matérialistes, Hobbes ne nie pas Dieu; il admet que nous pouvons nous élever à lui, non par la science ni la philosophie, qui ne connaissent que des corps, mais par l'inspiration et la foi; et il nous recommande d'honorer, d'aimer et de servir cet Être infini et souverainement bon qui est notre créateur et notre père.

Tous les ouvrages de Hobbes sont à l'Index.

Eug. LENOBLE.

HOFBAUER Clément-Marie. — Jean Hofbauer naquit à Tassovicum en Moravie, le 26 décembre 1751. Admis comme domestique chez les Prémontrés de Bruck, il y reçut les premières leçons de latin; mais à la mort de l'abbé, qui s'était fait son protecteur, il quitta le couvent, alla vivre en ermite près de Mülfrauen : un édit de Joseph II l'obligea de s'éloigner. Au retour d'un pèlerinage à Rome il passa par Tivoli, où l'évêque Barnabé Chiaramonti, qui devait devenir pape sous le nom de Pie VII, le revêtit de la bure des ermites en lui imposant le nom de Clément-Marie. Il rentra à Vienne; une généreuse bienfaitrice lui facilita l'étude de la philosophie à l'université de cette ville. Offusqué des erreurs qu'on y enseignait, il reprit avec un compagnon, Thadée Hübl, le chemin de Rome pour y étudier la théologie. La Providence les conduisit, au mont Esquilin, dans l'église de Saint-Julien, desservie par les rédemptoristes. Édifiés par les prêtres de cet institut, ils demandèrent la faveur d'être admis au noviciat. Clément-Marie avec son compagnon fit profession le 19 mars 1785, fut ordonné prêtre l'année suivante. Sur la demande du nonce apostolique de Varsovie, il allait, deux ans plus tard, fonder une maison dans cette ville. Les débuts furent pénibles; mais, en moins d'une dizaine d'années, il créait des œuvres florissantes pour la conversion des protestants, l'entretien des orphelins; Varsovie et Vienne furent les deux principaux théâtres de son zèle. Il donna à son institut une très grande extension en Pologne et en Autriche. Quand il mourut à Vienne le 15 mars 1820, Pie VII caractérisa son œuvre d'apostolat en disant qu'il était la gloire du clergé de Vienne, une des colonnes de l'Église. Les miracles opérés au tombeau de Clément-Marie Hofbauer ont amené sa béatification en 1889 et sa canonisation en 1909.

A. Desurmont, *Saint Clément-Marie Hofbauer, rédemptoriste*, Paris, 1909; G. Lasilier, *Un apôtre précurseur Saint Clément-Marie Hofbauer*, Paris, 1909.

J. BAUDOT.

HÖFFDING Harald, philosophe danois. — Né à Copenhague en 1843, il devint professeur à l'université de cette ville. Il publia en 1882 une *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, qui, traduite en plusieurs langues, acquit une large célébrité à son auteur. Citons encore de lui : l'*Histoire de la philosophie moderne;* les *Philosophes contemporains;* une *Morale;* un exposé et une critique de *La philosophie de Bergson;* une *Philosophie de la religion*. Tous ces ouvrages ont été traduits en français. Résumons en quelques lignes la substance du dernier.

Divisant son étude en trois parties, Höffding envisage successivement la religion dans son rapport avec la connaissance, avec l'âme, avec la conscience morale. — La religion, dit-il d'abord, n'est pas le fait de motifs purement intellectuels; il n'appartient pas à son essence d'apporter une compréhension ou une explication du réel telles que les exige notre esprit dans l'état actuel de nos connaissances. Ce n'est donc pas dans l'intelligence qu'elle plonge ses racines, mais dans la vie psychologique de l'âme et dans ses tendances morales profondes. Quand on examine historiquement les principaux motifs auxquels a fait appel la conscience religieuse, on est conduit à cette hypothèse que le besoin religieux est né d'une impulsion à affirmer la conservation de ce qui fait la valeur de la vie. Ainsi expliquée l'origine de ce sentiment, que vaut-il en lui-même ? « La valeur du besoin religieux consiste en ce fait qu'il peut servir à la découverte de valeurs nouvelles et au maintien des anciennes. La religion n'est pas vraiment une hypothèse nécessaire à la direction de la vie morale, mais elle peut augmenter la valeur et la force de cette vie. Voici le résultat final : la religion est une forme de la vie spirituelle qui, si l'on ne veut pas diminuer la force de la vie, ne doit pas disparaître sans que se développe, à sa place, une forme de vie nouvelle et équivalente. La question essentielle est de savoir si une telle forme est possible. » Préface, p. VII (trad. Schlegel, Paris, 1908).

La modération avec laquelle Höffding parle des religions ne doit pas nous faire illusion sur son scepticisme métaphysique ni sur son rationalisme radical. Nous avons du reste à cet égard son témoignage formel : « C'est faire preuve, dit-il, d'un grand contentement de soi ou d'un calcul naïf que d'avoir, même du côté catholique, considéré mon livre comme un heureux signe des temps. Moi-même, je considère que le pont qui me reliait à la religion positive est brisé plus irrémédiablement que jamais. » *Ibid.*, p. VIII.

Eug. LENOBLE.

HOLBEIN (Hans). — I. Le Vieux. II. Le Jeune.

I. HOLBEIN LE VIEUX, peintre de l'école souabe d'Augsbourg, naquit vers 1460 et mourut en 1524. On a de lui le *Retable du couvent de Weingarten* (1493-à la cathédrale d'Augsbourg; la *Basilique de Sainte*) *Marie-Majeure* (1499), surmontée du *Couronnement de la Vierge*, de l'*Adoration de Jésus enfant* et du *Martyre de sainte Dorothée;* la *Basilique de Saint-Paul hors les murs* (1506), avec de nombreuses compositions; le *Retable de saint Sébastien* (1516), où le martyre du saint est entouré des figures de *Sainte Barbe* et de *Sainte Élisabeth;* la *Fontaine de vie* (1519) de Lisbonne;

de nombreux portraits à la pointe d'argent, et plusieurs *Passions*. Les figures d'Holbein le Vieux sont souvent grimaçantes et vulgaires, triviales même, et sa couleur est violente; mais ses derniers tableaux semblent annoncer l'évolution de la peinture allemande vers l'italianisme. Son chef-d'œuvre est le *Retable de saint Sébastien* où paraissent de fines architectures renaissance et où les figures des deux saintes sont d'une noblesse et d'une harmonie qui les ont rendues célèbres.

II. Holbein le Jeune, fils du précédent (1497-1543), n'a plus rien de gothique. Plein de verve comme son père, mais plus élégant, plus raffiné, il ne dédaigna au début de sa carrière aucune branche de son art et peignit jusqu'à des enseignes. On lui doit l'illustration de plusieurs livres, dont un *Éloge de la Folie* d'Érasme, qui fut son ami. Décorateur, il se vit confier les fresques de l'Hôtel de Ville de Bâle, qu'il exécuta en 1521, mais qui ont malheureusement disparu.

Peintre religieux, Holbein le Jeune manque de conviction et d'émotion. Son *Christ mort* de Bâle (1521) est la copie trop réaliste d'un cadavre retiré du Rhin. Ses panneaux de la *Passion*, de l'*Ancien Testament* sont d'une composition claire; sa *Danse macabre*, qui fut reproduite et connut un véritable succès, montre en de petites scènes la Mort empruntant les aspects les plus divers pour triompher des hommes, du pape et du roi au plus humble manant. Son chef-d'œuvre dans la peinture d'inspiration chrétienne fut la délicieuse et pensive *Vierge* de Darmstadt avec la famille du bourgmestre Jacob Meyer.

C'est surtout comme portraitiste qu'Holbein le Jeune s'est fait une place à part. Un dessin extraordinairement précis et vrai, une couleur délicate, un choix heureux des attitudes expressives et des vêtements, mais surtout une magnifique pénétration du caractère du modèle caractérisent une série d'effigies où se retrouve la société allemande et anglaise de l'époque. Le portrait de Thomas More est malheureusement perdu. Celui d'Érasme, au Louvre, est un admirable chef-d'œuvre.

Mantz, *Hans Holbein*, Paris, 1879; Gauthiez, *Holbein*, Paris, 1907, dans coll. des *Grands artistes*.

Carletta Dubac.

HOLLANDE. — I. Histoire politique. II. Histoire religieuse. III. État présent.

I. Histoire politique. — Ce pays, occupé d'abord par les Frisons et les Bataves, puis par les Francs et les Saxons, fut soumis définitivement par Charlemagne. On désigna à partir du XII^e^ siècle sous le nom de *Pays-Bas* un certain nombre de duchés, comtés et évêchés souverains (Liége et Utrecht). Réunis par le duc Philippe le Hardi († 1404) au grand empire de Bourgogne, ils passèrent à la famille de Habsbourg par le mariage de Marie, fille de Charles le Téméraire, avec l'empereur Maximilien. Leur fils Charles-Quint y adjoignit la Frise, Groningue, Grenthe, Gueldre, Zutphen et le territoire d'Utrecht racheté à l'évêque. Charles-Quint le céda en 1555 à son fils Philippe II d'Espagne.

Le régime espagnol rencontra une résistance acharnée de la part de la noblesse (les Gueux). Ni la sage gouvernante Marguerite de Parme, ni le terrible duc d'Albe, ni le pacifique Requenses, ni Alexandre Farnèse ne purent en venir à bout. Ce dernier essaya bien de dissoudre l'alliance conclue contre son autorité par les dix-sept provinces (Pacification de Gand, 1576), mais il ne put empêcher l'Union d'Utrecht, qui groupait les sept provinces du Nord. Après de longues luttes, l'indépendance du pays fut enfin reconnue à la paix de Westphalie (1648) avec un stathouder de la maison d'Orange.

La Hollande connut alors une ère de prospérité merveilleuse. Elle devint la rivale de l'Angleterre comme puissance maritime et soutint contre Louis XIV des guerres qui ne furent pas sans gloire.

Sous la Révolution française, la Hollande, étant entrée dans la coalition contre la France, fut envahie par Pichegru et devint la République Batave, puis fut transformée par Napoléon I^er^ en royaume pour son frère Louis (1806), enfin incorporée à l'empire.

Le congrès de Vienne (1815) réunit, sous le sceptre de Guillaume I^er^ de la maison d'Orange-Nassau, la Hollande et la Belgique, qui appartenait depuis 1714 à l'Autriche. Mais cette union de deux peuples séparés par la religion, la langue et les traditions ne pouvait durer. La Belgique, soutenue par le gouvernement de Louis-Philippe, proclama son indépendance. A la mort de Guillaume III, la couronne passa à sa fille Willelmine. Le grand-duché de Luxembourg fut dévolu au grand-duc Adolphe.

II. Histoire religieuse. — *Conversion au christianisme et Moyen Age.* — Les premiers pionniers du christianisme furent des soldats romains, puis, au IV^e^ siècle, saint Servais, fondateur de l'évêché de Tongres et de Maëstricht, plus tard saint Monulfe, au temps des Francs saint Lambert et saint Hubert, Les provinces du Nord reçurent la foi par des missionnaires anglo-saxons, saint Wilfrid d'York († 709), Saint Wigbert († 745), saint Wulfram de Sens († 720), saint Boniface († 754), saint Liawin († 777), saint Grégoire d'Utrecht († 780), mais surtout saint Willibrord, apôtre des Frisons et premier évêque d'Utrecht (695-738).

La christianisation fut achevée sous Charles-Martel et Charlemagne, mais fut un instant compromise par les Normands. L'école de la cathédrale d'Utrecht fondée par saint Willibrord devint un centre florissant de culture et de science chrétienne. La Hollande connut une floraison d'abbayes bénédictines et de collégiales, puis les réformes cisterciennes et de prémontrés, ensuite les ordres mendiants et les ordres militaires. Les Frères de la vie commune, fondés en 1380 par Gérard de Groot, eurent une puissante action par leurs écoles de Deventer, Zwolle et Windesheim et leurs célèbres élèves (Nicolas de Cusa, Thomas a Kempis...).

Parmi les hérésies médiévales qui désolèrent ce pays, il faut signaler les Lollards et les Stedingers.

Depuis la Réforme. — Henry de Lutphen, prieur augustinien et disciple de Luther, répandait depuis 1518 la doctrine du réformateur allemand; il fut brûlé vif à Bruxelles (1523). Cela n'empêcha pas la doctrine de la Réforme de se répandre peu à peu en profitant du mécontentement politique. Les calvinistes rédigèrent une *Confessio Belgica* (1561-1562). Au nord les anabaptistes, sous Mennon Simons, faisaient de nombreux adeptes. En 1573, le culte catholique fut interdit dans la province de Hollande. Lors de la Pacification de Gand (1576), Guillaume d'Orange, stathouder de Hollande et de Zélande, obtenait la liberté religieuse, dont il faisait uniquement profiter le calvinisme. La Réforme avait son centre scientifique dans les universités de Leyde (fondée en 1573) et de Franker (fondée en 1585).

Malgré la persécution acharnée qui sévit alors contre les catholiques (martyrs de Gorcum en 1572), une grande partie de la population resta fidèle à la vraie foi, même après que le calvinisme eut été introduit officiellement (1648), que les prêtres catholiques eurent été chassés du pays et leurs églises livrées à l'hérésie. Les calvinistes témoignaient d'ailleurs la même intolérance vis-à-vis des luthériens et de tous ceux qui ne partageaient pas leurs doctrines. Oldenbarneveld fut exécuté en 1619; Hugues Grotius, condamné à la prison perpétuelle. Il y eut même parmi eux des divi-

sions et des luttes acharnées entre arminiens et gomaristes depuis le synode de Dordrecht.

Au XVIIIe siècle, la tolérance vint enfin de France, accompagnée d'un certain indifférentisme. Aujourd'hui, la liberté religieuse règne d'une façon remarquable dans tout le pays.

III. ÉTAT PRÉSENT. — *Jansénisme.* — Pendant des siècles il n'exista que l'évêché d'Utrecht (fondé en 696) et dépendant de l'archevêché de Cologne. Des parties de territoire relevaient de Liége, Brême, Minden, Munster et Cologne. En 1559, voulant lutter plus efficacement contre le protestantisme, Philippe II obtint de Paul IV une nouvelle délimitation des diocèses. Utrecht devint métropole avec cinq suffragants : Deventer, Groningue, Haarlem, Lowarden et Middebourg; Ruremonde et Bois-le-Duc devenaient suffragants de Malines.

Cet arrangement ne dura pas longtemps : il n'y eut qu'un archevêque à Utrecht. Ses successeurs reçurent le titre de vicaires apostoliques et furent bannis par les protestants. Vosmeer mourut exilé à Cologne († 1614). Rovenius († 1651) fut banni, lui aussi, mais revint de temps à autre à Utrecht. C'est lui qui provoqua les relations d'Utrecht avec les jansénistes. Il connaissait Jansénius et l'abbé de Saint-Cyran, et approuva l'*Augustinus*. Neercassel († 1666), heureusement apprécié pour son édition hollandaise de l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet, se montra ami des jansénistes, accueillit Antoine Arnauld, expulsé de France, et plus tard Quesnel. Pierre Codde († 1710), accusé de jansénisme, vint à Rome pour tenter de se justifier. Il n'y parvint pas et Clément XI le déclara suspens de ses fonctions (1702). Soutenu par son gouvernement, il fit bannir son successeur Th. de Cock.

Le schisme se consomma lorsque l'évêque missionnaire Varlet sacra Cornélius Steenhoven († 1725), nommé archevêque par un chapitre métropolitain janséniste. Benoît XIII excommunia le nouvel archevêque, ses électeurs et son consécrateur. A partir de ce moment, et jusqu'en 1853, les fidèles durent s'adresser aux nonces de Cologne et de Bruxelles. L'archevêque, voulant assurer la perpétuité de l'épiscopat dans le pays, créa des évêques à Haarlem et à Deventer.

En 1748, une tentative d'union avec le Saint-Siège échoua, parce que les jansénistes refusèrent de souscrire au formulaire d'Alexandre VII condamnant les cinq propositions. Ils tinrent en 1763 un synode dont ils envoyèrent les *Actes* à Rome pour en obtenir la confirmation : Clément XIII répondit par une sentence d'excommunication. Les papes firent de même chaque fois que les nouveaux évêques schismatiques communiquèrent leur élection au Saint-Siège. Au commencement du XIXe siècle, on eut l'espoir de voir s'éteindre le schisme : Louis Bonaparte, roi de Hollande, puis Napoléon Ier interdirent de donner des successeurs aux évêques jansénistes. Mais dès que la Hollande eut recouvré sa liberté, de nouveaux évêques furent nommés. Ils protestèrent contre le dogme de l'Immaculée Conception, proclamé par Pie IX, puis contre les décrets du concile du Vatican, et consacrèrent Reinkens, le chef des vieux-catholiques d'Allemagne, lequel sacra à son tour Herzog, l'organisateur du vieux-catholicisme suisse. L'archevêque d'Utrecht consacra même un prêtre marié, Mathew, évêque catholique-anglais.

L'Église janséniste hollandaise jouit d'un budget de 119 000 florins. Elle n'a plus que 31 prêtres et 27 paroisses squelettiques avec un total de 8 573 fidèles. Le séminaire d'Amersfort compte 12 petits séminaristes et 4 étudiants en théologie. Utrecht et Amersfort possèdent de riches bibliothèques où l'on trouve les livres et les documents les plus précieux pour l'histoire du jansénisme.

En ces dernières années, les évêques jansénistes, qui s'étaient montrés jusque-là strictement conservateurs, ont accompli d'importantes réformes liturgiques : messe en langue vulgaire (1910); le nom du pape rayé du canon et remplacé par les principaux saints hollandais; suppression du *Filioque* dans le *Credo*. Ils ont même dernièrement aboli l'obligation du célibat ecclésiastique.

Rétablissement de la hiérarchie catholique. — En 1848, sous le règne de Guillaume II, la liberté absolue de tous les cultes fut proclamée dans le royaume. Pie IX en profita pour rétablir la hiérarchie, avec Utrecht comme métropole et 4 suffragants : Bois-le-Duc, Bréda, Haarlem et Ruremonde. Cf. Albers, *Gesch. van het herstel der hierarchie in de Nederlanden*, 2 vol., 1903. La répartition des catholiques est fort différente dans ces divers diocèses. Dans ceux de Ruremonde (prov. du Limbourg) et de Bois-le-Duc (majeure partie est du Brabant et partie sud, jusqu'au Rhin, de la Gueldre), plus de 95 % des habitants sont catholiques. Dans le diocèse de Bréda (partie ouest du Brabant et rive gauche de l'Escaut), les catholiques forment encore plus de 90 % de la population. Dans le diocèse de Haarlem (Hollande proprement dite et Zélande au nord de l'Escaut), les catholiques sont 30 %. Enfin, dans le reste du pays qui relève d'Utrecht, 10 % sont catholiques.

Les Églises et l'État. — D'après la Constitution, toutes les Églises jouissent d'une égale liberté dans les limites de la loi et ont droit à une égale protection de la part de l'État; leurs membres jouissent indistinctement des droits civils et politiques et sont admissibles à tous les emplois. L'exercice des différents cultes dans l'intérieur des églises ou temples est libre, sous la réserve des mesures nécessaires au maintien de l'ordre public. Les traitements, pensions et autres revenus dont les divers cultes avaient la jouissance en 1815 leur demeurent acquis. On peut les augmenter s'ils sont insuffisants; on peut même accorder des traitements aux ministres d'Églises qui n'en recevaient pas à cette époque.

La loi du 10 septembre 1853 a définitivement réglé les rapports des Églises et de l'État. Toutes les Églises administrent librement leurs affaires intérieures : leurs décisions doivent être communiquées au souverain; mais elles n'ont pas besoin d'être approuvées si les intéressés ne réclament pas le concours de l'État pour en assurer l'exécution. Une église ne peut être construite qu'après enquête si on a l'intention de la bâtir à moins de 200 mètres d'une autre église. Les étrangers appelés comme ministres d'un culte doivent obtenir l'autorisation royale, qui ne peut être refusée que dans l'intérêt d'ordre public. Les ministres des cultes ne portent le costume ecclésiastique qu'à l'intérieur d'édifices ou d'espaces clos.

Protestantisme. — *a) Église réformée néerlandaise.* Cette Église, dont l'origine se confond avec l'établissement de l'indépendance nationale, reçut son organisation définitive au synode de Dordrecht (1618-1619); elle ne cessa d'être Église d'État qu'en 1795. Louis Bonaparte tenta de la réorganiser : le temps lui manqua. Lors de l'annexion des Pays-Bas à la France, la loi du 18 germinal an X n'entra jamais en vigueur.

Son organisation, réglée en 1816 et 1852, est la suivante. Un Synode général, composé de 23 membres, siège tous les ans en juillet; il est représenté dans l'intervalle par une commission permanente; au-dessous du Synode il y a des directions provinciales, des directions et des assemblées classicales et des consistoires. L'assistance des pauvres est confiée aux diaconats.

A cette Église se rattachent les trois Églises anglaises presbytériennes, l'Église écossaise de Rotterdam et les seize Églises wallonnes; mais celles-ci ont une

administration indépendante. Sans compter les Wallons, l'Église réformée néerlandaise forme 10 provinces avec 44 classes, 1 348 communautés et 1 606 pasteurs. Le recensement de 1889 donnait un total de 2 205 300 fidèles (?).

b) Les *remontrants*, exclus de l'Église réformée par le synode de Dordrecht, comptent 25 paroisses desservies par 24 pasteurs, 14 889 membres. Ils forment ensemble une association fraternelle régie par des consistoires et par une assemblée générale.

c) Les *luthériens*, au nombre de 63 703, comptent 49 églises, desservies par 61 pasteurs. Ils sont surtout à Rotterdam et à Amsterdam et sont régis par des consistoires et un synode. A la fin du siècle dernier, un certain nombre de luthériens, par opposition aux idées nouvelles, se constituèrent à part sous le nom d'*Église luthérienne rétablie* et ils continuent à vivre séparés de leurs anciens coreligionnaires : ils sont au nombre de 20 176 avec 11 pasteurs.

d) Les *mennonites* fondés par Menno Simons, de la Frise, avec les meilleurs éléments des anabaptistes, ont 129 paroisses, desservies par 121 pasteurs. Ils sont 53 572.

e) Les *hernütters*, originaires de la Bohême et de la Moravie, bien connus par leur zèle pour les missions au milieu des païens et leur organisation communautaire, obtinrent la protection de la princesse Louise-Marie d'Orange à la suite de leurs efforts pour évangéliser Surinam, fondèrent en 1737 près d'Ysselstein, en Hollande, une colonie qui disparut en 1770; mais ils établirent une église à Haarlem en 1744 et une autre à Zeist en 1747, sui subsistent encore aujourd'hui avec 248 membres.

f) *L'Église anglicane épiscopale* a eu de nombreuses communautés en Hollande de 1585 à 1616, à l'époque où l'Angleterre détenait certaines parties du territoire; elle en a conservé encore 7 avec 3 pasteurs. En 1816, le gouvernement lui offrit de lui accorder des subsides si elle voulait se rattacher au synode néerlandais; mais elle a préféré garder son indépendance. Elle compte environ 600 adhérents.

g) *L'Église évangélique allemande*, rattachée à l'Église évangélique prussienne, a deux paroisses, l'une à La Haye, fondée en 1857, l'autre à Rotterdam, qui date de 1861.

h) *L'Église chrétienne réformée*, sortie de l'Église nationale hollandaise vers 1840, à la suite de discussions dogmatiques et de mesures disciplinaires sanctionnées par le pouvoir civil, et l'*Église réformée* issue d'un nouveau schisme ont fusionné après le synode de 1892 et ont adopté la discipline ecclésiastique édictée par le synode de Dordrecht. Elles ont leur université, leur séminaire théologique, leur gymnase et leurs écoles primaires. En 1889, ces deux Églises, aujourd'hui réunies, avaient 370 268 fidèles.

Israélites. — *a*) Le groupe *allemand-néerlandais*, régi d'abord par un décret du roi Louis (12 septembre 1808) qui établissait un consistoire supérieur pour les israélites d'origine allemande; puis rattaché en 1813 au consistoire supérieur de Paris; enfin réglé par les décrets des 26 février et 12 juin 1814. En 1862, une assemblée constituante élabora une organisation nouvelle consacrée par le règlement de 1870, encore en vigueur. Une commission centrale, qui se réunit tous les ans, exerce le pouvoir; dans l'intervalle des sessions il est dévolu à une commission permanente. Il y a 92 254 membres, répartis en 178 communautés.

b) Israélites *portugais*. Les juifs, bannis d'Espagne en 1492, se réfugièrent en Portugal, où ils furent persécutés après l'établissement de l'Inquisition (1534). Quand les Provinces-Unies eurent secoué la domination espagnole, un grand nombre de juifs portugais cherchèrent un asile en Hollande, particulièrement à Amsterdam, où ils établirent une première synagogue en 1597 et deux autres un peu plus tard. En 1639, ces trois communautés furent réunies en une seule. Dans la suite, les juifs portugais se fixèrent à La Haye et à Maarsen. Ces communautés ont vécu d'une vie indépendante jusqu'au moment de l'organisation française, qui les assimila aux autres communautés israélites, et cette situation se maintint sous le royaume de Guillaume Ier et de ses successeurs. Rattachés jusqu'en 1870 à la commission supérieure pour les affaires israélites, les juifs portugais se constituèrent alors à part et sont administrés par une commission de trois membres. Les communautés d'Amsterdam, de La Haye et de Maarsen comptent 5 070 membres. Cf. L. Bresson, *La Hollande*, Paris, 1923.

Catholicisme. — Le catholicisme est en progrès comme nombre et surtout comme influence. En 1800, le culte catholique public était interdit et les fidèles atteignaient à peine le nombre de 300 000; aujourd'hui ils dépassent deux millions et jouissent d'une entière liberté.

En 1806, la Hollande comptait 673 paroisses et 925 prêtres; en 1910, elle comptait 1 075 paroisses et 2 310 prêtres; aujourd'hui, elle compte 1 874 paroisses et 3 405 prêtres.

De 1830 à 1900, les catholiques ont dépensé 500 millions de florins pour leurs églises seules. Ce fait est d'autant plus remarquable que les fidèles de Hollande appartiennent surtout à la classe moyenne et à la classe ouvrière.

Le 27e congrès eucharistique international (juillet 1924), présidé par le cardinal Van Rossum, légat pontifical, réunit 9 cardinaux, 50 archevêques ou évêques, 15 abbés mitrés. En septembre suivant, à Utrecht, se tenait le 2e concile provincial depuis le rétablissement de la hiérarchie (le 1er à Bois-le-Duc en 1865).

Conformément à la Constitution, l'État exige une contribution pour le culte de la part de ceux qui déclarent professer ce culte; celle-ci est montée en 1907 à 535 000 florins. Le reste est fourni par les libres dons des fidèles.

Statistique. — La population totale des Pays-Bas, d'après le recensement de 1920, monte à 6 841 155 habitants. Voici la proportion pour 100, des différents cultes :

Calvinistes dits « Réformés néerlandais »	41,17
Calvinistes dits « des Églises réformées »	8,33
Catholiques romains	35,61
Israélites	1,68
Cultes divers	5,44
Sans culte	7,77

En 1849, la proportion avait été la suivante :

Calvinistes	54,57
Catholiques romains	38,15
Israélites	1,92
Cultes divers	5,36

On remarquera que la proportion des catholiques a passé de 38,15 à 35,61 et semble accuser un fléchissement de 2,54. Mais ce fléchissement sera moins sensible si l'on note que le recensement de 1849 n'inscrivait pas les « sans culte » et que ceux-ci montent en 1920 à 7,77, dont le tiers environ, catholiques d'origine, avaient dû se faire inscrire en 1849 parmi les catholiques.

Les « sans culte » sont surtout représentés aux bords du Zaan, à Koog, Zaandam et Zaandijk, petites communes au nord-ouest d'Amsterdam; leur proportion y est respectivement de 38,27, de 37,29 et de 36,90 pour 100 des habitants.

Enseignement. — Les écoles d'État sont neutres, c'est-à-dire sans enseignement religieux. La loi de 1857 permettant, dans les écoles privées, une éducation qui a pour but l'acquisition des vertus chrétiennes, les

catholiques se sont imposé de durs sacrifices pour en fonder. C'est seulement depuis 1902 (ministère Kuyper) que les écoles confessionnelles jouissent d'une subvention de l'État moyennant certaines garanties. L'enseignement primaire libre catholique compte 1 468 écoles et atteint plus de 150.000 enfants. Les catholiques entretiennent également diverses écoles secondaires (18 lycées). Chaque diocèse a ses grand et petit séminaires. Un institut d'enseignement supérieur (fondation Radboud) a été transformé en université catholique à Nimègue; elle compte 31 professeurs et 3 facultés : théologie avec 8 professeurs, droit avec 7 professeurs, philosophie et lettres avec 17 professeurs.

Religieux. — Le nombre des couvents s'est accru par suite de l'arrivée des religieux expulsés de Prusse au moment de Kulturkampf et, quelque années plus tard, des religieux chassés de France (1903). La Hollande compte 592 couvents contemplatifs, enseignants ou charitables. Il y a 96 maisons de religieux, qui ont la charge de 66 paroisses.

Œuvres. — L'action sociale est extrêmement puissante et d'orientation très modérée. A l'instar du Volksverein allemand, les ouvriers sont groupés en unions diocésaines, avec des secrétariats professionnels. Cf. H. Joly, *La Hollande sociale*, Paris, 1908.

Les catholiques sont associés en ligues politiques bien disciplinées. Leur parti politique a eu la sagesse, grâce aux efforts de Mgr Schæpman et du professeur Kuyper, de s'unir avec les protestants antirévolutionnaire; ils constituent ainsi un élément essentiel de la majorité dans les deux Chambres et gouvernent depuis des années.

La presse catholique est représentée par 14 quotidiens (principaux : *De Tyd, Maasbode, Centrum, Residentiebode)*, par 34 journaux paraissant deux ou trois fois par semaine, 70 hebdomadaires et 50 périodiques, parmi lesquels *Studien* et *Studia catholica.*

Le clergé, très instruit, possède un prestige salutaire auprès des fidèles. Le catholicisme hollandais exerce une très réelle influence tant à Rome que dans les missions.

René Hedde.

HOLZHAUSER Barthélemy, 1613-1658, né à Langnau, mort à Binden, en Allemagne. Fils d'un pauvre ouvrier cordonnier, prêtre pieux et zélé, réformateur du clergé séculier de son temps par l'association des barthélemites qu'il fonda et dont les constitutions, rédigées par lui, furent d'abord approuvées par le nonce du pape à Cologne, puis confirmées solennellement, en 1680, par Innocent XI. La nouvelle société se répandit rapidement, en Allemagne, en Pologne et jusqu'en Espagne. Plus tard, le zèle des barthélemites, comme d'autres religieux, fut entravé; mais, à la fin du XVIII^e^ siècle, ils étaient encore chargés de la direction de plusieurs séminaires, principalement en Bavière et en Souabe. Ils opérèrent un grand bien en Allemagne.

L'association établie dans un diocèse y avait trois maisons, écrit Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église, L'Ancien Régime*, Paris, 1912, p. 83, 84. La première renfermait les aspirants à l'état ecclésiastique. Ils étaient envoyés dans les écoles publiques pour en suivre les cours, mais leur éducation morale et religieuse se faisait à l'intérieur de la maison, par la pratique quotidienne de l'oraison, par des instructions destinées à développer en eux les vertus de leur état, par la lecture de la Sainte Écriture, de l'histoire ecclésiastique et de la vie des saints, par des exercices propres à les former aux cérémonies ecclésiastiques et à la prédication. La seconde maison était destinée à des prêtres en activité de service, qui mettaient en commun les revenus de leur charge, mais dont chacun toutefois disposait d'une certaine somme pour ses œuvres de charité et pour ses parents. La troisième maison, alimentée par des contributions annuelles prélevées sur les revenus de la seconde, recevait des prêtres qui, vu leur âge ou leurs infirmités, avaient besoin de repos. L'évêque avait le droit de surveiller toutes les maisons de l'institut et de disposer des prêtres à son gré. L'institut avait un président, qui devait promettre une obéissance spéciale au pape et visitait chaque année les établissements soumis à son autorité.

L'idée de clercs séculiers voués au ministère paroissial et pratiquant la vie commune a été reprise plusieurs fois au cours des siècles et de nos jours encore, en France et ailleurs : la sanctification des prêtres ne peut que gagner à sa réalisation.

J. Bricout.

HOMICIDE. — L'homicide est l'action de tuer un homme, comme le mot l'indique. Ce nom désigne aussi celui qui fait l'action. Si l'homicide est commis avec préméditation ou guet-apens, on le qualifie assassinat, sinon c'est un meurtre. Le vocable, ayant par l'usage un sens péjoratif, ne s'applique pas aux exécutions capitales ordonnées par les juges; cependant nous les envisagerons ici, parce qu'elles rentrent dans la définition large du mot, et que la question morale de l'homicide les concerne.

La moralité de l'homicide, étant très diverse suivant la qualité de la victime, si elle est innocente, coupable, ou injuste agresseur, nous étudierons successivement ces trois cas. Nous dirons quelques mots, en terminant, des crimes politiques et tyrannicides.

I. Meurtre de l'innocent. — Ce meurtre peut être direct ou indirect. De là deux solutions différentes au problème.

1° *Le meurtre direct de l'innocent est un très grave péché, contre Dieu, le prochain et la société.* — Contre Dieu, parce qu'il viole son souverain pouvoir sur la vie et sur la mort; contre le prochain, parce qu'il lui enlève un grand bien, le plus grand des biens terrestres; contre la société, en la privant d'un de ses membres honorables. Il est manifeste que ce péché est très grave, puisqu'il contient une pareille injure. Il est un mal intrinsèque; par conséquent il n'est jamais permis de tuer directement un innocent, ni aux particuliers, ni à ceux qui détiennent le pouvoir, à moins que Dieu lui-même n'en accorde le droit.

Partant, il est interdit d'achever même les blessés à mort, de tuer les vieillards, les enfants mal venus, les malades, les moribonds pour qu'ils ne souffrent pas plus longtemps, les fous furieux pour qu'ils ne nuisent pas (si du moins on peut les maîtriser autrement; sinon on serait en droit de les traiter comme d'injustes agresseurs), ni la mère qui va mourir pour qu'on baptise son enfant, ni les otages, même si les ennemis qui les ont envoyés n'ont pas tenu parole ou ont tué les otages de l'autre camp : l'on ne peut s'en prendre qu'aux meurtriers, non aux innocents.

Nous n'avons pas à parler de l'avortement, puisqu'il en a été question à ce mot, bien que ce soit un homicide, non plus que de la craniotomie, qui a été traitée au même endroit. L'un et l'autre sont condamnés par le principe émis plus haut, c'est-à-dire par le cinquième commandement de Dieu.

Signalons, pour la flétrir, la pratique de parents dénaturés qui *assurent* leurs enfants, et les laissent mourir d'inanition ou de misère, afin de toucher le prix de l'assurance : c'est un crime abominable.

Quelquefois les mourants ou la famille demandent au médecin de leur piquer le cœur ou de leur ouvrir une artère pour qu'ils ne soient pas ensevelis vivants. Si la mort est douteuse, le médecin ne peut le faire, car il s'expose à commettre un homicide; si la mort est certaine, rien évidemment ne s'y oppose.

2° *Il n'est pas permis de poser un acte, d'où résulte certainement ou probablement là mort d'un innocent, sans raison proportionnellement grave.* — C'est ce qu'on

appelle le meurtre *indirect* de l'innocent, par opposé au meurtre *direct* dont nous avons parlé. Celui-ci est toujours défendu, parce qu'intrinsèquement mauvais; l'autre peut être licite moyennant certaines conditions. C'est qu'en effet l'acte posé dans ce cas est bon ou du moins indifférent. Le mauvais effet qui s'ensuit arrive par accident et contre l'intention de celui qui agit. En principe, l'on doit bien éviter ce mauvais effet, mais l'on n'y est pas toujours tenu, comme nous l'avons vu, à l'article CAUSE, en ce sens qu'il peut y avoir des raisons assez graves pour le permettre. L'estimation de ces raisons est une chose délicate, car il y a beaucoup à considérer. Nous exposerons quelques cas, qui pourront servir de normes pour les autres.

a) Dans une juste guerre, l'on peut bombarder une ville assiégée, bien qu'on prévoie la mort de beaucoup d'innocents, si ce moyen paraît nécessaire pour réduire l'ennemi; mais il convient de prévenir le chef de la ville, qu'il mette en lieu sûr les femmes et les enfants. Ces morts d'innocents sont légitimées par la nécessité de guerre, et par le juste bien que l'on poursuit.

b) Ceux qui fuient devant l'ennemi pour échapper à la mort, ne sont pas obligés de la subir, pour empêcher celle d'innocents que leur fuite rend inévitable.

c) Un médecin, pour de graves raisons et quand il n'y a pas d'autre remède, peut essayer un spécifique nouveau, mais dangereux, ou une opération d'où la mort peut suivre (voir EXPÉRIENCES DANGEREUSES).

d) Il est de même permis de tirer sur d'injustes agresseurs, au risque de tuer les innocents qui se trouvent avec eux, parce que notre vie peut nous être plus chère que celle des autres.

e) Celui qui, par hasard et sans le vouloir, tue quelqu'un, n'est pas coupable d'homicide, par exemple le chasseur qui tire sur le gibier et atteint un homme qu'il n'avait pas vu, que même il ne pouvait pas voir. S'il y a eu imprudence de sa part, il est plus ou moins coupable, suivant le degré de son imprudence. C'est ce qu'on appelle l'homicide *fortuit*.

II. LE MEURTRE DES MALFAITEURS. — Il est reconnu comme un droit à peu près chez tous les peuples, tant anciens que modernes. Les vaudois, au Moyen Age, nièrent ce droit, mais leur doctrine fut communément réprouvée. Au XVIII^e^ siècle, quelques philosophes et juristes soutinrent la même opinion. Ainsi Cesare Beccaria restreignit ce droit au crime de sédition et au cas où c'est l'unique moyen d'empêcher d'autres crimes; Bentham, qui voit en l'utilité seule le principe de la moralité, a déclaré la peine capitale inutile et injuste. De fait, elle a été abrogée, en certains pays, en Italie, en Belgique, en plusieurs des États-Unis, en Suisse, etc.; mais, après une expérience de quelques années, elle a été rétablie en quelques-uns.

La doctrine chrétienne a toujours admis la légitimité du meurtre des malfaiteurs. On peut donc formuler ce principe : *La suprême autorité civile peut condamner à mort les malfaiteurs convaincus de crime, toutes les fois que le bien public le demande.* Ce droit est, en effet, nécessaire pour la bonne conduite d'une société et pour sa protection. Il faut qu'elle puisse se défendre, tout comme l'individu contre un injuste agresseur. Or les malfaiteurs sont des ennemis de la société, non seulement en paroles et en pensées, mais en actes. Il faut qu'elle puisse les supprimer. Aussi bien il en a toujours été ainsi. Au temps des patriarches la pratique était : « Quiconque répand le sang humain aura le sien répandu », Gen., IX, 6. Chez les Grecs et les Romains la loi était la même. On a souvent remarqué que les crimes sont plus nombreux là où la peine de mort est abolie. Cela se comprend, car l'homme, en général, craint plus la mort que tout le reste, et il n'y a guère que ce châtiment qui arrête certains malfaiteurs. Ils espèrent toujours échapper aux autres, que ce soit la détention ou les travaux forcés à perpétuité.

D'ailleurs, il y a des crimes qui ne semblent pouvoir être expiés que par la mort, tout comme il y a des péchés si graves qu'ils causent la mort éternelle.

Objections. — On objecte : 1° Que les malfaiteurs, si on leur laissait la vie, pourraient s'amender. Saint Thomas a déjà résolu cette difficulté, en disant que le mal qui résulte de leur vie est plus grand et plus certain que le bien qu'on espère de leur amendement. Au reste, ils peuvent se convertir à l'article de la mort comme beaucoup le font, et ceux qui ne s'y décident point ne paraissent pas devoir le faire dans la vie. *Contra Gentiles*, l. III, c. CXLVII. — 2° Dieu seul est le maître de la vie, par conséquent, dit-on, la société n'a pas le droit de mettre à mort. Il est vrai que Dieu seul a le droit plein et direct sur la vie de l'homme, mais il peut déléguer aux chefs d'État un pouvoir indirect, pour le bien de la société; lorsque ceux-ci condamnent à mort, ils agissent au nom de Dieu dont ils sont les ministres, comme le déclare saint Paul aux Romains, XIII, 4. — 3° La peine de mort étant irréparable, il faudrait, poursuit-on, une autorité infaillible pour la décréter; or qui peut nier que les juges ne se trompent? A la vérité, ils ne jouissent pas du don de l'infaillibilité, mais il n'est pas raisonnable de l'exiger, car dans les choses humaines on doit se contenter d'une certitude morale, puisqu'on ne peut en obtenir une plus grande. Pour tenter une opération chirurgicale, ne suffit-il pas qu'on soit moralement sûr qu'elle ne causera point la mort? Et que de fois l'on se trompe! Tous les jours l'on expose sa vie pour obtenir un avantage privé. Il est d'ailleurs entendu qu'on ne doit condamner à la peine de mort que dans les cas certains et pour les très grands crimes. Mais il faut qu'on puisse protéger la vie des innocents, en sacrifiant celle des coupables, quand c'est nécessaire : celle-là est plus intéressante et plus précieuse que celle-ci.

Ce pouvoir est toutefois réservé à l'autorité publique, car l'on ne peut tuer le malfaiteur que dans l'intérêt commun; ceux-là seuls, qui en sont chargés, peuvent donc en user. On comprend, d'ailleurs, les nombreux et graves inconvénients qui résulteraient, s'il était permis à chacun de faire justice : pas de garantie dans la légitimité de l'exécution, mais au contraire des erreurs fréquentes provenant, entre autres, de la précipitation ou de la passion. De là, on doit condamner le *lynchage* souvent pratiqué aux États-Unis, en particulier contre les nègres : c'est le meurtre immédiat du malfaiteur par la foule indignée, sans formalité judiciaire.

III. MEURTRE DE L'INJUSTE AGRESSEUR. — Si l'homme privé ne peut tuer son prochain coupable, il doit cependant pouvoir se défendre quand il est menacé. De là le principe communément admis en morale : *Il est licite à chacun de protéger sa vie, celle des autres ou l'intégrité de ses membres, même par le meurtre de l'injuste agresseur, mais en ne faisant que le mal nécessité par la défense.*

Ce meurtre est regardé comme indirect, car l'on n'a en vue que sa défense, alors qu'on tue son ennemi. L'acte direct que l'on pose est donc bon : le mauvais effet qui s'ensuit est toléré plutôt que voulu. Or il y a une raison proportionnellement grave à le permettre : non seulement le bien de l'assailli, mais le bien public qui demande que l'on réprime l'audace des malfaiteurs, pour assurer la paix commune. L'on objectera peut-être qu'on l'expose à la damnation éternelle, mais c'est sa faute, et il peut encore se repentir avant qu'il meure.

Les lois positives, soit ecclésiastiques, soit civiles, confirment ce droit. Innocent III déclare par exemple : « Tous les droits et toutes les lois permettent de repous-

ser la violence par la violence, cependant en se bornant au nécessaire, non pour se venger, mais pour repousser l'injure. » *Decret. Greg. IX*, l. IV, *De Homicidio*, c. XVIII. Le code pénal français dit, art. 328 : « Il n'y a ni crime, ni délit, lorsque l'homicide, les blessures et les coups étaient commandés par la nécessité actuelle de la légitime défense de soi-même ou d'autrui. »

Il est *permis* de se défendre; ce n'est pas d'ordinaire obligatoire, car l'on peut, par *charité*, se laisser tuer pour ne pas priver l'agresseur de la vie temporelle et éternelle, à moins qu'on ne soit très utile au bien commun, à sa famille, ou qu'on ne soit pas dans de bonnes dispositions pour mourir.

Il s'agit d'un *injuste* agresseur, non d'un agent de la force publique délégué pour nous prendre : celui-ci agit justement, car il fait son devoir. Mais il suffit que l'agression soit *matériellement* injuste, comme celle d'un fou ou d'un ivrogne, et que l'on ne puisse se défendre autrement. Il est requis, en outre, que la violence soit *actuelle*, ou du moins que l'agresseur ait donné des signes d'une attaque imminente, par exemple en brandissant une épée, ou en saisissant un revolver. Il n'est donc pas permis de tuer un malfaiteur avant qu'il ait commencé d'attaquer; sinon ce serait des homicides sans fin, sous prétexte de légitime défense. Cette proposition 18 a donc été légitimement condamnée par le pape Alexandre VII, le 24 septembre 1665 : « Il est licite de tuer un faux accusateur, de faux témoins et même le juge qui va prononcer une sentence injuste, s'il n'y a pas d'autre moyen d'empêcher l'iniquité ». Le malfaiteur qui, après avoir assailli, s'enfuit ne peut non plus être tué, car il n'est plus agresseur; il appartient à l'autorité publique de le punir comme il le mérite.

Enfin, on ne doit faire au malfaiteur que ce qui est nécessaire pour l'empêcher de nuire. Si l'on peut pourvoir à sa défense en se sauvant, en criant, on doit prendre ce moyen. De même, s'il suffit de le blesser, il est interdit de le tuer. En pratique, on doit être indulgent pour l'assailli, car, dans son trouble, il ne lui est pas facile de garder la juste mesure, ni de discerner ce qui est strictement nécessaire pour se défendre.

Corollaires. — Il n'y a pas que la vie que l'on peut défendre par le meurtre de l'adversaire, mais tout bien d'une très grande importance dont la perte est moralement irréparable.

1° Une femme qui ne peut échapper autrement à la violence, a le droit de tuer son agresseur. Mais un mari ne peut tuer sa femme surprise en adultère, car elle n'est pas un agresseur. La proposition contradictoire a été condamnée par Alexandre VII. Mais le mari ou le père peut-il tuer celui qui veut violenter sa femme ou sa fille? Il y a controverse. En principe, on peut faire pour l'attaqué ce que celui-ci est en droit d'accomplir lui-même : or la femme ou la fille peut, si c'est nécessaire, tuer l'agresseur. Les tribunaux civils absolvent généralement ces cas.

2° Quant aux biens de la fortune, le droit est moins facile à préciser et l'on ne s'entend pas sur tous les points. — *a*) Il n'est pas permis de tuer celui qui nous empêche d'avoir des biens que nous ne possédons pas encore, mais auxquels nous avons droit. Cela résulte d'une proposition 32 condamnée par Innocent XI, le 2 mars 1679. En effet, l'on peut recourir aux juges pour entrer en possession de ces biens. — *b*) Si les biens qu'on veut nous enlever sont de peu d'importance, nous ne pouvons tuer l'agresseur, parce que la raison n'est pas proportionnée. Innocent XI, à la même date que plus haut, a condamné comme scandaleuse et pernicieuse en pratique cette proposition 31 : Régulièrement je puis tuer un voleur pour garder un écu d'or. » Il est impossible de préciser la quantité qui autorise le meurtre. C'est une question d'appréciation morale qui peut différer avec les lieux et les temps, et qui est résolue par la conscience commune des honnêtes gens. Il ne semble pas que la matière relativement et même absolument grave du vol soit une raison suffisante, car il n'y a pas proportion avec une vie d'homme. — *c*) C'est pourquoi l'on requiert communément que les biens soient très utiles, comme moralement nécessaires à la vie. En ce cas, beaucoup permettent le meurtre du voleur qui s'enfuit avec ces biens, surtout si c'est un agresseur nocturne : ainsi saint Alphonse, n. 383. La plupart des jurisconsultes approuvent cette doctrine, bien que le code pénal français, art. 328, ne la reconnaisse pas expressément. Elle paraît, en effet, exigée par le bien public, afin que les voleurs soient contenus. En fait, les tribunaux la pratiquent, n'hésitant pas à absoudre ces meurtres. Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. III, n. 331. Personne ne refuse, au moins, le droit d'arracher au voleur par la violence ce qu'il emporte, et, s'il menace gravement de se défendre, en le tuant si c'est nécessaire, car on est alors en état de légitime défense. Il s'agit ici d'un voleur inconnu; s'il est connu, il y a d'autres moyens que le meurtre de recouvrer ses biens.

3° Si c'est l'honneur ou la réputation qui est en jeu, il n'est d'*ordinaire* pas permis de tuer l'agresseur, parce que ce mal est réparable. De plus, ce serait ouvrir la voie à des meurtres innombrables, si chacun pouvait ainsi défendre sa réputation, et juger sa propre cause : il y a des juges pour cela. Innocent XI a encore condamné la doctrine contraire avec les propositions précédentes : « Il est licite à un homme honorable de tuer celui qui s'efforce de le calomnier, si l'ignominie ne peut être évitée autrement; de même celui qui l'a souffleté ou frappé d'un bâton, et qui, cet acte accompli, s'enfuit », proposition 30. Mais si l'agresseur passe des injures aux coups, et s'acharne à frapper au risque de blesser grièvement ou de tuer, on peut évidemment se défendre, même en tuant l'adversaire si c'est nécessaire. Après le fait, il n'est pas permis de se venger : l'on peut seulement recourir aux juges.

IV. Crimes politiques et tyrannicides. — Ces meurtres ne sont que des cas particuliers de l'homicide : il y a lieu de rechercher si et quand ils sont licites.

1° *Crimes politiques.* — Ce sont les assassinats commis pour des motifs politiques : divergences et luttes de partis et d'idées. Le passé les a connus nombreux; le présent n'en est guère moins riche : assassinats de Calmette, Jaurès, Plateau, etc. La justice moderne leur est très indulgente et les absout régulièrement, comme les jurys font avec les crimes dits passionnels. C'est sans doute qu'on identifie les uns aux autres.

Objectivement ce sont des crimes, et la morale catholique les condamne; car elle ne permet à l'individu que le meurtre de l'injuste agresseur, lorsqu'on est en état de légitime défense. La culpabilité peut être, évidemment, très atténuée, et même nulle comme pour tout autre péché, soit à cause de la passion qui aveugle ou tyrannise, soit à cause de la bonne foi.

Mais ce qui est interdit à la personne privée, l'État le peut-il? Il met à mort les criminels d'action; peut-il le faire avec des criminels d'idées, c'est-à-dire des adversaires politiques qui le combattent par la parole ou la presse? Autrefois on le lui reconnaissait et c'est ainsi qu'au Moyen Age on condamnait les hérétiques à la peine capitale. Aujourd'hui, surtout depuis la grande Révolution française, on lui refuse, en général, ce droit. Est-ce à dire que, s'il était admis encore quelque part, il serait injuste? Nous n'oserions le prétendre, car si la société peut faire mourir les malfaiteurs parce qu'ils sont ses ennemis, ceux qui la sapent par les idées peuvent être aussi dangereux.

Cependant il est d'usage, à présent, de les emprisonner ou de les exiler. Il y a des droits qui naissent, et d'autres qui périssent avec les temps, sans injure pour la morale éternelle.

2° *Tyrannicides.* — Le tyrannicide est, d'après le mot, le meurtre d'un tyran. Dans la morale catholique on distingue deux sortes de tyrans : celui qui gouverne tyranniquement ou tyran *in regimine*, et celui qui usurpe le pouvoir ou tyran *in titulo*.

1. *Le tyran de régime.* L'Église a toujours enseigné et pratiqué la soumission aux chefs légitimes, même à ceux qui l'ont persécutée jusqu'à l'effusion du sang, car « tout pouvoir vient de Dieu », dit saint Paul, Rom., XIII, 1. Saint Pierre dit dans sa Ire Épitre, II, 18 : « Serviteurs, obéissez à vos maîtres avec respect, non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais encore à ceux qui sont difficiles. » Il est bien vrai que quelques auteurs ont prétendu qu'il est permis de tuer ces tyrans, mais ils sont d'une petite autorité, comme dit saint Alphonse, *Homo apostolicus*, tract. VIII, c. II, n. 13. Et, en effet, où irions-nous, si l'on pouvait se défaire de ses chefs ou de ses maîtres, dès qu'ils déplaisent? Plus d'ordre, ni de paix. Du moins, cela ne peut être permis aux individus.

Mais la communauté le peut-elle? Certains l'ont prétendu comme Gerson, parce que la nation est supérieure au chef, dont il n'est qu'un membre. Communément les anciens théologiens, avec saint Thomas, ont enseigné le contraire, pour cette raison que le prince est supérieur à la nation. Le droit moderne est plutôt avec Gerson, et nous ne voudrions pas dire qu'il se trompe. Tout en maintenant que le pouvoir suprême vient de Dieu, l'on peut prétendre qu'il est, dans certains cas tout au moins, communiqué aux chefs par le canal du peuple, et que celui-ci le donne et l'ôte pour de justes raisons. En réalité, c'est ce qui se pratique aujourd'hui à peu près partout. Le pouvoir absolu et indépendant de la nation n'existe plus guère. Dans ces conditions, il est possible que la communauté juge, destitue et même condamne à mort celui qui fait peser sur elle un joug tyrannique. Il est vrai que le cas ne saurait être que très rare aujourd'hui, où l'on ne voit guère que des monarchies constitutionnelles ou des républiques, c'est-à-dire des rois ou des présidents qui règnent mais ne gouvernent pas.

2. *Le tyran de titre.* La question diffère s'il s'agit d'un usurpateur qui s'empare du pouvoir par violence, sans aucun titre légitime. Autrefois, l'on a enseigné communément que chacun pouvait tuer ce tyran, cependant avec des conditions qui étaient rarement réalisées. Ces conditions étaient : qu'il fût certain que le tyran n'avait aucun droit au trône; qu'il n'y eût aucun supérieur à qui recourir; que l'État ne fût pas opposé au meurtre; que l'on pût espérer de cet assassinat plus de biens que de maux. Aujourd'hui, à la suite de saint Alphonse, l'on condamne absolument ce tyrannicide. Saint Thomas avait déjà enseigné qu'on devait respecter l'usurpateur et lui obéir, quand il était devenu le maître par le consentement des sujets ou l'autorité d'un supérieur. C'est que le pouvoir peut s'acquérir de cette manière et pas seulement par l'hérédité ou autrement. L'ordre et la paix demandent, en effet, cela, sinon plus de sécurité.

Certains auteurs contraires objectent qu'un usurpateur n'est pas un maître, mais un voleur ou un agresseur injuste. Soit. Mais il n'est pas permis de tuer un voleur ou un agresseur, de son autorité privée, à moins d'être en état de légitime défense, ce qui n'est pas le cas.

Mais ce que l'individu ne peut, la société a-t-elle le droit de le faire? Il semble que oui, car si cela est vrai du tyran de régime, à plus forte raison du tyran de titre. L'usurpateur peut être regardé comme un ennemi public et traité comme tel. Cela s'est pratiqué assez souvent autrefois. Aujourd'hui l'on se contente, d'ordinaire, de l'emprisonner ou de l'exiler, ce qui est mieux. Mais cela ne condamne pas tout droit prétendu de faire autrement.

Fr. GIRERD.

1. HOMME, créature de Dieu faite d'âme et de corps. L'anthropologie chrétienne comprend deux séries complémentaires d'enseignements. I. De la nature humaine en général. II. De la première humanité.

I. DE LA NATURE HUMAINE EN GÉNÉRAL. — Ce qui est le propre de l'homme et qui le distingue des autres créatures visibles, c'est le fait de posséder une âme spirituelle. Toute la doctrine catholique sur l'être humain se concentre autour de ce point essentiel.

1° *Nature de l'homme : Existence et spiritualité de l'âme.* — De tout temps, le témoignage de la conscience, complété par l'expérience d'actes extérieurs où se révèlent des facultés d'intelligence et de liberté, a donné à l'homme le sentiment d'être un esprit. Sur cette base s'élèvent toutes les morales et religions. Normalement développée, cette conviction instinctive est devenue le spiritualisme réfléchi des écoles philosophiques, tandis que les systèmes matérialistes réagissaient contre elle jusqu'à ne faire de l'homme qu'un animal perfectionné. Ici encore la raison a grand besoin de la révélation pour trouver ou garder la véritable notion de notre nature.

Toute l'économie du surnaturel chrétien suppose le spiritualisme le plus strict. Mais l'Église a eu l'occasion de l'affirmer expressément. Énumérant contre les cathares les créatures de Dieu, le IVe concile du Latran, après avoir nommé les deux extrêmes, c'est-à-dire les purs esprits et la matière, ajoute celle qui réunit ce double élément, savoir « l'homme fait d'esprit et de corps ». Denzinger-Bannwart, n. 428. Le concile du Vatican a simplement repris ce texte à l'encontre du matérialisme moderne. Const. *Dei Filius*, c. I, *ibid.*, n. 1783. Sans y être proprement définie, la spiritualité de l'âme y est énoncée avec toute la clarté désirable.

Cette doctrine se fonde sur l'enseignement le plus formel des Écritures. Non pas qu'on y trouve un seul exposé didactique sur ce point; mais en traits multiples et convergents l'homme y apparaît partout comme doué d'une âme intelligente et spirituelle.

Dès les premières lignes de la Genèse, sa transcendance s'accuse par son origine spéciale et son empire sur les autres créatures. Le second récit de la création, Gen., II, 7, spécifie les deux principes dont il est constitué : savoir le corps tiré de la terre et le « souffle vivant » venu de Dieu. Chacun d'eux devient la source de sentiments appropriés. Job., XIV, 22; Ps., XVI, 9; CIII, 1. D'où l'infériorité morale de quiconque suit ses appétits corporels, Ps., XLVIII, 13, 21, et le sens péjoratif qui s'attache de bonne heure au mot « chair », Gen., VI, 3. La mort de l'homme se définit par la dissociation de ses deux éléments constitutifs, Eccl. III, 21; XII, 7; cf. Gen., XXXV, 19; Isaïe, LIII, 12, et corrélativement son retour à la vie par leur réunion, Ézéch., XXXVI. Cette anthropologie n'est qu'un cas particulier du rôle général attribué au souffle de Dieu comme principe vivificateur. Ps., CIV, 29-30.

Il ne faut pas demander à la Bible d'exprimer en concepts philosophiques la nature de cette âme. Les mots qui la désignent : *anima*, *spiritus*, *cor*, sont, comme dans toutes les langues, des métaphores prises au monde sensible; mais les touches concrètes qui la décrivent la projettent dans l'ordre spirituel. A la différence des autres animaux, l'homme est fait à l'image et ressemblance de Dieu, Gen., I, 27; il est à peine inférieur à Iahveh et, de ce chef, roi de la créa-

tion, Ps., VIII, 6-9; il accomplit des actions spirituelles : pensée, liberté, vertu; il a, comme on le verra plus loin, le privilège d'échapper à la mort. Plus tard, la Sagesse emprunte à la langue hellénique le terme de νοῦς, IV, 12, et en souligne énergiquement, IX, 15, le conflit avec le corps. Autant de traits qui, sous une forme accessible à tous, sont l'affirmation pratique de la spiritualité.

C'est avec le même caractère concret et religieux que le spiritualisme transparaît dans le Nouveau Testament. Il y est partout question d'une âme distincte du corps, Matth., X, 28, 39; XVI, 26; Marc., XIV, 38; I Cor., II, 11; II Cor., V, 1-10, et l'idéal de vie qui lui est proposé, les espérances supraterrestres qui lui sont offertes en compensation des sacrifices présents attestent qu'elle est d'un caractère tout spirituel. C'est en apprenant à l'homme ce qu'il peut et doit être que le christianisme lui révèle ce qu'il est.

La donnée fondamentale de cet enseignement était suffisamment ferme pour que les premiers apologistes chrétiens aient pu l'opposer aux erreurs ou aux incertitudes du paganisme. Mais l'interprétation systématique en restait soumise aux courants philosophiques du temps.

C'est ainsi que l'influence du stoïcisme fit naître la conception d'une certaine corporéité de l'âme. Saint Irénée ne l'estimait incorporelle que « par comparaison avec les corps mortels ». *Contra Hær.*, V, 7, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1140. Tertullien la tenait franchement pour corporelle, bien que de nature simple. *De anima*, 5-10, *P. L.*, t. II, col. 652-661. Malgré son incontestable platonisme, l'école d'Alexandrie ne la concevait pas encore comme exempte de toute matière : pour Origène, l'âme ne va pas sans un corps subtil et éthéré. Voir *De princ.*, préf., 8, *P. L.*, t. XI, col. 120. Cette spiritualité relative fit place, chez les Pères grecs du IVe siècle, au concept d'une spiritualité absolue, que saint Augustin a définitivement implanté en Occident.

Ainsi la tradition chrétienne tendait à réaliser l'union progressive de la foi biblique et de la psychologie scientifique. De ce spiritualisme le Moyen Age a constitué la théorie dans toute sa perfection : rien d'essentiel ne s'y est ajouté depuis.

2° *Union de l'âme et du corps.* — A mesure que s'affirme plus nettement la spiritualité de l'âme se pose le problème de son union avec le corps. En dehors de ses aspects philosophiques, cette question intéresse la foi par ses répercussions inévitables sur l'unité de l'être humain.

Sous prétexte de spiritualisme, une tendance s'est fait jour à reléguer l'âme le plus loin possible du corps et à ne la faire communiquer avec lui que par intermédiaire. La forme la plus grave qu'elle ait prise est celle qui consiste à distinguer en l'homme trois éléments : corps, âme, esprit. Cette trichotomie a pu s'autoriser de quelques métaphores bibliques; mais c'est surtout la philosophie platonicienne qui en a favorisé le développement. Elle s'est nettement affirmée au IVe siècle dans l'apollinarisme, et, à la fin du XIIIe, chez le franciscain Olivi; Günther et Rosmini ont essayé de la remettre en honneur au prix de quelques modifications.

Tous les anathèmes portés par l'Église contre la christologie apollinariste atteignaient implicitement l'anthropologie qui en était le principe. Le concile de Chalcédoine présente l'humanité du Christ comme faite de corps et d'âme. Denzinger-Bannwart, n. 148, Cf. *ibid.*, n. 290 et 429. Avec plus de précision, le Ve concile œcuménique parle de sa chair qu'anime une âme raisonnable et intelligente. *Ibid.*, n. 216; cf. n. 255.

La pensée commune de l'ancienne Église sur l'homme en général se traduit dans la formule du symbole *Quicumque* : « âme raisonnable et corps ne forment qu'un seul homme. » *Ibid.*, n. 40. C'est pourquoi le VIIIe concile œcuménique (869-870) enseigne qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme et condamne quiconque en admettrait deux. *Ibid.*, n. 338. Les doctrines d'Olivi amenèrent le concile de Vienne (1311-1312) à définir sous peine d'hérésie que cette âme raisonnable est « par elle-même et essentiellement la forme du corps ». *Ibid.*, n. 480, 481. Cf. n. 738. En conséquence, Pie IX et Léon XIII ont dénoncé toutes les reprises modernes de l'antique trichotomie. *Ibid.*, n. 1655, 1912, 1914.

Par ces divers enseignements, l'Église entend sauvegarder l'unité substantielle de l'homme. Mais elle ne se prononce pas sur les théories métaphysiques ou scientifiques qui cherchent, dans ces limites, à en expliquer le mode.

Quelques textes de l'Écriture ont paru favorables à la trichotomie. En effet, dans la langue de l'Ancien Testament, la distinction est courante entre l' « âme », principe de la vie corporelle, et l' « esprit ». Certains passages, comme Dan., III, 86, qui rapprochent les deux termes, ont fait croire qu'ils désignaient des réalités différentes. Mais, chaque fois qu'interviennent proprement la création, la mort ou la résurrection de l'homme, il n'est question que de son corps et de son âme. A cette « âme » sont attribuées les opérations les plus caractéristiques de l' « esprit », Ps., LXXXVI, 2 et 4; CIV, 1 et 35; CXXXIX, 14, ou bien les deux mots sont donnés comme synonymes, Sap., IX, 15. D'où il suit que les apparences de trichotomie sont dues à des illusions d'optique. Elles s'expliquent le plus souvent par un procédé littéraire de parallélisme, parfois aussi par le besoin de distinguer entre la vie sensible et la vie raisonnable, mais n'autorisent pas à introduire dans l'homme un troisième élément.

Ces mêmes habitudes du style hébraïque rendent raison, dans le Nouveau Testament, de textes comme Luc., I, 46; X, 27; I Thess., V, 24; Hebr., IV, 12. La préoccupation mystique d'affirmer le surnaturel chrétien donne naissance à la doctrine paulinienne de l' « homme animal » par opposition à l' « homme spirituel ». I Cor., II, 14; XV, 36. Mais rien de tout cela ne permet de fonder une véritable trichotomie, dès lors que s'affirme ailleurs avec une parfaite netteté l'unité réelle de l'être humain, soit au physique, Matth., X, 28; Luc., VIII, 55; I Cor., VII, 34; II Cor., VII, 1, soit surtout au moral, en ce que l'âme est partout invitée à dominer la chair pour conduire l'homme tout entier à la vie éternelle.

Les premiers Pères s'en tinrent à ces données bibliques sans autrement les préciser. Mais la systématisation postérieure n'eut pas lieu sans quelque embarras. Pour affirmer l'unité de l'homme, Tertullien admettait la corporéité de l'âme, tandis que le désir d'en maintenir la spiritualité inclinait les Alexandrins vers la trichotomie. Cependant, lorsque cette conception prit des contours fermes avec Apollinaire, elle fut unanimement réprouvée et la théologie patristique se fixa sur cette unité du principe spirituel dans l'homme que le Moyen Age devait traduire en termes aristotéliciens.

Seule, en effet, cette conception sauvegarde l'unité de la vie morale et le rapport de nos actes présents avec la vie future. C'est dans ce sens qu'elle fut consacrée, au concile de Vienne, par une définition de foi.

Il s'ensuit que le principe vital des philosophes est identique à l'âme raisonnable et que celle-ci, comme l'enseigne le Ve concile du Latran, Denzinger-Bannwart, n. 738, est strictement individuelle. Tout le reste est affaire de système et de libre discussion.

3° *Origine de l'âme.* — De la nature de l'âme découle le problème de son origine. Il n'en fut pas de plus discuté.

En effet, le mystère de la paternité, accru par les réalités manifestes de l'atavisme, semble, au premier abord, requérir à cet égard une action directe des générateurs. Mais le caractère spirituel de l'âme ne commande-t-il pas de lui reconnaître une cause indépendante des lois physiologiques?

Trois principaux systèmes s'offrent pour résoudre cette antinomie : l'émanatisme, qui fait de l'âme une portion de la substance divine; le traducianisme, qui la fait venir des parents, soit qu'elle se détache de leur âme par une sorte de segmentation, soit qu'elle jaillisse des énergies corporelles; le créatianisme, qui en explique la production par un acte créateur de Dieu. Le premier fut celui de la gnose, de Priscillien et de tous les panthéistes; le second jouit d'une grande faveur chez les Pères de l'ancienne Église. Mais c'est le troisième qui a depuis longtemps prévalu et doit être certainement tenu pour une doctrine catholique.

A défaut de définition expresse, le magistère ecclésiastique a multiplié les suggestions en faveur du créatianisme. D'une part, les autres systèmes sont plus ou moins formellement condamnés : l'émanatisme des priscillianistes fut périodiquement réprouvé par l'Église d'Espagne, Denzinger-Bannwart, n. 20, 31, 235; le traducianisme est dénoncé comme une hérésie par une lettre d'Anastase II à l'épiscopat des Gaules (498), *ibid.*, n. 170, et signalé aux Arméniens par Benoît XII comme une de leurs erreurs, *ibid.*, n. 534. En même temps, un symbole de foi composé par Léon IX oppose incidemment au panthéisme la création de l'âme *ex nihilo*, *ibid.*, n. 348, et l'on retrouve souvent cette formule dans les documents pontificaux relatifs à l'Immaculée Conception.

L'Écriture n'a pas d'enseignement précis sur ce point. A peine peut-on signaler quelques vagues indications en faveur de la création de l'âme dans Eccl. XII, 7, et Hebr., XII, 9. Mais il n'y a pas non plus de données formellement contraires : tout ce qui peut y être dit sur le rôle des parents ne va pas jusqu'à justifier le traducianisme.

Il n'y eut jamais d'hésitation chez les Pères pour exclure le panthéisme émanatiste. Mais il est certain que beaucoup se montrèrent sympathiques au traducianisme, qui leur fournissait une explication facile de la transmission du péché originel. Cette opinion, au dire de saint Jérôme, *Epist.*, CXXVI, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1086, avait pour elle « la majeure partie des Occidentaux »; saint Augustin, plus tard encore saint Grégoire le Grand, *Epist.*, IX, 52, *P. L.*, t. LXXVII, col. 889-890, n'arrivaient pas à se prononcer à son sujet. Néanmoins le créatianisme avait dès lors ses partisans, qui, au début du Moyen Age, étaient déjà devenus l'unanimité.

En effet, du point de vue rationnel, la solution ne saurait être douteuse. On ne peut concevoir comment soit le corps soit l'âme des parents pourraient produire une âme. Étant spirituelle par nature, celle-ci ne peut tirer son origine que d'un vouloir proprement divin. L'action des parents subsiste dans cette conception, avec toutes ses conséquences, comme cause seconde au service de l'acte créateur.

Origène avait accrédité dans l'ancienne théologie le mythe platonicien de la préexistence des âmes. Cette erreur figure parmi celles qui furent condamnées au moment des controverses du VI^e^ siècle. Denzinger-Bannwart, n. 203; cf. n. 236. Il faut donc tenir que la création de l'âme se place aux origines de chaque vie individuelle. Le moment précis de cette infusion est disputé dans l'école : il suffit de dire qu'elle se produit au moment où l'embryon humain est suffisamment constitué pour la recevoir.

4° *Destinée de l'âme.* — Il est dans la nature du composé humain d'être détruit par la mort. Cette destruction atteindrait-elle l'âme aussi bien que l'organisme corporel?

L'histoire des religions et des philosophies atteste l'importance de ce problème dans l'humanité, comme aussi la difficulté qu'éprouva toujours la raison d'échapper au matérialisme ou à l'agnosticisme sur ce point. Un des grands bienfaits de l'Église est d'appuyer sur l'autorité divine la foi en l'immortalité. Non seulement ses plus anciens symboles professent la croyance à « la vie éternelle », mais le V^e^ concile du Latran enseigne l'immortalité proprement dite de l'âme et condamne comme « fausse » toute assertion contraire. Denzinger-Bannwart, n. 738.

Comme toutes les vérités relatives à la nature humaine, celle-ci est entrée dans la révélation sous forme pratique et concrète. Il est universellement reconnu que la vie future tenait peu de place dans la pensée des anciens Hébreux; mais il ne l'est pas moins qu'ils ont toujours admis la survivance de l'homme. Gen., XV, 15; XXV, 8, 17; XXXVII, 35; Num., XX, 24; Deut., XXXII, 50 ; III Reg., II, 10; XVI, 28; IV Reg., XXI, 18; Isaïe, XXXVIII, 10. Vie triste et réduite, mais tellement réelle que la Loi devait interdire l'évocation des morts. Lev., XIX, 31; Deut., XVIII, 11. Le peu d'attrait qu'inspire l'éternité tient à la manière dont on concevait alors le *scheol*. Job., X, 21-22; Isaïe, XXXVIII, 18; Ps., LXXXVII, 12-13; CXIII, 17. Tout de même, le scepticisme désabusé traduit par l'Ecclésiaste, III, 19-22, signifie si peu une négation que le même auteur distingue plus loin, XII, 9, « la poussière qui retourne à la terre comme elle y était et l'esprit qui retourne à Dieu qui l'a donné. »

Dans le judaïsme postérieur, cette doctrine primitive s'est complétée par la foi en la résurrection, Dan., XII, 2. Chez les Alexandrins, l'influence grecque accentuait la spiritualité de l'âme et, par voie de conséquence, en précisait l'immortalité, Sap., II, III, V. Deux notions qui furent solidairement recueillies par l'Évangile et réchauffées à la flamme du mysticisme chrétien. Matth., VII, 13, 14; XVI, 25, 26; Joa., VI, 35-47; XVII, 22-24; I Cor., XIII, 8-13; II Cor., V, 1-10; Phil., I, 23. La vie future est désormais le but suprême de l'âme et la vie présente n'a plus de sens que pour la préparer.

Telle fut la doctrine que les défenseurs de l'Église naissante opposèrent aux contradictions de la philosophie et dont vécurent ses enfants, spécialement ses martyrs, à l'encontre du matérialisme pratique des païens. On peut relever seulement, chez plusieurs des Pères apologistes, par réaction contre le platonisme, une tendance à présenter l'immortalité de l'âme comme une faveur divine. Une meilleure analyse y a fait reconnaître une propriété de son être spirituel.

Ces divers enseignements de la foi peuvent d'ailleurs et doivent être établis par voie de démonstration philosophique. Voir AME HUMAINE, t. I, col. 177-204. On voit sans peine combien ils contribuent à rehausser la dignité de l'homme et à fonder devant sa conscience le sentiment de ses devoirs.

J.-V. Bainvel, etc., art. *Ame*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 968-1041; A. Michel, art. *Forme du corps humain*, *ibid.*, t. VI, col. 546-588; J. Coconnier, *L'âme humaine*, Paris, 1890; A. Farges, *Le cerveau, l'âme et ses facultés*, Paris, 1890; S. Thomas *Sum. theol.* pars I^a^, q. LXXV-XCIII; Palmieri, *De Deo creante*, Rome, 1878.

II. DE LA PREMIÈRE HUMANITÉ. — Outre ces données abstraites sur l'être humain, la doctrine catholique en contient de concrètes sur les origines de l'humanité et l'état du premier homme. L'histoire biblique apporte ici à la spéculation rationnelle un utile complément.

1° *Origine du premier homme.* — Une légitime curiosité porte à savoir comment l'homme est entré dans

le monde et le sentiment s'affirme dans la plupart des religions, sous forme de légendes diverses, qu'en raison de son excellence il doit son origine à une action spéciale de Dieu. Là contre, le matérialisme de tous les temps le ramène à une simple transformation des forces matérielles. Aujourd'hui surtout le système de l'évolution accrédite de plus en plus à l'égal d'un postulat la descendance animale des premiers humains.

L'Église est très ferme pour enseigner que l'homme fut tiré par Dieu du néant, comme les autres créatures. Denzinger-Bannwart, n. 428 et 1783. Mais elle laisse ouverte la question du mode de cette création. Nous n'avons là-dessus que les premiers chapitres de la Genèse, dont il appartient à l'exégèse catholique de dégager les divers enseignements.

Aucun doute ne plane sur la portée fondamentale de ce récit. L'origine de l'homme y est formellement rapportée à Dieu, et après une sorte de délibération particulièrement solennelle. Gen., I, 26, 27. Sa dignité spéciale ressort de cette double circonstance qu'il est fait à l'image de Dieu et par là placé à la tête de la création, *ibid.*, 28-30; cf. V, 1, 2.

De cette primitive révélation on retrouve des échos dans le reste de la Bible. Eccl., XII, 9; Eccli., XVII, 1 sq.; cf. XXXIII, 10; Sap., II, 23; cf. VII, 1. Jésus s'y réfère à propos du mariage, Matth., XIX, 4, et saint Paul y appuie sa théologie du nouvel Adam, I Cor., XV, 45, ou son idéal de la régénération dans le Christ, Col., III, 10. La tradition chrétienne n'a pas cessé de la défendre comme la charte spirituelle de l'humanité.

Cette doctrine est de tous points confirmée par la raison. La transcendance de l'homme n'est pas contestable dans l'ordre de la pensée, du sentiment et de l'action, et des faits caractéristiques en révèlent la trace à toutes les phases de l'histoire humaine. Pareille excellence ne postule-t-elle pas logiquement, au nom du principe de causalité, une origine spéciale? Rien, au contraire, n'est plus fragile que le matérialisme évolutionniste. Non seulement le système est absolument invérifié, mais il s'oppose à l'expérience qui constate un abîme entre le règne humain et le règne animal. La raison ne saurait davantage admettre que le plus puisse venir du moins. Il reste donc que l'homme soit un produit supérieur de Dieu.

A cette donnée dogmatique la Bible ajoute des détails circonstanciés sur la formation du premier homme, Gen., II, 7, et de la première femme, *ibid.*, 21, 22. Mais les anthropomorphismes qu'ils présentent parurent toujours une difficulté contre une interprétation trop littérale. De plus la critique moderne a observé que ces traits n'apparaissent que dans le second récit de la création. Ce qui permettrait de les subordonner à la teneur plus sobre du premier.

Les textes postérieurs ont surtout retenu de ces circonstances leur signification morale : humilité de l'homme par le rappel de ses chétives origines, Gen., III, 19, 23; Eccl., XII, 9; Eccli., XVII, 1, 2; XXXIII, 10; Sap., VII, 1; rôle régénérateur du nouvel Adam, I Cor., XV, 47; dépendance de la femme, *ibid.*, XI, 8 et I Tim., II, 13. Aucune de ces allusions aux images traditionnelles ne comporte d'insistance particulière sur la stricte vérité de la lettre.

Dans la tradition catholique, l'exégèse littérale a longtemps dominé, mais sans exclure la tendance à l'allégorisme, qui, mise en honneur par les Alexandrins, avait encore les faveurs de Cajetan. Plus sensibles qu'autrefois aux contingences du texte sacré, un grand nombre d'auteurs contemporains inclinent à y voir une de ces narrations populaires dont il suffirait de retenir le sens général. La Commission biblique, par décret du 30 juin 1909, Denzinger-Bannwart, n. 2123, et ici même, art. ADAM ET ÈVE, t. I, col. 80, prescrit de conserver comme minimum historique « la création particulière de l'homme », ainsi que, pour la première femme, « sa formation du premier homme », mais sans préciser davantage les modalités de cette double production. Parce qu'elle n'intéresse pas la substance de la foi, cette matière autorise une plus grande liberté.

C'est pourquoi quelques savants catholiques ont cru pouvoir admettre un transformisme mitigé, d'après lequel l'être humain proviendrait d'un organisme animal dûment évolué, auquel Dieu aurait infusé un principe spirituel. Ainsi la création serait immédiate pour l'âme du premier homme, mais seulement médiate pour son corps. Sans être condamnée par l'autorité ecclésiastique, cette opinion a reçu plusieurs blâmes officieux qui en ont arrêté le développement. Voir ici même, art. ÉVOLUTIONNISME, t. III, col. 108-110. Au point de vue scientifique, du reste, cette adaptation du transformisme reste dénuée de preuves solides et passible, en revanche, de sérieuses difficultés en raison de tout ce qui distingue l'homme de l'animal.

2° *État primitif de l'humanité.* — Il ressort de la Genèse, II, 8, 25; cf. III, 8, 14, 24, qu'aussitôt créé l'homme fut placé par Dieu dans un état d'exceptionnelle félicité. Ce bonheur était fait d'éléments matériels et spirituels : dans un jardin paradisiaque Adam vivait sans travail pénible ni douleur; mais il jouissait aussi de l'innocence et de l'amitié divine. Néanmoins il restait soumis à la loi de l'épreuve et une défaillance de sa part lui fit perdre cet état privilégié.

Ce texte fait partie du document dit jéhoviste où la critique voit une des sources du Pentateuque. Il doit donc être considéré comme appartenant au fond le plus ancien des traditions juives. A cette valeur historique s'ajoute le fait de son insertion dans la Bible inspirée et de son approbation par l'Église pour en garantir l'autorité.

On trouve d'ailleurs des traditions plus ou moins analogues dans toutes les races et religions. Partout l'âge d'or est donné comme primitif. Quelque grande qu'il faille faire en ces récits la part des légendes mythologiques ou des rêveries poétiques, il est difficile de concevoir qu'ils soient sans aucun fondement. Une méthode prudente invite à y reconnaître le patrimoine commun des origines, transmis avec les migrations des peuples et modifié suivant le génie de chacun. Trop fragiles pour constituer une preuve proprement dite, ces souvenirs peuvent du moins servir à confirmer la narration biblique. D'autant que, par son inspiration morale et religieuse, celle-ci manifeste à l'égard des autres une incontestable transcendance.

Au regard du philosophe, ces diverses traditions traduisent à tout le moins une protestation contre les misères physiques et morales qui pèsent sur l'humanité et révèlent l'intuition qu'un état plus conforme à nos instincts de bonheur pouvait seul être normal. Double aspiration suffisamment profonde et universelle pour qu'on soit en droit d'y voir l'indice de ce que fut la réalité.

Sans limiter la souveraine liberté de Dieu, la raison conçoit du reste comme possible et convenable qu'il ait voulu produire une œuvre parfaite, aussi digne de lui que le comportent les conditions de l'être créé. Or, le premier moment n'était-il pas aussi le plus opportun pour établir la créature raisonnable dans toute la pureté de son idéal? Les causes secondes n'arrivent à une perfection relative qu'après bien des tâtonnements; mais, quand il s'agit de la cause première, ne semble-t-il que l'imperfection de son œuvre fût une injure à ses attributs infinis?

Contre la vraisemblance de ces traditions sur l'état primitif, contre la solidité de ces inductions psychologiques et rationnelles, s'élèvent les prétendues consta-

tations de la science. En réaction contre l'optimisme populaire l'école épicurienne pressentait déjà que l'homme s'est élevé péniblement vers la civilisation à partir d'un état initial de barbarie. Cette vue pessimiste de nos origines serait aujourd'hui imposée par la psycho-physiologie qui constate la fatalité de la souffrance, par la préhistoire qui retrouve les pauvres traces de la plus ancienne humanité, par l'ethnographie qui permet d'identifier les primitifs avec les sauvages actuels. La raison se satisfait aussi à reconnaître que l'évolution humaine soit dominée depuis le premier jour par la loi de l'effort et du progrès.

Néanmoins, si l'on écarte les hypothèses tendancieuses pour s'en tenir aux faits, aucune donnée scientifique ne vient infirmer la doctrine chrétienne bien comprise. Les constatations communes de la psycho-physiologie ne prouvent rien contre la conception d'un état exceptionnel et momentané. Il n'est pas exact que la préhistoire puisse atteindre la première humanité, beaucoup moins encore le premier homme, ni que l'ethnographie fournisse à notre expérience le type absolu du primitif; car les sauvages peuvent aussi bien être des dégénérés.

De ces observations convergentes on peut tout au plus tirer quelques conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. Or, loin d'y contredire, la tradition biblique est plutôt de nature à les confirmer. Car, après le bonheur éphémère des premiers jours dont la science ne peut rien savoir, elle suggère un lent progrès de l'humanité vers la conquête de la civilisation. La psychologie permet du reste de concevoir la coexistence d'idées religieuses et morales très élevées avec une vie matérielle et sociale encore rudimentaire.

Non contents de cette apologétique négative, quelques ethnographes croyants ont cru trouver les éléments d'une démonstration proprement dite dans les tribus Pygmées du centre africain, qui, avec la simplicité de leurs mœurs et la pureté de leur religion, offriraient un spécimen assez bien conservé de l'humanité primitive. Mais les faits sont ici trop incertains et les conclusions trop vastes pour que ce nouveau concordisme ne soit pas sujet à caution.

Il n'est pas nécessaire que la science prouve la doctrine catholique des origines humaines : il suffit qu'elle n'établisse rien qui la puisse ébranler.

3° *Privilèges du premier homme.* — A l'analyse théologique, cet état privilégié se décompose en dons surnaturels et préternaturels, l'un et l'autre surajoutés au fond essentiel de l'humanité. Les questions de droit afférentes à cet ordre de problèmes étant réservées à l'article NATURE ET SURNATUREL, il ne reste à résoudre ici que la question de fait.

En définissant que le premier père a perdu « la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi », le concile de Trente, sess. v, can. 1, Denzinger-Bann., n. 788; cf. can. 2, n. 789, enseigne indirectement l'élévation d'Adam à l'état surnaturel. C'est ce que suggère déjà cet état de familiarité intime dans lequel la Genèse le fait vivre avec Dieu. La preuve décisive résulte de tout l'ensemble du plan divin tel qu'il est dégagé par saint Paul et, après lui, par l'Église. Car le christianisme n'a pour but que de rétablir le genre humain dans sa dignité primitive, que lui avait fait perdre le péché originel. Si le don de la grâce totalise l'œuvre du « nouvel Adam », c'est donc que le premier l'avait également reçu.

Cette doctrine a participé au développement général de la tradition chrétienne en matière de surnaturel. Implicitement comprise chez les anciens Pères dans l'affirmation de la rectitude originelle dont jouit le premier homme, elle prend déjà un relief plus précis au moment des controverses pélagiennes. Voir le concile d'Orange, can. 19, Denzinger-Bannwart, n. 192. Il était réservé à la théologie du Moyen Age d'en dégager explicitement le concept. Étant admis qu'une manifestation surnaturelle de Dieu était souverainement convenable, il est certain que le premier homme, chef-d'œuvre des mains divines, paraît tout particulièrement indiqué pour en bénéficier.

Quelques théologiens ont admis qu'Adam fut d'abord placé dans le simple état de nature, pour se préparer ensuite au don de la grâce. L'opinion commune est qu'il fut immédiatement créé dans la possession du surnaturel. Avec la grâce, il reçut les vertus et les dons qui en sont l'épanouissement. En même temps une première révélation éclairait son intelligence sur ses destinées et obligations dans l'ordre spirituel.

Cette grâce du premier homme s'accompagnait de privilèges préternaturels, destinés à réaliser l'intégrité de son être dans l'ordre physique, intellectuel et moral. Il n'y a sur ces dons aucun enseignement de l'Église; mais la théologie en a déduit la notion des données positives que fournit le récit de la Genèse.

Dans sa vie corporelle, le premier homme était soustrait à la loi de la mort. Gen., II, 17 et III, 19; cf. Sap., I, 13, et II, 23, 24; Rom., V, 12; I Cor., XV, 21. L'Église, en effet, a toujours considéré la mort comme une peine du péché. Denzinger-Bannwart, n. 101, 175, 788. Mais on peut concevoir que ce privilège n'était pas incompatible avec une certaine dissolution de l'organisme corporel qui n'aurait eu rien de honteux ni de pénal. De même la Providence eût préservé l'homme des souffrances cruelles qui l'affligent aujourd'hui, Gen., III, 16-19, mais sans exclure la nécessité bienfaisante du travail, *ibid.*, II, 15.

Son intelligence jouissait d'une science infuse conforme à ses besoins. Ce qui comporte d'abord et surtout la connaissance des vérités religieuses; mais rien n'oblige à y comprendre une révélation exceptionnelle des secrets de la nature. Du reste, ce privilège n'empêchait pas l'exercice des facultés naturelles, tel qu'on peut se le représenter dans une âme neuve qui s'ouvre au spectacle de l'univers.

Enfin sa volonté était exempte du fléau de la concupiscence. La Bible montre Adam et Ève dans un état de bienheureuse innocence, Gen., II, 25 ; III, 7-11, et l'Église a toujours particulièrement insisté sur la rectitude du libre arbitre avant la chute. Denzinger-Bannwart, n. 186, 199, 792, 793. Ce qui ne veut pas dire, comme on l'a parfois imaginé, que nos premiers parents ne fussent des adultes normaux ou que les énergies sensitives fussent abolies chez eux, mais seulement qu'elles restaient soumises à la raison.

A l'encontre de Baïus et des jansénistes, l'Église a soigneusement maintenu que ces divers dons étaient des faveurs gratuites et de tous points supérieures aux exigences de la nature. Denzinger-Bannwart, n. 1021, 1026, 1055, 1385, 1516. C'est ce que montre l'examen de chacun et l'on ne concevrait pas sans cela comment l'humanité eût pu les perdre. Ils n'en devaient pas moins normalement se transmettre comme tels à la descendance d'Adam, sous réserve du concours que les activités humaines doivent toujours prêter au plan divin. Les descriptions de ce qu'eût été la vie humaine sans la chute sont commandées par ces principes et ne peuvent d'ailleurs être que de pieuses opinions.

4° *Unité du genre humain.* — Toute l'histoire biblique est établie sur l'unité de la famille humaine, issue d'un seul couple primitif. La Genèse est formelle et son enseignement se reflète dans Sap., X, 1; Act., XVII, 26; Rom., V, 12-19. Aussi ce point est-il un de ceux que le décret déjà cité de la Commission biblique ordonne de retenir. Étroitement liée au dogme du péché originel, l'unité du genre humain est une de ces doctrines catholiques qu'impose incontestablement l'analogie de la foi.

A cette conception Isaac de la Peyrère (1655) entreprit de substituer l'hypothèse des Préadamites, d'après laquelle il y aurait eu des hommes antérieurs à Adam, celui-ci n'étant que le père des Juifs. Il prétendait la fonder sur la lettre du texte sacré, où il relevait comme indices favorables la double création de l'homme, Gen., I, 27 et II, 7, le mariage de Caïn, *ibid.*, IV, 17, la crainte que celui-ci manifeste après son crime d'être massacré au cours de sa vie errante, *ibid.*, 14. Mais tous ces faits ne s'opposent pas essentiellement à l'unité d'une première famille patriarcale par ailleurs nettement établie.

Plus important que cette fantaisie exégétique est le système du polygénisme, auquel se sont longtemps ralliés au nom de la science les anthropologues incroyants. La physiologie, l'ethnographie, la linguistique, la géographie, la paléontologie s'accorderaient à révéler entre les races humaines des différences irréductibles qui exigent des souches indépendantes. En réalité, il ne s'agit que de modalités superficielles, qui s'expliquent sans peine, les siècles aidant, par les conditions variables de la civilisation et du milieu, tandis que la persistance des mêmes traits fondamentaux dans l'ordre physiologique et moral accuse l'unité du type humain.

Cette vérité scientifique et religieuse est d'une importance majeure pour maintenir entre les hommes le principe de leur égalité foncière, qui doit s'épanouir en sentiments de fraternité.

5° *Antiquité de la race humaine.* — En même temps qu'elle raconte les origines de l'humanité, la Bible dresse la généalogie des patriarches d'où descendent les divers peuples. La combinaison de ces éléments donne ces chiffres de 4 000 ou 5 000 ans avant Jésus-Christ qui ont passé pour fournir le cadre complet de l'histoire humaine.

Mais une exégèse plus attentive a reconnu que ces calculs sont sans garantie, voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 154, 155, et les constatations historiques les moins contestables obligent à vieillir de beaucoup les origines de la civilisation, sans parler des millénaires qu'exige de son côté la préhistoire. Sur une question aussi étrangère à la foi, la théologie est incompétente : son unique rôle est de laisser le champ libre aux investigations de la science et d'en accueillir les conclusions bien démontrées.

Préoccupés par l'existence éventuelle, d'ailleurs douteuse jusqu'ici, de l'homme tertiaire, quelques auteurs ont imaginé une race antérieure à Adam qui aurait entièrement disparu. Cette hypothèse ne heurte aucun principe, puisque l'Église affirme seulement l'unité du genre humain actuellement existant. Mais elle ne repose non plus sur aucune preuve. Sans recourir à des conjectures aussi problématiques, il suffit de s'en tenir aux données certaines de la révélation sur les origines de la race humaine, dont aucune ne préjuge sa plus ou moins grande antiquité.

Études théologiques : X. Le Bachelet, art. *Adam*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 368-386 ; A. Michel, art. *Justice originelle*, *ibid.*, t. VIII, col. 2020-2042; J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. I^a, q. XCIV-CII. — Pour les problèmes apologétiques : J. Guibert-L. Chinchole, *Les origines*, Paris, 1923, c. VIII; G. Schmidt, *La révélation primitive*, trad. fr. par A. Lemonnyer, Paris, 1914; A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, Paris, 1878.

J. RIVIÈRE.

MISÈRE ET GRANDEUR DE L'HOMME. — On a souvent remarqué que l'homme est, en quelque sorte, un être contradictoire, une contradiction vivante, qu'il est comme un composé de misère et de grandeur. Mais nul ne l'a fait d'une façon aussi saisissante que Bossuet et Pascal.

1° *Bossuet.* — En septembre 1648, pendant sa retraite pour le sous-diaconat, dans sa *Méditation sur la brièveté de la vie*, Bossuet écrivait : « C'est bien peu de chose que l'homme, et tout ce qui a une fin est bien peu de chose. Le temps viendra où cet homme qui nous semblait si grand ne sera plus, où il sera comme l'enfant qui est encore à naître, où il ne sera rien... Ma vie est de quatre-vingt ans tout au plus, prenons-en cent : qu'il y a eu de temps où je n'étais pas! qu'il y en a où je ne serai point! et que j'occupe peu de place dans ce grand abîme des ans!... Ma carrière est de quatre-vingts ans tout au plus;et pour aller là, par combien de périls faut-il passer ? par combien de maladies, etc. ?... Ma carrière est de quatre-vingts ans tout au plus, et de ces quatre-vingts ans, combien y en a-t-il que je compte pendant ma vie ? Le sommeil est plus semblable à la mort; l'enfance est la vie d'une bête. Combien de temps voudrais-je avoir effacé de mon adolescence? et quand je serai plus âgé, combien encore?... Hé bien! mon âme, est-ce donc si grand'chose que cette vie ? et si cette vie est si peu de chose, parce qu'elle passe, qu'est-ce que les plaisirs qui ne tiennent pas toute la vie et qui passent en un moment? cela vaut-il bien la peine de se damner? cela vaut-il bien la peine de se donner tant de peine ?... »

Le 22 mars 1662, dans le *Sermon sur la mort*, le plus beau de tous ceux de son carême du Louvre, Bossuet reprend le même thème. « O mort, s'écrie l'orateur, nous te rendons grâces des lumières que tu répands sur notre ignorance! Toi seule nous convaincs de notre bassesse, toi seule nous fais connaître notre dignité. Si l'homme s'estime trop, tu sais déprimer son orgueil; si l'homme se méprise trop, tu sais relever son courage (cœur); et, pour réduire toutes ses pensées à un juste tempérament, tu lui apprends ces deux vérités qui lui ouvrent les yeux pour se bien connaître : qu'il est méprisable en tant qu'il passe, et infiniment estimable en tant qu'il aboutit à l'éternité. Et ces deux importantes considérations feront le sujet de ce discours. »

C'est exactement la même division qui se retrouve dans la si touchante *Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre* (21 août 1670), bien que le développement des pensées s'y présente sous un aspect différent. « Tout est vain en l'homme, si nous regardons ce qu'il donne au monde; mais, au contraire, tout est important, si nous considérons ce qu'il doit à Dieu. Encore une fois, tout est vain en l'homme, si nous regardons le cours de sa vie mortelle; mais tout est précieux, tout est important, si nous contemplons le terme où elle aboutit, et le compte qu'il en faut rendre. Méditons donc aujourd'hui, à la vue de cet autel et de ce tombeau, la première et la dernière parole de l'Ecclésiaste : l'une qui montre le néant de l'homme, l'autre qui établit sa grandeur. Que ce tombeau nous convainque de notre néant, pourvu que cet autel, où l'on offre tous les jours pour nous une victime d'un si grand prix, nous apprenne en même temps notre dignité. La princesse que nous pleurons sera un témoin fidèle de l'un et de l'autre... »

2° *Pascal.* — Les mêmes idées et parfois les mêmes termes se rencontrent dans les *Pensées* de Pascal (1re édition en 1670). Nous ne citerons que quelques lignes : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?... Qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. » « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui,

l'univers n'en sait rien. » « Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement ?... » « Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. » « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. » « L'homme connaît qu'il est misérable : il est donc misérable, puisqu'il l'est; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît. » « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. » Etc.

A propos de ces rapprochements entre Bossuet et Pascal, M. l'abbé J. Calvet, *Bossuet, Œuvres choisies*, Paris, p. 161, note 5, écrit : « Les uns en ont conclu que Pascal avait entendu Bossuet — ce qui est possible et même vraisemblable; les autres, que Bossuet avait assisté aux entretiens de Pascal avec ses amis, ou même qu'il avait connu le manuscrit des *Pensées* — ce qui est plus douteux. Il faut en revenir à Gandar, qui explique ces « rencontres de pensée » par ce fait que Bossuet et Pascal puisent leur doctrine aux mêmes sources, dans l'Écriture et dans les Pères. » Pour ses sermons d'après 1670, par exemple pour celui de la profession de Mlle de la Vallière (1675), Bossuet aurait pu s'inspirer des *Pensées*. Mais en avait-il besoin ? Ce qu'il eût trouvé dans les *Pensées*, était déjà dans ses discours antérieurs.

Bassesse et dignité de l'homme : tout le christianisme est pénétré de cette double vérité. On peut la faire valoir à propos de bien des dogmes. Ainsi, Monsabré, *Retraites pascales*, 1875-1876, 5e instruction, montre bien que la croix est révélatrice de notre misère et de notre grandeur.

J. Bricout.

2. HOMME NOUVEAU. — L'*homme nouveau*, le *nouvel homme*, le *vieil homme :* ces expressions, et d'autres analogues, qui nous viennent particulièrement de saint Paul et qui se rencontrent souvent sur les lèvres des prédicateurs ou dans les livres de piété et de spiritualité, ne sont pas toujours bien comprises de tous les fidèles. Il serait bon de leur en rappeler parfois le sens précis. Le vieil homme, c'est l'homme en état de péché et plus ou moins asservi à la convoitise, à la concupiscence, aux passions; le nouvel homme, c'est le converti, c'est l'homme délivré du péché et qui combat en lui-même les mauvais désirs.

Qu'on lise le sermon pour le jour de Pâques qui fait partie du carême des Minimes (1660), *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. III, p. 392-413. Voici en quels termes le prédicateur annonce la division de son discours : « Pour paraître en hommes nouveaux, il faut détruire en nous le péché; et c'est notre sanctification. Non content d'avoir détruit le péché, il en faut attaquer les restes, il faut combattre les mauvais désirs; et ce combat fait notre exercice. En mortifiant en nous les mauvais désirs, nous préparons peu à peu nos corps à l'immortalité glorieuse; et c'est ce qui entretient notre espérance. C'est par ces trois choses, mes Frères, que nous nous unissons à Jésus-Christ, afin que, comme il est ressuscité, « ainsi nous marchions devant lui dans une sainte nouveauté de vie : *Ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* » Rom., VI, 4.

J. Bricout.

3. HOMMES (ŒUVRES D'). — Aucune catégorie d'âmes, aucune force morale et religieuse n'est à négliger. Que nous cultivions avec soin les enfants, les jeunes gens et les jeunes filles, les femmes et les mères de famille, et que nous utilisions leurs bonnes volontés dans l'intérêt de la religion et pour le bien de tous, c'est raisonnable et louable. Mais nous devons, tout autant pour le moins, nous soucier des hommes mûrs et mettre à profit leur influence et leur zèle apostolique.

I. C'EST NÉCESSAIRE ET C'EST POSSIBLE. — Les hommes ont, non moins que les femmes, une âme à sanctifier ou à sauver, et si, souvent, l'œuvre de leur sanctification ou de leur salut présente des difficultés spéciales, c'est une raison de plus pour y travailler avec une particulière attention. Une autre raison de le faire, c'est que, quoi qu'on ait semblé croire parfois, dans le domaine religieux comme dans tout autre, l'action des hommes est, en fin de compte, prépondérante. « Pour prévaloir dans la vie familiale, dans la vie paroissiale, dans la vie sociale et nationale, écrivait Mgr Gibier dans la *Vie catholique* du 13 décembre 1924, p. 1, la religion a besoin de l'autorité des hommes. » Tant que les hommes pourront penser que la religion est affaire d'enfants et de femmes, qu'elle est bonne exclusivement ou principalement pour d'autres qu'eux-mêmes, ils ne s'y intéresseront, ne la défendront, surtout ne la propageront qu'avec une ardeur très relative et très limitée. Il faut, pour les maintenir dans la religion, ou les y reconquérir, qu'eux-mêmes, eux directement, en éprouvent le besoin, les bienfaits et qu'ils l'envisagent comme un devoir personnel. Cela bien compris, senti, vécu, ils croiront, pratiqueront et deviendront plus aisément des apôtres.

Quelle que soit leur condition, leur profession, leur éducation, les hommes doivent être les collaborateurs du clergé, composer ses comités d'action, « son état-major, son syndicat d'initiative. Sans eux, dit encore Mgr Gibier, le clergé ne peut pas faire grand'chose; avec eux, il peut presque tout. » Et l'évêque de Versailles, qui parle d'expérience, ajoute : « Collaborateurs du clergé, les hommes groupés seront en même temps les entraîneurs de la masse... Qui sauvera la masse déchristianisée et démoralisée? Le clergé tout seul ? Il ne le pourra pas. Les femmes chrétiennes ? Leur action est utile, nécessaire, mais insuffisante. Si les femmes sont le cœur, les hommes sont la tête, et rien de sérieux, rien de profond, rien de décisif ne peut se faire sans eux. Une élite d'hommes chrétiens nous est absolument nécessaire et peut suffire à tout. Ce qui mène le monde, ce qui vient à bout de tout ici-bas, ce sont les minorités tenaces, convaincues et bien dressées. Elles marchent de l'avant et on les suit, on emboîte le pas derrière elles. C'est par l'organisation des hommes qu'il faut commencer, continuer et finir l'organisation et le relèvement de l'Église de France... Sans cela, sans l'élite des hommes collaborateurs du clergé et entraîneurs de la masse, le catholicisme n'existe pas en France, ou il existe si peu qu'il est menacé de ne plus exister du tout. »

A cette action religieuse sur les hommes et par les hommes, on oppose parfois quelques objections. Mais elles ne sont point fondées. La religion est faite pour les hommes comme pour le reste de l'humanité, et il y va pour tous de nos plus graves intérêts, temporels et éternels, individuels et collectifs. Quand un homme a pris conscience, une conscience nette et vive, de cette vérité primordiale, le goût de la religion, goût intime et profond, le pénètre, s'empare de lui et le tient pour tout de bon. Auparavant, il pouvait s'imaginer et dire qu'il n'avait pas le temps de s'occuper des choses religieuses; maintenant, en dehors de son travail et de ses occupations professionnelles, il trouve les heures nécessaires pour s'y intéresser pratiquement.

Un certain nombre de femmes, il est vrai, ont plus de loisirs que leurs maris; mais la plupart de ceux-ci, aujourd'hui surtout que les journées de travail se sont abrégées, sauraient bien s'assurer, s'ils le voulaient réellement, le moyen de se dépenser aux œuvres religieuses dont ils ont saisi l'importance. N'est-ce point là un fait d'observation courante ?

II. Conditions requises. — Une œuvre d'hommes ne réussira qu'à certaines conditions.

Le prêtre qui la dirige doit être assez convaincu lui-même de l'utilité de cette œuvre pour s'y adonner entièrement, pour assister fidèlement et volontiers à toutes ses réunions qu'il aura préparées avec soin, et il doit être doué des qualités voulues, l'autorité, la franchise, la bonté, pour conduire des hommes et leur inspirer confiance. Il faut qu'il ait, dans les matières religieuses et dans les matières qui y sont plus ou moins connexes, assez de compétence pour ne point s'égarer lui-même et pour choisir comme collaborateurs principaux et chefs de section des hommes qui soient à même de guider heureusement leurs camarades. Il convient encore qu'il ait assez de largeur d'esprit pour recruter ses hommes, surtout les dirigeants, dans les diverses classes de la société qui l'entoure, en ayant égard aux qualités personnelles qui les rendront vraiment sympathiques et influents. Beaucoup d'œuvres d'hommes ont échoué ou ne font que languir parce que cette première condition de succès n'a pas été remplie. C'est la tête, si l'on peut dire, qui leur a manqué, qui a manqué au corps qu'il s'agissait de conduire et de vivifier.

Les hommes qu'on aura recrutés, seront, non seulement réunis de temps en temps comme pour leur faire prendre contact, mais groupés réellement, fortement, en une véritable société. S'il ne s'en trouve pas un nombre suffisant dans une paroisse pour constituer une société qui en impose, on fera bien, le plus souvent, de réunir plusieurs paroisses et d'établir une œuvre d'hommes interparoissiale. Et puis, à ces hommes ainsi groupés, et forts par leur union, on donnera quelque chose de sérieux à faire : ils ne s'intéresseront à leur œuvre qu'autant qu'ils y participeront, chacun, effectivement et utilement. Si on ne les réunit, fût-ce régulièrement, que pour bavarder, entendre quelque beau discours, ou même pour prendre le thé, la lassitude, l'ennui, le découragement viendront vite.

Ce n'est pas tout encore. Un bon directeur et de bons chefs de file, des hommes solidement encadrés et qui participent activement à l'œuvre commune : c'est beaucoup sans doute. Mais il y faut autre chose. Il s'agit d'œuvres, sinon purement religieuses, du moins pénétrées d'esprit religieux. Elles ne vivront, elles ne prospéreront que si ceux qui s'y dévouent ou s'y emploient ont une dose convenable de foi et de piété. Assurément, s'il est possible et opportun, on pourra et même on devra, dans nos œuvres religieuses d'hommes, ne pas séparer ce que Dieu a uni dans notre vie mortelle, ne pas négliger les intérêts matériels de leurs membres : cette séparation, cette négligence serait pour certaines d'entre elles une cause d'alanguissement. Il n'en reste pas moins vrai que le clergé ne trouvera, dans les hommes, des collaborateurs et des entraîneurs que s'ils sont des convaincus et des pratiquants. Or ils ne seront des convaincus et des pratiquants que s'ils possèdent une réelle instruction religieuse et une virile piété. Leur distribuer cette instruction et leur faciliter cette piété, doit être le constant souci du prêtre directeur.

Il ne visera pas à leur enseigner ce que des théologiens de métier ou des prêtres ont seuls besoin de savoir, et il ne leur imposera pas les pratiques de dévotion qui ne sont pas faites pour eux, qui risqueraient même de les rendre ridicules et qu'ils auraient vite en dégoût. Mais les grandes vérités du christianisme doivent leur devenir familières; ils doivent connaître les solides fondements sur lesquels il repose, la réponse à faire aux objections qui sont en vogue autour d'eux, objections d'ordre scientifique ou d'ordre historique, d'ordre moral ou d'ordre social. Il suffit de parcourir les conférences ou instructions de Mgr Gibier, de M. Désers, du P. Coulet, etc., pour sentir qu'il y a là tout un vaste monde à explorer...

De même, sans verser dans des excès ou des déviations regrettables et fatales, le directeur devra amener ses hommes à une fidèle pratique de la religion chrétienne, des commandements de l'Église comme du Décalogue. Qu'il n'exige pas indiscrètement plus qu'il n'a chance d'obtenir ni surtout plus que l'Église n'impose; mais qu'il tende, sagement, prudemment, à faire de ses hommes de sérieux et fervents dévots à l'Eucharistie, au Sacré-Cœur, à la sainte Vierge, à saint Joseph et à la sainte Famille, aux âmes du purgatoire. Ces dévotions, bien comprises, n'ont rien de puéril ni de particulièrement féminin, et par leur double aspect, divin et humain tout ensemble, elles sont intéressantes et bienfaisantes pour tous.

C'est au directeur de voir si, pour instruire ses hommes et les former à la piété, il vaut mieux instituer, ou non, pour eux une messe spéciale, des communions spéciales, des conférences et des retraites spéciales, des exercices spéciaux de piété. Ce qui est possible et salutaire ici, ne l'est point là; ce qui réussit sous telle ou telle forme en certains milieux, échouerait ailleurs. Les messes d'hommes, par exemple, ne sont pas à établir partout. « Dans les localités où les hommes assistent encore régulièrement à la messe, lisons-nous dans le *Manuel pratique d'action religieuse* publié par l'Action populaire, Reims, 1913, p. 270, les messes d'hommes ont moins leur raison d'être : il faut alors entretenir cette assiduité des hommes à la grand'messe [ou à quelque autre messe qu'ils ont coutume de suivre, isolément ou en famille], s'efforcer de rendre la messe paroissiale plus intéressante pour les hommes soit en leur faisant prendre part aux chants liturgiques, soit en ayant de temps en temps des prédications qui s'adressent à eux. Au contraire, dans les paroisses où l'assistance à la messe est plutôt pour les hommes un fait extraordinaire, la messe d'hommes produit de bons résultats. » En général les hommes aiment assez à se sentir entre eux, et il est souvent bon de les grouper à part pour les aider à triompher du respect humain. Mais il n'est pas de règle, dans les choses morales, qui ne comporte des exceptions. Que le directeur des œuvres d'hommes ait la pleine conscience du but à poursuivre : réveiller, maintenir, développer l'esprit chrétien, la vie chrétienne dans les hommes, les diverses catégories d'hommes, dont il s'occupe, et cela d'après les besoins si variables des milieux et des individualités : il choisira ensuite les œuvres et leur donnera les modalités qui conviennent.

Je n'ai pas ici à insister sur chacune des œuvres d'hommes, ni même à les mentionner. D'autres articles de ce dictionnaire, par exemple, Conférences de Saint-Vincent de Paul, Famille (Chefs de), Paroissiale (Action), sont consacrés aux plus importantes. Je devais me borner à quelques généralités qui conviennent à toutes.

J. Bricout.

HONGRIE. — I. Historique. II. État présent.

I. Historique. — 1° Le christianisme pénétra de bonne heure dans les provinces romaines de Pannonie et de Dacie, comme en témoignent encore aujourd'hui de nombreux monuments datant du IVe siècle, mais il fut détruit par les invasions des Huns et des Avares. Après eux des Slaves s'établirent dans le pays et

furent convertis par des prêtres venus d'Italie ou d'Allemagne ou même grecs (saint Méthode). Les Magyars envahirent à leur tour, mais leur conversion ne commença que cent ans plus tard sous le grand-duc Geiza, qui fut baptisé par saint Adalbert, évêque de Prague, vers 985.

Son fils, saint Étienne, est le véritable apôtre de la Hongrie. Voulant soustraire son pays à toute influence allemande, il envoya une ambassade au Saint-Siège pour traiter directement avec lui. Le pape Sylvestre II accueillit avec bienveillance l'hommage qu'Étienne lui faisait de son royaume, et, par une lettre datée du 27 mars de l'an 1000, il déclara prendre le peuple hongrois sous la protection de la sainte Église. Par cette même lettre, il accordait à Étienne la couronne royale et autorisait l'érection de l'archevêché de Gran et des évêchés que le nouveau roi établirait. Il lui conférait en outre le privilège de faire porter la croix devant lui, en symbole du pouvoir apostolique qu'on lui accordait. On a contesté l'authenticité de cette lettre pontificale. Quoi qu'il en soit, l'empereur d'Autriche, roi de Hongrie, a porté jusqu'à ces derniers temps le titre de Majesté apostolique. — La Hongrie forma sous ce grand roi un État absolument indépendant entre l'empire d'Orient et l'empire d'Occident. Le royaume était divisé en dix diocèses dépendants de l'archevêché de Gran (Esztergom). Étienne érigea aussi plusieurs abbayes bénédictines. Des écoles y furent ouvertes. Des artistes italiens et byzantins construisirent les édifices religieux. Les biens du clergé étaient sous la protection du roi au même titre que les biens de la couronne.

Le fils du saint roi, Emmerich, devait être canonisé en même temps que lui (1083). Après une certaine réaction du paganisme (martyre de saint Gérard de Casanad), le roi André (1046-1061) réussit à se faire sacrer et finit même par interdire sous peine de mort l'exercice du paganisme. Ce fut saint Ladislas (1075-1095) qui prépara la réunion de la Croatie à la Hongrie, achevée sous son successeur Koloman (1095-1116). Ce dernier acquit la Dalmatie et acheva de christianiser la Hongrie.

Sous le règne de Bela IV, les Mongols dévastèrent le pays. L'armée royale fut presque anéantie sur les bords du Sajo. Les barbares poussèrent jusqu'en Croatie et ne furent arrêtés qu'à Grobnik (1241). Ils rebroussèrent subitement chemin après avoir tout saccagé. Les trois filles de Bela IV : Marguerite, Yolande et Cunégonde, ont été béatifiées.

André II (1205-1235), père d'Élisabeth de Hongrie, tenta vainement une croisade, il fut arrêté par la maladie. Bientôt s'éteignait la dynastie des Arpad; elle avait beaucoup travaillé au bien spirituel de la Hongrie, fondé 13 évêchés et de nombreux couvents. Ce fut la maison d'Anjou qui lui succéda.

Le frère de saint Louis, Charles, comte de Provence, d'Anjou et du Maine, avait, après la croisade où il avait accompagné son frère (1248), été invité par Urbain IV à conquérir les Deux-Siciles. Vainqueur des princes allemands Manfred et Conradin (1266-1268), il s'était établi définitivement dans le royaume de Naples. Le neveu de saint Louis était devenu le plus proche parent des Arpad. Mais cette dernière famille était aussi alliée avec les maisons de Bohême et de Bavière, qui prétendaient faire valoir leurs droits à sa succession. Boniface VIII appuya le candidat français; rappelant que le roi saint Étienne avait fait hommage de son royaume à l'Église romaine, par son légat l'évêque d'Ostie, il enjoignit aux prélats hongrois d'avoir à reconnaître Charles-Robert d'Anjou. Le primat couronna ce prince dans la cathédrale d'Esztergom. Mais une partie de la noblesse se prononça en faveur de Vacslav de Bohême, qui se fit couronner à son tour par l'archevêque de Kalocsa. Charles-Robert ne devint réellement roi que vers 1310. Par son mariage avec la fille du roi de Pologne et le mariage de son fils avec Jeanne de Naples, il se ménagea de fortes alliances qui semblaient devoir faire de la Hongrie l'un des plus puissants États de l'Europe.

Son fils, Louis Ier le Grand (1342-1382), tenta une expédition en Italie pour venger son frère assassiné à l'instigation de Jeanne de Naples. Cette expédition eut l'heureux résultat de révéler aux Magyars un monde plus délicat et plus élégant, à l'aurore de la Renaissance. Le pape ayant attiré son attention sur le développement de l'hérésie des Patarins chez les Slaves méridionaux, il réunit une puissante armée, sous prétexte de combattre les Serbes schismatiques, et s'empara de la Dalmatie, ce qui assura à la Hongrie un libre débouché sur l'Adriatique. Il attaqua ensuite l'empereur de Serbie, Ouroch, et l'obligea à rendre les territoires que son père avait enlevés au royaume; les Patarins épouvantés s'enfuirent dans les montagnes; les Valaques orthodoxes du comitat de Marmaros se réfugièrent en Moldavie. Un danger plus imminent venait des Turcs établis à Andrinople depuis 1375. L'empereur Jean Paléologue vint à la cour de Louis implorer son secours; il promettait de se convertir à la religion romaine; mais le pape engagea le roi de Hongrie à se défier de semblables promesses faites au moment du danger et oubliées au lendemain de la victoire.

N'ayant pas de fils pour lui succéder, il choisit pour gendre le jeune prince Sigismond de Luxembourg. Celui-ci ne fut pas reconnu sans opposition par la diète, qui n'acceptait pas facilement un roi étranger. Ayant tenté contre les Turcs une croisade qui aboutit au désastre de Nicopolis (1396), Sigismond s'échappa à grand peine sur la flotte vénitienne. En 1411 il était élu empereur, grand honneur qui fut en réalité un grand malheur pour le royaume condamné désormais à devenir une simple annexe du corps germanique. Pour comble de malheur Sigismond devint roi de Bohême. La réunion de trois couronnes sur une seule tête fut aussi fatale à la Hongrie qu'à la Bohême.

Après lui, la diète se prononça pour Wladislas Jagellon, roi de Pologne, soutenu par un noble de Transylvanie, Jean Corvin Hunyady. Ce dernier est célèbre pour sa brillante campagne contre les Turcs, qu'il écrasa à Saint-Emmerich, puis aux Portes de Fer à Nich enfin sur les rives de la Maritsa. La route de Constantinople était ouverte aux Magyars, qui néanmoins consentirent une trêve pour dix ans. Peu après, réputant qu'un serment fait à des infidèles n'était pas valable, le roi recommença les hostilités, qui aboutirent à la sanglante défaite de Varna (1444) dans laquelle périt Wladislas. La défaite de Varna ouvrait aux Turcs les portes de Constantinople. Ladislas le Posthume étant âgé de cinq ans, Jean Hunyady fut déclaré gouverneur du royaume. Il marcha encore contre les Turcs; mais, trahi par Georges Brankovic, il fut battu à Kosovo (1448). Après la chute de Constantinople, la diète réunie à Bude vota des subsides considérables et l'insurrection générale contre l'envahisseur. Jean Hunyady pénétra en Serbie, vainquit les Turcs auprès de Krouchevats et s'efforça de sauver Belgrade menacée par Mahomet II. Aidé du moine Capistran, dont l'ardente éloquence avait réuni par toute l'Europe une armée de soixante mille volontaires, il culbuta les galères musulmanes sur le Danube, et pénétra dans Belgrade qu'il sauva, forçant les assiégeants à fuir jusqu'à Sophia. Il mourut peu après. « Avec lui, dit le futur pape Æneas Sylvius, sont mortes nos espérances. »

Mathias Corvin, élu gouverneur pour cinq ans, commença par une guerre contre la Bohême sous

prétexte de réprimer les Hussites; le traité de 1475 lui rapporta la Moravie et une partie de la Silésie. Puis il s'attaqua aux Turcs qui avaient construit sur la Save la place de Chabats et il parvint à les en déloger. Un peu plus tard, son lieutenant Étienne Batory remporta sur les Turcs la victoire de Kenyer-Mesoe. Bajazet II sollicita une trêve de cinq ans qui lui fut accordée. Mathias Corvin mourut à cinquante ans. La Hongrie le pleura. Il est resté l'un des rois les plus chers à la mémoire du peuple. Sa seconde femme, Béatrix, avait apporté d'Italie les élégantes traditions de la Renaissance, beaucoup d'Italiens vivaient à la cour et embellissaient le royaume d'édifices remarquables. Mathias fonda à Bude la première bibliothèque du royaume, la fameuse *Corvine*; elle comprenait cinquante mille manuscrits, chiffre énorme pour le temps. Ces trésors sont malheureusement perdus : les rois de la dynastie Jagellone en vendirent une partie; les Turcs emportèrent le reste à Constantinople.

Après Mathias Corvin, la diète s'adressa aux Jagellons qui réunirent les couronnes de saint Vasclav et de saint Étienne. Le règne de Louis II se résume en deux catastrophes : la perte de Belgrade et la défaite de Mohacz (1516, 1526). Soliman le Magnifique, non content de prendre en mains la clef du Danube par la prise de Belgrade (1521), s'avance à la tête de cent mille hommes avec trois cents canons, sous prétexte de sauver François Ier, alors captif, des mains des Allemands et des Hongrois, leurs alliés. Il passe la Save, s'empare de Petervardin et rencontre les Hongrois à Mohacz, sur la rive droite du Danube. Après un début de combat favorable, les Magyars furent écrasés par l'artillerie ottomane. Le roi fut tué ainsi que vingt-deux mille de ses soldats (25 août 1526). La route de Bude était ouverte aux envahisseurs, qui pillèrent la capitale. Puis le flot de l'invasion se retira, laissant derrière lui une contrée couverte de sang et de ruines.

Avec Louis II finit la vie indépendante de la Hongrie. Désormais, elle va osciller entre l'Autriche et la Turquie, jusqu'à ce que la grande guerre de libération des peuples lui rende une existence autonome.

2° La Hongrie devait connaître les horreurs du démembrement. Tandis qu'une diète élisait le héros national Szapolyai, une autre diète proclamait Ferdinand d'Autriche, qui se fit aussitôt couronner avec la véritable couronne de saint Étienne. Szapolyai invoqua le secours de Soliman, qui vint aussitôt s'emparer de Bude, mais la garda pour lui : il y eut alors trois Hongries : la Hongrie occidentale, royaume effectif de Ferdinand; la Hongrie centrale, occupée par les Turcs et gouvernée par le pacha de Bude; enfin la Hongrie orientale, qui forma la principauté indépendante de Transylvanie gouvernée par les voïévodes.

C'est à ce moment que la Réforme envahit le pays. Malgré l'antagonisme politique de la Hongrie et de la Bohême, le hussitisme s'était à diverses reprises infiltré dans le royaume de saint Étienne et avait préparé le pays aux nouveautés religieuses. Le démembrement de la Hongrie ne pouvait que favoriser l'extension des nouvelles doctrines, en paralysant la défense contre le péril naissant. En Transylvanie, le pasteur Honter multiplia de bonne heure les livres et les écoles; en Hongrie, le premier réformateur fut Devay, qui avait connu personnellement Luther à Wittenberg. Il traduisit les épîtres de saint Paul en magyar. De grandes familles adhérèrent aux nouvelles doctrines; à partir de 1548 les diètes cessèrent d'édicter des lois de répression. L'Église évangélique s'organisa librement sur les bases de la *Confession d'Augsbourg*. Mais ce fut surtout le calvinisme qui se répandit dans le centre de la Hongrie, dans le bassin de la Tisza. La foi calviniste est la vraie foi magyare, dit un proverbe. Le luthéranisme était d'origine allemande, et, comme tel, suspect aux patriotes. C'est à Debreczen que s'établit la nouvelle secte; elle eut pour chef le pasteur Juhasz, qui, suivant la mode du temps, grécisa son nom en celui de Melius (Berger). Il traduisit l'Écriture sur le grec et sur l'hébreu, composa des cantiques, entra en relations avec Théodore de Bèze. En 1567, le synode de Debreczen formula en soixante-quatorze articles le symbole de l'Église calviniste magyare, Jean Hus avait renouvelé la prose tchèque, et Luther la prose allemande; les réformateurs hongrois Devay, Erdœsi, Gasgar Heltai, Karoly, rendirent le même service à leur pays.

Sous le triste règne de Léopold II (1657-1705) eut lieu la bataille de Saint-Gothard (1664), où Montecuculli, aidé d'auxiliaires français commandés par La Feuillade et Coligny, infligea aux Turcs une formidable défaite qui réjouit toute la chrétienté. Mais on ne sut pas profiter de la victoire, la paix conclue aussitôt à Vasdar n'affranchit pas la moindre parcelle du sol hongrois. La Hongrie mécontente se souleva avec l'appui secret de Louis XIV et même l'alliance des Turcs. Léopold, ayant réprimé la rebellion, la châtia avec férocité (boucherie d'Eperies). Il obtint de la diète terrorisée que la couronne devînt héréditaire dans la dynastie des Habsbourg (1687). Signalons l'expulsion des Ottomans, grâce aux victoires de Slan Kamen remportée par Louis de Bade et de Zenta par Eugène de Savoie qui aboutirent à la paix de Karlowitz (1699). Les Turcs abandonnaient la Hongrie, sauf une parcelle entre la Tisza et le Maros. L'armée impériale avait été aidée par des Serbes conduits par Brankovic. Depuis quelque temps l'empereur avait invité le patriarche serbe d'Ipek à venir s'établir sur ses domaines en lui promettant le libre exercice de sa religion et une administration particulière; le patriarche accepta et vint avec trente-cinq à quarante mille familles.

Charles VI (1711-1740) vit l'expulsion totale des Ottomans, grâce aux belles victoires du prince Eugène, qui aboutirent au traité de Passarowitz. La Porte abandonnait entièrement la rive droite du Danube et laissait à Charles VI Belgrade, une partie de la Serbie et de la Valachie. Un succès qui plut tout autant au cœur du souverain fut l'acceptation par la diète de la *Pragmatique Sanction* qui assurait la succession de la couronne à sa fille Marie-Thérèse. La Hongrie fut fidèle et l'on connaît le cri fameux poussé à la diète de Presbourg : *Moriamur pro rege nostro Maria-Theresa*. Pour son action antireligieuse et surtout celle de son fils Joseph II, voir Autriche et Joseph II.

Entre 1830 et 1848, les ordonnances relatives aux mariages mixtes occasionnèrent de violents conflits. La révolution de 1848 fit dominer les idées libérales et la religion cessa d'être religion d'État. Après Sadowa, François-Joseph fit appel au saxon de Beust, qui eut l'habileté d'organiser la monarchie dualiste (ministère Andrassy). En 1867, le concordat fut dénoncé. Une loi sur le mariage décida que, sur le refus du prêtre compétent, il pourrait être contracté devant l'autorité civile, et que les affaires matrimoniales ressortiraient des tribunaux ordinaires. Une autre loi tâcha de régler les rapports confessionnels et les mariages mixtes (1868). La cour de Rome et plusieurs évêques ayant protesté contre ces mesures, le gouvernement fit poursuivre devant les tribunaux les prélats dont les mandements avaient exhorté les fidèles à désobéir aux lois. — Dans le courant du XIXe siècle, les catholiques ont fondé de nombreuses associations, ont tenu des assemblées annuelles et formé un parti populaire (chef : comte F. Zichy); ils ont revendiqué pour

eux une administration autonome, à l'exemple de celle dont jouissent les protestants depuis 1791.

II. État présent. — *Situation légale des différentes confessions.* — D'après l'article 43 de la loi de 1895, sont reconnues les confessions suivantes (outre le catholicisme) : la réformée (calviniste), l'évangélique, la serbe (gréco-orientale), la roumaine, l'unitaire (sociniens), et, depuis 1905, l'anabaptisme et le judaïsme. L'art. 20 de la loi de 1848 prononce la parité des religions reconnues, en ajoutant que leurs dépenses cultuelles et scolaires seront supportées par l'État. Chaque confession peut fonder des écoles et les entretenir. La loi de 1868 donne le droit de changer de religion à toute personne âgée de 19 ans.

La loi du 10 décembre 1894 introduisit en Hongrie (sauf pour la Croatie) le mariage civil obligatoire et les registres de l'état civil, tout en laissant la fixation de la religion des enfants à venir au gré et accord des futurs époux, accord conclu avant la célébration du mariage.

Population. — Après avoir vainement tenté de se libérer des Habsbourg, les Hongrois avaient fini, en 1867, par conclure avec eux un compromis qui créait un État autonome. Mais cet État renfermait, à côté de la race dominante, des millions de Slaves et de Roumains; et si les Magyars tenaient à maintenir leurs indépendance à l'égard de l'Autriche, ils ne concevaient point que Slaves et Roumains, sujets de l'État hongrois, puissent revendiquer un semblable privilège. Après la grande guerre, ils se virent imposer par la force des armes ce qu'ils n'avaient point voulu accorder de leur propre gré. Les Roumains de Transylvanie, les Serbes de Croatie, de Slavonie, du Banat, les Slovaques des Tatras échappèrent enfin à leur joug, et l'État hongrois se réduit aujourd'hui à la portion de territoire que peuplent les seuls Magyars. Cette portion n'a de limite naturelle qu'au Sud-Ouest (Drave) et au Nord-Ouest (Danube). Il reste dix mille Magyars en Autriche, deux cent ou trois cent mille en Tchéco-Slovaquie, un peu plus en Roumanie.

La Hongrie a passé de 325 000 kilomètres carrés à 91 000. Sa population qui se montait autrefois à plus de 20 000 000 d'habitants est de 7 977 000 (recens. de 1921). La ville de Buda-Pest atteint 1 184 000.

Hiérarchie. — Il y a trois métropoles. 1° Eger ou Erlau; suffr. : Cassov, Rosenau et Spis en Tchéco-Slovaquie, Satumare en Roumanie. 2° Gran; suffr. : Gyor, Pècs, Székes-Fehérvàr, Szombathely, Vâcs, Veszprèm, Neusolh et Nitra en Tchéco-Slovaquie. 3° Kalocsà; suffr. : Knin en Yougoslavie, Csanad, Oradea Mare et Transylvanie en Roumanie.

Proportion entre les diverses confessions religieuses :

Avant la guerre.			
Catholiques latins	9 011 000	soit	49,3 %
Cath. grecs-unis	2 008 000	—	11 %
Calvinistes	2 600 000	—	14 %
Luthériens	1 007 000	—	7,1 %
Grecs orientaux	2 004 000	—	12,8 %
Unitaires	74 000	—	0,4 %
Israélites	912 000	—	5 %
Divers	17 000	—	0,1 %
Depuis la guerre.			
Catholiques latins	4 708 000	soit	63 %
Cath. grecs-unis	158 000	—	2,1 %
Calvinistes	1 597 000	—	21,3 %
Luthériens	463 000	—	6,2 %
Grecs orientaux	77 000	—	1 %
Unitaires	5 000	—	0,1 %
Israélites	466 000	—	6,2 %
Divers	8 000	—	0,1 %

De la comparaison de ces chiffres, il ressort que si le pourcentage des catholiques latins a augmenté de 13 %, le gain des catholiques est ramené à 4,8 par suite de la grosse diminution du nombre des grecs-unis. Les calvinistes représentent la confession la plus favorisée avec un accroissement de 7 %. Au lendemain de la dictature de Bela-Kun, les protestants s'accordèrent assez bien avec les catholiques pour lutter contre l'influence juive qui s'apparente avec le bolchevisme et qui, avant 1914, faisait la loi en Hongrie, surtout grâce à la presse. Avant la guerre, en effet, seize millions de chrétiens, dont 60 % de catholiques, n'avaient à leur service que deux journaux, dont l'un comptait environ 2 000 et l'autre 20 000 abonnés. Ce lamentable état de choses semble heureusement changé grâce à l'Association pour la presse chrétienne fondée depuis la révolution.

René Hedde.

HONNEUR. — 1° Que faut-il entendre par le sentiment de l'honneur? Tantôt on le définit le sentiment de notre dignité personnelle, et tantôt, le sentiment qui nous porte à rechercher l'estime de ceux que nous-mêmes jugeons estimables.

De toutes façons, il est clair que ce sentiment ne suffit pas à fonder ni à déterminer le devoir ou nos devoirs.

Le respect que nous avons pour nous-mêmes, si nous n'y voyons pas quelque marque divine ou une volonté de Dieu, n'est qu'un sentiment, qu'une idée, et ce n'est pas cela qui peut créer une obligation morale.

D'autre part, il est plus évident encore que le désir d'être estimé n'est pas moins impuissant à justifier l' « impératif catégorique »; il y faut toujours la volonté sage et souveraine de Dieu. Ne sait-on pas, au demeurant, que, dans bien des cas, nous échappons au jugement d'autrui, parce que nous sommes seuls et sans autre témoin que le Dieu partout présent et omniscient ? J.-J. Rousseau disait : « Mon fils, défiez-vous de l'honneur humain, c'est bien peu de chose quand le soleil est couché » et que personne ne peut voir dans les ténèbres. Et puis, l'opinion même des honnêtes gens, mais surtout de la masse, est si souvent faillible. Aussi comprend-on sans peine que Senèque ait écrit : *Malis tibi placere quam populo*, « Aime mieux te plaire à toi-même qu'au peuple »; que Cicéron ait dit : *Mea conscientia pluris est quam omnium sermo*, « Ma conscience est d'un plus grand prix que les dires de tous »; que Montaigne ait déclaré que « toute personne d'honneur choisit de perdre son honneur plutôt que sa conscience. » « A Rome, ajoute le P. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920, t. II, p. 106, il y avait deux temples, l'un consacré à la Vertu et l'autre à l'Honneur; mais on ne pouvait pénétrer dans le second qu'en passant par le premier, comme pour marquer qu'on n'est vraiment honorable qu'autant qu'on est vertueux. » Le devoir doit toujours être préféré à l'opinion.

2° Ne nions pas, cependant, que le sentiment de l'honneur puisse et doive jouer un rôle salutaire dans notre vie d'homme et de chrétien. Ce n'est pas sans raison que F. Hervé-Bazin consacre à l'honneur tout un livre de son ouvrage : *Le jeune homme chrétien*, Paris, 7e édit., 1911. « Être un homme d'honneur, un homme à qui l'on peut se fier! il n'y a point, dit-il, p. 172, d'ambition plus belle ni plus nécessaire. Celui-là n'est pas digne d'être appelé une jeune homme chrétien qui n'a pas le sens de l'honneur. » L'honneur a sa source dans la loyauté, et « la loyauté est comme un acier trempé qui forme autour de l'âme une cuirasse impénétrable à la trahison, à la lâcheté, à la fourberie et au mensonge. » Sans nul doute, quand l'honneur est ainsi compris et pratiqué, il hausse et illustre singulièrement l'individu, la famille, la patrie, l'Église, et jusqu'à Dieu qu'il glorifie efficacement. Pour avoir droit à l'honneur, à l'estime et au respect, — droit fondé sur la valeur morale, sur la vertu, — que ne ferait pas une âme bien née!

« C'est le sentiment de l'honneur, écrit encore Hervé-Bazin, p. 191, qui a donné naissance à l'esprit chevaleresque, c'est-à-dire à l'amour des nobles causes et au dévouement pour les déshérités de la vie. » Que ce sentiment enfante toujours des chevaliers sans peur et sans reproche; des hommes et des femmes qui aient le culte délicat de la noblesse morale :

L'amour est un plaisir, l'honneur est un devoir;

des preux qui aiment mieux mourir que se souiller : *Potius mori quam fœdari.*

J. Bricout.

HONORÉ de Buzançais (*Honoratus*). — Personnage du Berry qui, au XIIIe siècle, amassa une grande fortune dans le commerce des bestiaux : il en usait pour secourir les pauvres et doter les jeunes gens vertueux mais peu fortunés. Son commerce l'obligeait à laisser souvent sa maison sous la garde de domestiques. Au retour d'un de ses voyages il constata qu'ils avaient commis un vol à son préjudice et leur en fit des remontrances; ceux-ci pour se venger l'épièrent dans une de ses sorties et le tuèrent près de Parthenay en Poitou. Quand on découvrit son corps et qu'on voulut l'enlever pour lui donner la sépulture, des miracles se produisirent : les habitants de Thénezay voulurent que leur église lui fût dédiée et obtinrent sa canonisation en 1444. Il est honoré à Bourges et à Poitiers le 28 janvier.

J. Baudot.

HONORINE (*Honorina*). — La vie de cette vierge martyre au IVe siècle ne nous est pas connue. Tout ce que l'on sait d'elle se rattache aux translations de son corps : trouvé à Graville près Honfleur vers le milieu du IXe siècle, il fut, par crainte des profanations des Normands, transféré au confluent de l'Oise et de la Seine. Des miracles nombreux attirèrent les pèlerins en cet endroit, qui fut nommé dès lors Conflans-Sainte-Honorine. La sainte est vénérée le 27 février.

A. Legris, *Sainte Honorine, vierge et martyre au diocèse de Bayeux*, Bayeux, 1911.

J. Baudot.

HONORIUS, pape (625-638), est surtout connu (voir Conciles œcuméniques, VIe concile) pour ses deux lettres sur le monothélisme et pour l'anathème qu'elles lui attirèrent de la part du concile de Constantinople de 680.

1° *Les deux lettres incriminées.* — E. Amann, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 93-132, les analyse et cite longuement. Puis, à propos de la célèbre phrase d'Honorius : *C'est pourquoi nous confessons une seule volonté*, il écrit, col. 109 : « La pensée du pape vaut mieux que les formules par lesquelles il la traduit... La pensée du pape se meut très certainement sur le terrain des formules chalcédoniennes; l'existence des deux natures qui subsistent l'une à côté de l'autre sans se confondre, sans que, tout spécialement, la nature divine absorbe l'humanité, la convertisse en quelque chose qui n'ait plus rien d'humain, est le postulat fondamental d'où procèdent les développements du pape. Mais il a été comme hypnotisé par l'affirmation de l'unité de personne, sur laquelle revenaient sans cesse les monophysites déclarés ou inconscients. A chaque instant, il semble devoir tirer de ce principe la proposition nettement hérétique : volonté uniquement affaire de personne. Or (Dieu soit loué !), au moment même où il paraît employer les termes les plus énergiques, avec une sorte de prudence instinctive il évite l'expression damnable. Au lieu des termes abstraits de personne et de nature, il emploie les termes concrets : « un seul Seigneur Jésus-Christ, le seul et même Verbe incarné », qui donnent à ses développements les plus aventureux une allure correcte. » Ne disons pas que ces lettres ne sont point authentiques ou qu'elles ne sont point un document *ex cathedra;* disons que certaines formules ne traduisent pas très heureusement la pensée du pape.

2° *La condamnation d'Honorius au VIe concile œcuménique.* — Ici encore il faut déclarer que les actes du concile n'ont pas été altérés. Mais alors, *ibid.*, col. 119, « il reste donc qu'un concile légitime, reconnu comme le représentant de la catholicité, aussi bien par le pape et ses légats que par le consentement général de l'Église, a condamné légitimement Honorius. » Et cette grave question se pose : « Ce concile s'est-il trompé? Il l'aurait fait à coup sûr, répond M. Amann, si, prenant la question au point de vue exclusivement dogmatique, il avait porté un jugement doctrinal et motivé sur l'enseignement même d'Honorius. Car la pensée du pontife était dans le fond orthodoxe, et son expression même pouvait, en y mettant quelque bonne volonté, se raccorder avec la terminologie qu'allait canoniser le concile. Mais l'assemblée s'érigeait en juge beaucoup moins d'une théologie que d'une politique et des personnages qui l'avaient représentée... Quelle qu'eût été la pensée intime d'Honorius à l'occasion d'une controverse et d'une terminologie *nouvelles*, quelle qu'eût été sa bonne foi, quelles qu'eussent été les circonstances de fait qui excusaient sa démarche inconsidérée, il n'en restait pas moins que cette démarche avait été exploitée en faveur d'une doctrine dont le caractère hérétique s'était précisé par la suite. » Et par conséquent, Honorius, aux yeux de l'assemblée, devait être condamné « au même titre que Sergius et que Cyrus, *dont il avait en tout suivi la politique.* »

E. Amann fournit, sur la question d'Honorius, une bibliographie extrêmement riche : on y trouvera des indications aussi autorisées qu'abondantes.

J. Bricout.

HOPITAUX. — On ne parlera ici que des hôpitaux de l'Assistance publique et des hôpitaux privés.

1° *Hôpitaux de l'Assistance publique.* — On distingue les hôpitaux généraux et les hôpitaux spéciaux : les premiers, consacrés aux maladies aiguës et aux blessures; les seconds, réservés à certaines maladies et aux enfants. Des services spéciaux existent dans un certain nombre d'hôpitaux généraux : en ce cas, les malades y sont reçus sans distinction de circonscriptions. Les admissions dans les hôpitaux de l'Assistance publique sont prononcées à la consultation du matin, et, en cas d'urgence, à toute heure du jour et de la nuit. Le malade doit, s'il tient à avoir l'assistance d'un aumônier de sa religion, formuler une demande écrite dès son arrivée à l'hôpital. Ces hôpitaux sont gratuits pour les indigents; on exige le remboursement des frais de séjour (variables selon le prix de la vie et l'âge) par le malade non indigent après enquête à domicile sur ses moyens d'existence.

2° *Hôpitaux privés.* — Outre les maisons de santé privées, de tarifs très divers, destinées principalement aux malades fortunés, il existe des hôpitaux privés, accessibles aux pauvres et aux gens de condition modeste. Sans parler présentement des hôpitaux pour tuberculeux (Villepinte, etc.), il faut tout au moins mentionner : l'hôpital Saint-Joseph, 1, rue Pierre-Larousse, Paris (14e), ouvert en 1884, placé sous le haut patronage de l'archevêque du diocèse et desservi par les sœurs de Saint-Vincent de Paul; l'hôpital Notre-Dame de Bon Secours, 66, rue des Plantes, Paris (14e), fondé par l'abbé Carton, ancien curé de Saint-Pierre de Montrouge, et légué par lui, en 1887, à l'archevêque de Paris, desservi par les sœurs Augustines Hospitalières de l'Hôtel-Dieu; l'hôpital de Notre-Dame du Perpétuel Secours, 80, rue de Villiers, à Levallois-Perret, fondé en 1878, desservi par les sœurs Dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne; l'hôpital

Péan, 11, rue de la Santé, Paris (13e), fondé, en 1892, par le Dr Péan, exclusivement réservé à la chirurgie, desservi par les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, etc. Dans ces hôpitaux privés, aussi bien que dans les hôpitaux de l'Assistance publique, les indigents sont soignés gratuitement.

Il est à peine besoin d'ajouter que les hôpitaux de l'Assistance publique, autrefois presque tous confiés à des communautés religieuses, sont aujourd'hui desservis par un personnel laïque : on sait que les malades ont beaucoup perdu à cette laïcisation odieuse. Notons encore que les aumôniers sont à la charge des diocèses.

J. Bricout.

HORMISDAS (*Hormisdas*). — Hormisdas, natif de Frosinone dans la campagne romaine, succéda en 514 au pape Symmaque. Durant un pontificat de neuf années, il travailla à éteindre le schisme d'Acace qu'avait provoqué en Orient l'hérésie d'Eutychès. Il charga ses envoyés de porter à Constantinople une formule d'union qui fut répandue dans l'empire grec. Elle a été maintes fois alléguée dans le cours des siècles, notamment au VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople, et au concile du Vatican, en faveur de l'infaillibilité pontificale. Hormisdas entretint des relations avec Théodoric, roi des Goths, reçut le don d'une couronne que Clovis récemment converti avait envoyé à Rome avant sa mort arrivée en 511; il vit la fin de la persécution d'Afrique à la mort du roi vandale Trasamonde. Il mourut le 6 août 523 et sa mémoire est inscrite le 6 août au martyrologe romain. Avant son entrée dans les ordres, il avait été marié : son fils Silvère devait, un peu plus tard, occuper le siège pontifical.

E. Amann, art. *Hormisdas*, dans *Diction. théol. cath.*, t. VII, col. 161-176.

J. Baudot.

HORTENSE (*Hortensius-ia*). — Les bollandistes, sur un manuscrit du martyrologe hiéronymien, ont relevé au 11 janvier la mention du décès d'un Hortense évêque : c'est tout ce que l'on sait de ce saint prélat. Plus tard on aura donné une désinence féminine à ce nom pour l'imposer à des filles.

J. Baudot.

HOSPICES. — Par toute la France, il existe des hospices, asiles, maisons de retraite, privés ou dépendant de l'Assistance publique, fondés par la charité publique ou privée pour recevoir les personnes dont l'âge et les infirmités réclament un asile et des secours que, dans leur position, elles ne pourraient trouver ailleurs, du moins dans la même mesure. Il en est pour les indigents, et il en est aussi pour les personnes de condition modeste.

Les hospices de l'Assistance publique admettent des pensionnaires gratuitement, et d'autres moyennant une certaine pension ou le versement, en entrant, d'une somme fixe. L'admission gratuite dans ses hospices est une des formes de l'assistance obligatoire. Voir Assistance publique.

La charité privée se montre généreuse pour les incurables, les infirmes, les vieillards. Pour ne mentionner ici que les Petites Sœurs des pauvres (on reparlera d'elles dans un article spécial de ce dictionnaire), on sait avec quel dévouement elles servent les vieillards indigents des deux sexes. Les conditions d'admission sont d'être âgé au moins de soixante ans et d'être privé de tout moyen d'existence. Cet institut si méritant s'est rapidement multiplié; mais ses maisons, nombreuses déjà, ne le sont pas encore assez. Saint Joseph susciterait des bienfaiteurs ; que Dieu donc fasse surabonder les vocations ! — Ajoutons que certains hôpitaux privés comprennent en même temps un asile pour les vieillards ou les incurables : ainsi, Notre-Dame de Bon Secours, signalé à l'article Hôpitaux, etc.

J. Bricout.

HOSPITALITÉ DE NUIT. — Les asiles de nuit et les asiles temporaires sont deux formes de l'assistance donnée à ceux qui sont sans abri : les premiers hospitalisent les indigents pendant une ou quelques nuits; les seconds les conservent plus longtemps et les mettent en rapport avec des œuvres de placement, d'assistance par le travail, d'apprentissage (certains d'entre eux organisent eux-mêmes sur place ces différentes œuvres).

L'Œuvre de l'Hospitalité de nuit, dont le siège social est 59, rue de Tocqueville, Paris (17e), est particulièrement connue. Fondée en 1878 par un comité que présidaient le baron de Livois et l'abbé Ardouin, elle a été reconnue d'utilité publique en 1882. Elle a pour but : 1° d'offrir un abri gratuit pour la nuit aux personnes sans asile, quels que soient leur âge, leur nationalité ou leur religion, à la seule condition d'observer les mesures de moralité, d'ordre et d'hygiène prescrites par le règlement intérieur, qu'on lit tous les soirs aux pensionnaires; 2° de soulager leurs misères physiques et morales dans la mesure du possible, surtout en procurant du travail, parfois en facilitant les rapatriements. Les maisons sont ouvertes de 18 à 21 heures en hiver, de 19 à 21 heures en été. Les pensionnaires doivent quitter l'établissement le matin, à 6 h. 1/2 en hiver, et 5 h. 1/2 en été. Le soir et le matin, la prière, faite en commun, doit être entendue respectueusement. Chaque maison a pour gérant un capitaine en retraite. Nul ne peut passer dans l'asile plus de trois nuits consécutives, sauf une autorisation spéciale d'un membre du conseil. A moins de circonstances exceptionnelles, un intervalle de deux mois est exigé entre chaque séjour. L'Œuvre possède quatre maisons à Paris. Elle recueille surtout des hommes; d'autres asiles de nuit, fondés par la Société philanthropique, sont réservés aux femmes et aux enfants...

J. Bricout.

HOSTIE. — 1. *Signification ancienne du mot hostie.* — Le mot hostie signifie primitivement victime, et il est employé en ce sens dans l'Écriture : *Tibi sacrificabo hostiam laudis*, « je te sacrifierai une victime de louange. » Ps. CXV, 17.

Dans la liturgie romaine antique, *hostia* se dit des offrandes présentées par les fidèles; ainsi dans la secrète du 29 juin, qui se trouve déjà au sacramentaire léonien : *Hostias Domine*... Ces hosties, Seigneur, que nous offrons pour les consacrer à ton nom... En ce sens *hostia* est employé surtout au pluriel.

Hostia, au singulier, se disait de la victime eucharistique; ainsi dans la prière du canon *Unde et memores* : « ...Nous offrons à ton illustre majesté l'Hostie pure, l'Hostie sainte, l'Hostie immaculée, Pain saint de vie éternelle et Calice de perpétuel salut. » On voit bien qu'ici hostie ne désigne pas spécialement le pain consacré, mais la victime eucharistique.

Hostia garde le même sens dans de nombreux textes. Ainsi dans le *Verbum supernum prodiens*, la strophe si connue *O salutaris Hostia* s'adresse au Christ victime eucharistique.

2. *Signification nouvelle du mot hostie.* — Dans l'*Ordo romanus II*, romain-gallican, du IXe-Xe siècle, il est dit des acolytes qu'ils doivent se présenter aux prêtres, au moment de la fraction (Voir Fraction), pour que ceux-ci rompent les hosties, *ut frangant Hostias*. Voilà le mot *hostia* qui désigne spécialement les pains consacrés.

L'emploi du mot hostie dans ce sens deviendra courant. En même temps la disparition de la communion au calice attachera spécialement la piété chrétienne à l'hostie. Les processions de la Fête-Dieu

l'exposition et l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement agiront dans le même sens. Et il arrivera que des textes comme l'*O salutaris Hostia* évoqueront avant tout l'hostie. Pour combien de cœurs simples et fidèles ce seul mot rappelle Jésus et tout le christianisme!

3. *Autres remarques sur l'histoire de l'hostie.* — En même temps que nous constatons un changement dans le sens du mot, nous constatons une évolution plus importante dans la chose. Surtout sous l'influence du symbolisme on cessera de consacrer des pains ordinaires, et l'on se servira pour la messe de pains azymes. Cet usage nouveau n'est pas attesté dans l'Église latine avant le VIIIe siècle, mais ensuite il s'y généralisera.

En même temps que cette transformation, les hosties en subiront une autre. Le texte de l'*Ordo romanus II* que nous venons de citer nous montre les prêtres qui rompent les hosties pour la communion des fidèles. Au lieu de ces pains sur lesquels s'accomplissait le geste auguste de la fraction, on préparera pour les fidèles de petits pains distincts. Sur la grande hostie seule le rite de la fraction s'accomplira. Pendant un temps encore l'évêque communiera le diacre et le sous-diacre avec deux fragments détachés de cette hostie, dernier vestige de la fraction et de la communion antique. Puis cet usage même disparaîtra. On peut suivre cette évolution à travers les textes liturgiques du Xe au XIIIe siècle.

4. *Préparation des hosties.* — Ce sont ordinairement les communautés de religieuses qui préparent les hosties. Elles se servent de farine de pur froment. Les hosties se forment dans des moules décorés habituellement de figures : agneau, crucifix, monogramme du Christ.

Certains curés de campagne font offrir par leurs paroissiens, dans une cérémonie religieuse, les gerbes de blé qui donneront le froment des hosties. Touchante inspiration, qui associe à l'offrande mystique tout le travail du laboureur.

P. Paris.

HOTELIERS, CABARETIERS, etc. — Les devoirs d'état sont ordinairement une matière plus délicate que les devoirs généraux : raison de plus d'insister sur eux, afin que chaque profession les remplisse mieux. Les hôteliers, cabaretiers, etc., ont les leurs, qui ne manquent pas d'importance et dont l'observation offre bien des difficultés.

D'abord, ils doivent s'abstenir de coopérer à l'ivrognerie de leurs clients, donc cesser de leur servir à boire, quand ils sont sur le point de s'enivrer, autrement ils deviendraient complices. Seules des raisons graves permettent cette coopération matérielle, par exemple des sévices, des menaces, des blasphèmes, car alors l'on peut invoquer la règle : la charité n'oblige pas à tant d'inconvénient.

Ils ne peuvent, de leur propre mouvement, servir gras les jours défendus; mais, s'ils en sont requis, il leur est licite d'obtempérer, car leur client peut être ou se croire autorisé à en user ainsi, et il ne convient pas de lui en demander la raison. C'est pourquoi les restaurateurs sont autorisés à préparer, ces jours-là, des repas avec viande pour pouvoir répondre aux demandes qui leur en seront faites.

Il arrive aux hôteliers d'avoir à héberger toutes sortes de couples, dont les uns sont honnêtes, et les autres ne le sont pas. Il leur est évidemment très difficile de faire la discrimination; aussi peuvent-ils, en principe, recevoir tous ceux qui se présentent, sans être tenus à leur faire subir un interrogatoire préalable, lequel d'ailleurs serait inopérant, car les clients peuvent répondre tout ce qu'ils veulent sans qu'on puisse le contrôler. Il est vrai que l'hôtelier peut coopérer ainsi à l'immoralité des faux ménages, mais il ne peut toujours l'éviter. Cela fait partie, pour ainsi dire, de son métier. Si les couples sont suspects, il lui est loisible sans doute de leur refuser l'hospitalité, mais nous ne l'y croyons pas tenu, parce que, sa coopération étant douteuse, on ne saurait l'obliger à se priver d'un gain assuré pour un péché matériel qui est incertain. De plus, cet inconvénient serait facilement très grave, car les cas de ce genre sont nombreux aujourd'hui, surtout dans les grandes villes, et ce serait le frustrer d'un bénéfice considérable, même l'exposer à la ruine : les bons clients, crainte d'être mal jugés, s'écarteraient inévitablement. Il n'y a donc que si le couple est manifestement faux, ce qui sera rare, que l'hôtelier devrait, *en principe*, lui refuser une chambre. La coopération est alors certaine, et la perte ne sera pas considérable, puisqu'il s'agit de cas tout à fait exceptionnels. D'autre part, il y a compensation : l'hôtel, en fermant ses portes aux malhonnêtes gens, gagne en estime et s'attire les bons clients. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de raisons qui puissent légitimer l'hospitalisation des faux couples, comme des menaces, des outrages, des « scènes » graves, ainsi que pour l'ivrognerie dont nous avons parlé plus haut.

Mais est-il permis d'établir des bals pour augmenter la clientèle? Vu les avantages matériels qu'ils présentent, on ne peut les interdire d'une manière générale, car ils ne sont pas essentiellement mauvais, mais seulement dangereux. S'ils sont convenables, ils ne sont pas faute grave par eux-mêmes. S'ils sont déshonnêtes, le tenancier doit les supprimer ou les changer : il ne lui est pas permis de faire ce mal où il coopère formellement, même pour de gros bénéfices. Il est coopérateur formel, parce qu'il est auteur et vrai responsable.

Ces professionnels sont aussi très exposés à mettre à la disposition de leurs clients, afin de les attirer, toutes sortes de journaux ou périodiques. Cela leur est-il licite ? Assurément non. Ils ne peuvent admettre ceux qui combattent *ex professo* la religion et les mœurs, car c'est coopérer directement à une œuvre intrinsèquement mauvaise, et le dessein de faire de l'argent ne la légitime pas. Ce serait aller contre le défense du droit ecclésiastique, contenue dans la constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII, et contre le droit naturel, qui ne permet jamais de faire un mal formel, même pour qu'il en sorte un bien. Mais ils peuvent recevoir ceux qui sont neutres, alors même que parfois ils parlent inconsidérément des choses religieuses, puisqu'ils ne sont pas pour cela essentiellement mauvais.

F. Girerd.

HOUTIN Albert, né à La Flèche en 1867, était professeur d'histoire au petit séminaire d'Angers quand, en 1901, une étude qu'il fit sur les origines de l'Église d'Angers lui causa des difficultés avec son évêque et le clergé diocésain. Il donna sa démission de professeur et se retira dans sa famille, qui vivait alors à Paris. En 1912, il déposa la soutane. Depuis quelques années, il est bibliothécaire du Musée pédagogique. — Son autobiographie et ses nombreuses publications, sur la controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle, la question biblique, l'américanisme, le « modernisme catholique », ou encore, sur Henri Bernier, dom Couturier, Charles Perraud, Marcel Hébert, le P. Hyacinthe, etc., contiennent force documents que les historiens peuvent utiliser, mais nuiraient à un grand nombre de lecteurs. L'Église en a mis plusieurs à l'Index : *Mes difficultés avec mon évêque; La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle; L'américanisme; La question biblique au XXe siècle; La crise du clergé.* D'autres, que le Saint-Siège n'a pas nommément proscrites, ne seraient pas moins pernicieuses pour des esprits insuffisamment avertis et trop impressionnables.

J. Bricout.

HUBERT, issu, pense-t-on, d'une noble famille d'Aquitaine, mena d'abord une vie assez mondaine à la cour de Thierry III et de Pépin d'Héristal. Converti, il fut ordonné prêtre par saint Lambert, évêque de Maëstricht, puis lui succéda. En 720, il transféra le corps de son prédécesseur à Liége et, l'année suivante, fit de Liége son siège épiscopal. Il pénétra dans la forêt des Ardennes pour y convertir les idolâtres. C'est à Fur-en-Brabant qu'il mourut le 30 mai 727, après en avoir consacré la nouvelle église. Son corps, rapporté à Liége dans l'église collégiale de Saint-Pierre, fut ensuite transféré à l'abbaye d'Audain, dans les Ardennes, qui plus tard porta son nom. Son culte est devenu populaire, on l'invoque surtout contre la rage. La fête est au 3 novembre, sans doute à cause d'une translation.

J. Baudot.

HUET Pierre-Daniel, né à Caen en 1630, mort à Paris en 1721. Choisi en 1670 pour seconder Bossuet dans l'éducation du Dauphin, il entrait, quatre ans plus tard, à l'Académie française. C'est seulement en 1676 qu'il fut ordonné prêtre. En 1692, il prenait possession de son évêché d'Avranches, dont il ne tarda pas à se démettre, en 1699. Il a signalé le danger de la philosophie cartésienne, dont il se montra d'abord un partisan déclaré. Huet inclinait au scepticisme philosophique : à l'entendre, la foi seule nous donne la pleine certitude. Sa *Demonstratio evangelica*, in-4°, Paris, 1679, a été souvent rééditée, et Migne en donna une traduction française dans *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, t. v : de toutes les traditions de l'antiquité Huet s'efforçait de tirer des preuves de la religion.

J. Bricout.

HUGO Victor naquit à Besançon en 1802. Son père commandait la 20e demi-brigade. Il emmena sa famille en Corse et à l'île d'Elbe, où il fut successivement envoyé. Puis, chargé d'aller réduire en Italie les bandes de Michel Pezza, surnommé Fra Diavolo, il renvoya à Paris sa femme et ses trois fils, Abel, Eugène et Victor (1805). L'expédition fut heureuse, le commandant Hugo passa colonel et fut nommé gouverneur de la province d'Avellino. Il fit revenir sa famille (1807). L'année suivante il rejoignait en Espagne le roi Joseph. Mme Hugo et ses enfants revinrent à Paris et se logèrent dans l'ancien couvent des Feuillantines. Ils y restèrent jusqu'en 1811, où le colonel Hugo, promu général et nommé majordome du palais, les appela près de lui. Bientôt les affaires d'Espagne se gâtèrent et Mme Hugo rentra à Paris, aux Feuillantines, avec ses deux plus jeunes fils, Eugène et Victor. Abel, l'aîné, promu sous-lieutenant resta avec son père. Ces déplacements continuels n'étaient peut-être pas très favorables à une éducation sérieuse. Mme Hugo d'ailleurs s'en inquiétait fort peu. Elle donna pour précepteur à ses fils un ex-oratorien jureur et marié, M. Larivière, qui leur apprit d'abord le rudiment, puis leur enseigna beaucoup de latin et un peu de grec. Pendant leur séjour en Espagne, ils fréquentèrent l'école des Nobles. A leur retour à Paris, ils retombèrent sous la direction de M. Larivière et de leur mère. Cette mère avait de singuliers principes d'éducation. Comme elle aimait beaucoup lire et craignait de « s'engager dans une lecture trop ennuyeuse, elle faisait essayer ses livres par ses enfants. Elle les envoyait chez son loueur... Tout était bon à ces jeunes appétits, prose, vers, mémoires, sciences. Ils lurent ainsi Rousseau, Voltaire, Diderot; ils lurent *Faublas* et d'autres romans de même nature. » (*V. Hugo raconté*, I, p. 213-215.) D'éducation religieuse, aucune trace. Ces lectures désordonnées, fiévreuses, expliquent l'apparente mais superficielle érudition de V. Hugo, son manque de goût, ses lacunes au point de vue religieux et moral. Après la chute de l'Empire, le général Hugo, destitué, songea sérieusement à l'avenir de ses enfants. Il les fit entrer à la pension Cordier pour préparer Polytechnique. Victor prépara surtout des concours de poésie. En 1818, il quitta la pension Cordier et se jeta dans la littérature.

« Je veux être Chateaubriand ou rien, » avait-il écrit sur l'un de ses cahiers en 1816. Il se mit donc à l'école de Chateaubriand et se déclara comme lui catholique et royaliste « ultra ». Chateaubriand faisait du journalisme, il était un des principaux rédacteurs du *Conservateur :* V. Hugo fonda avec ses frères le *Conservateur littéraire*, qui défendit sur le terrain littéraire les mêmes thèses que son grand confrère sur le terrain politique. Le *Conservateur littéraire* vécut de décembre 1819 à mars 1921. Entre temps V. Hugo avait été couronné deux fois (1819, 1820), à Toulouse et nommé « maître ès jeux floraux ». Il publia en 1822 les *Odes* qui lui valurent de Louis XVIII une pension de 2 000 francs. Cette pension permit à V. Hugo de se marier (1822). Il se remit au travail avec une nouvelle ardeur. En 1823, il publiait *Han d'Islande*, roman d'aventures où « le jeune écrivain multiplie les scènes atroces, les peintures hideuses, les détails horribles. » Le livre eut peu de succès, mais donna lieu entre l'auteur et les éditeurs à une polémique très vive. V. Hugo ne se laissa pas abattre. En 1824, il donna ses *Nouvelles Odes;* en 1826, *Odes et Ballades*. En 1828, il réunit tout ce qu'il avait publié déjà sous le titre générique *Odes et Ballades*. En 1829, il lança les *Orientales*, où s'affirmaient la puissance de son imagination, sa prodigieuse fécondité verbale et sa science du rythme qui déjà se manifestaient avec éclat dans quelques-unes de ses *Odes* et surtout de ses *Ballades : Le Pas d'armes du roi Jean*, *La Chasse du Burgrave*. En même temps il publiait deux romans, *Bug-Jargal* (1826), qui ne vaut guère mieux que *Han d'Islande*, et *Le dernier jour d'un condamné* (1829), dont Jules Janin déclara que « c'était à devenir fou ». Il est juste d'ajouter qu'au milieu de cette « atroce agonie de trois cents pages » se détachent des tableaux d'une fraîcheur exquise. V. Hugo essayait aussi du théâtre. Il fit paraître en 1827 un drame trop long pour être joué, *Cromwell*, et en 1828, il donna à l'Odéon une pièce tirée de *Kenilworth*, *Amy Robsart*. La pièce échoua piteusement. V. Hugo qui craignait un médiocre succès avait eu l'adresse de faire jouer cette pièce sous le nom de son beau-frère, Paul Foucher, âgé de dix-sept ans à peine.

Le drame de *Cromwell* était précédé d'une *Préface* qui fut considérée comme le manifeste théâtral de l'école romantique. On y relève une vue étonnamment fausse de l'histoire de l'art et des considérations sur les règles du théâtre que Schlegel, Mme de Staël, Manzoni et Stendhal, avaient déjà émises mais qui parurent nouvelles sous la plume de V. Hugo. Il fut reconnu comme chef, encensé à l'égal d'un dieu par toute la pléiade de jeunes écrivains et d'artistes qui se réunissaient à l'Arsenal chez le bon Nodier et formèrent le Cénacle de 1829, Sainte-Beuve, A. de Vigny, A. de Beauchesne, A. de Musset, les deux Deschamps, Gérard de Nerval, Alexandre Dumas, les deux Devéria, Delacroix, David d'Angers, etc.

Un chef doit prêcher d'exemple autant que de parole : V. Hugo voulut venger l'échec d'*Amy Robsart*. Il composa *Marion de Lorme*, qui fut interdit par la censure et joué seulement en 1830; puis *Hernani*, qui donna lieu à une véritable « bataille » entre les partisans de l'école nouvelle et les vieux classiques (25 février 1830).

A peine *Hernani* avait-il triomphé au Théâtre-Français que V. Hugo se mit à la composition de *Notre-Dame de Paris*. Juste à ce moment-là Charles X était renversé et la royauté légitime remplacée par

la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe. V. Hugo qui avait été ardent légitimiste et ardent catholique ne s'attarda pas à pleurer le régime déchu. Son âme que Dieu

Mit au centre de tout comme un écho sonore,

cessa incontinent de chanter Dieu et le roi. Il devint ardent libéral et vaguement chrétien, il devait le rester jusqu'à la révolution de 1848. Les ouvrages qu'il publia pendant cette période sont : *Notre-Dame de Paris* (1831), roman historique qui contient d'admirables descriptions de Paris au XVe siècle et une intrigue aussi malpropre qu'invraisemblable; *Le roi s'amuse* (1832), *Lucrèce Borgia* (1833), *Marie Tudor* (1833), *Angelo* (1835), quatre mélodrames sombres, dont le premier seul est en vers et qui sont dirigés contre la royauté, l'Église et la famille; *Ruy Blas* (1838), autre mélodrame aussi invraisemblable et peu moral que les précédents mais d'une facture plus serrée et d'une poésie plus riche; *Les Burgraves* (1843), évocation puissante d'histoire qui est admirable comme épopée mais ne pouvait avoir et n'eut de fait aucun succès à la scène. *Les Feuilles d'Automne* (1831); *Les Chants du crépuscule* (1835); *Les Voix intérieures* (1837); *Les Rayons et les Ombres* (1840), recueils lyriques qui chantent les joies de la famille, ses deuils aussi, les souvenirs du poète, ses rêves, ses amours, ses espérances, la nature, la charité; tout cela très mêlé et comme valeur artistique et comme valeur morale. *Littérature et philosophie mêlées* (1834), recueil d'essais peu intéressants; *Le Rhin* (1re édition, 1842; 2e édition augmentée, 1845), impressions de voyages alternant avec des légendes, des aperçus historiques et des considérations politiques.

En 1841, V. Hugo fut élu à l'Académie française, en 1845, nommé pair de France. A partir de cette date jusqu'à 1850, il ne s'occupa plus que de politique. Après la révolution de 1848, il se fit élire député sur la liste des républicains conservateurs. L'année suivante, il faisait défection et passait au radicalisme anticlérical; enfin, en 1850, il adhérait au socialisme. Obligé, par le coup d'État du 2 décembre 1851, de s'exiler, il se réfugia à Bruxelles, puis à Jersey, enfin à Guernesey. Il ne rentra en France qu'en 1870. Pendant son exil il publia l'une des plus admirables satires que l'on connaisse, — je dis admirable au point de vue purement littéraire : *Les Châtiments* (1852); un pamphlet en prose, *Napoléon le Petit* (1853); *Les Misérables* (1862), roman humanitaire dont la première partie contient des pages superbes et les autres sombreraient dans le vulgaire feuilleton, n'était le style; *William Shakespeare* (1864), essai de critique qui tourne à l'apothéose de Hugo lui-même; *Les Travailleurs de la mer* (1866), roman invraisemblable comme tous les romans de Hugo mais que relève la mâle beauté des descriptions; *L'homme qui rit* (1869), autre roman humanitaire plus long qu'intéressant; enfin des poésies : *Les Contemplations* (1856), recueil composite où le lyrisme voisine avec l'épopée et la satire, où les accents les plus religieux (*A Villequier*) se mêlent aux rêveries panthéistes (*Religio, Les Mages, Pleurs dans la nuit*, etc.); *La Légende des siècles* (1859- 1877-1883), vaste épopée fragmentaire dont quelques parties atteignent aux sommets de l'art et d'autres frisent le ridicule; *Les Chansons des rues et des bois* (1865); dont L. Veuillot a dit fort justement que « ce recueil était le plus bel animal qui existe en langue française. »

Après son retour en France (1870) et jusqu'à sa mort (1885), V. Hugo continua de publier. *L'année terrible* (1871); *L'Art d'être grand-père* (1877); *Le Pape* (1878); *La Pitié suprême* (1879); *L'Ane* (1880); *Religions et religion* (1880); *Les Quatre Vents de l'esprit* (1881); *Le Théâtre en liberté* (1884) « n'ôtèrent rien à sa gloire », dit avec une humour exquise M. Faguet. *Quatre-vingt-treize* (1874), roman politique et social, débute par de fraîches descriptions champêtres, se continue par des dialogues politiques et finit par des aventures d'un tour épique. L'ensemble ne laisse pas d'être imposant bien que l'on sache pertinemment que tout est bâti en porte à faux et que l'auteur abuse de l'antithèse. *Histoire d'un crime* est un pamphlet politique composé en 1853 et publié seulement en 1877. Enfin les volumes intitulés : *Avant l'exil, Pendant l'exil, Depuis l'exil* contiennent les « actes et paroles » de V. Hugo. Ce sont en quelque sorte des Mémoires auxquels il ne convient pas d'ajouter une foi aveugle, pas plus d'ailleurs qu'à *Victor Hugo raconté*, autobiographie déguisée. M. Edmond Biré a montré que les souvenirs de V. Hugo n'étaient pas très fidèles et que ses récits fourmillaient d'erreurs. (*Victor Hugo avant 1830, Victor Hugo après 1830, Victor Hugo après 1852.*) Depuis la mort du poète on a publié cinq ou six volumes d'*Œuvres posthumes* et sa *Correspondance*.

Les funérailles de V. Hugo furent une apothéose. D'un certain point de vue cela se légitimait. V. Hugo est, en effet, le représentant le plus authentique, le plus complet, et le plus resplendissant du XIXe siècle. Toutes les idées, toutes les passions, toutes les aspirations de ce siècle se sont tour à tour ou simultanément reflétées dans son œuvre avec un saisissant relief. Il a fait vibrer les grands mots de Justice, de Droit, d'Idéal, de Liberté, de Progrès, de Charité, d'Humanité, de Paix, etc., qui enfiévraient les hommes de 1848; il a prêté sa grande voix aux colères et aux rancunes populaires; il a flatté toujours avec une habileté consommée — excepté sous l'Empire où son attitude du début fut mal calculée — ceux qui détenaient le pouvoir ou gouvernaient l'opinion publique. Il a terminé sa vie en plein accord avec les néo-jacobins au pouvoir : il était juste qu'ils lui rendissent un hommage exceptionnel.

Pourtant cet homme si représentatif de son époque n'a eu presque aucune influence sur son époque. Il a suivi plus qu'il n'a préparé et commandé. C'est que chez lui le penseur est aussi pauvre que le poète est brillant. Je sais bien que des philosophes tels que Guyau et Renouvier ont fait grand cas de ses symboles, qu'ils y ont vu des images capables de représenter d'une manière fort adéquate les abstractions de la métaphysique; je sais bien aussi que V. Hugo a eu, toute sa vie, l'ambition d'être un penseur, un mage, un voyant, le « phare » de l'humanité. Mais où sont ses découvertes? où ses idées originales? où ses théories nettes et précises? « Il a peu d'idées. » « Il n'aime pas les idées. » « Il n'aime pas ceux qui ont des idées. » C' « est le philosophe de la phraséologie du XIXe siècle », déclare Faguet. — « Il possède la faculté de penser en lieux communs. » Sa philosophie est « une métaphysique rudimentaire », dit de son côté Jules Lemaître. Il pourrait ajouter que c'est une métaphysique dont les postulats se contredisent les uns les autres et se perdent dans le vague. Il est déiste et panthéiste en même temps ou tour à tour. Il croit à l'immortalité de l'âme et rêve de métempsycose. Il se dit démocrate, mais il a pris ses leçons de démocratie dans Michelet et Quinet sans les bien entendre. Il n'entend pas mieux le socialisme que lui a soufflé Pierre Leroux. « Ses idées philosophiques, politiques, sociales, dit M. Lanson, son déisme, son républicanisme, son « démocratisme », sont des idées moyennes, sans originalité, tout à fait imprécises et médiocrement cohérentes .» Cela tient à ce qu'au lieu de raisonner sur des idées, il amalgamait des images ou même des sensations. Ces sensations avaient une acuité extrême, et ces images une vivacité presque hallucinante. De là ces accouplements bizarres de substantifs : « l'arbre Éternité », « racine Éternité », « la fleur Fraternité », « le pâtre promon-

toire », etc. De là, le réalisme parfois si brutal de ses descriptions et de ses symboles, et le vague des idées qu'ils enclosent. Mais de là aussi la vivante énergie de son style, le relief accusé, saisissant, de ses tableaux, leur beauté plastique si nuancée ou si brillante, si précise toujours. « V. Hugo, disait L. Veuillot, semble ne pouvoir faire un vers prosaïque ni se servir d'une couleur qui ne soit ensoleillée; l'inspiration ne le quitte pas, » parce que, ajouterai-je, l'inspiration lui vient de sa machine nerveuse qui vibre continuellement et avec une puissance extraordinaire.

Il faut noter pourtant que la sensibilité est fort inégale chez lui. De l'amour et de tous les sentiments délicats qui s'y rapportent ou s'en dégagent, il n'a eu que de vagues intuitions. Il n'y a guère vu que de la sensualité d'essence inférieure, de la galanterie ou des thèmes à développements oratoires. Des vertus familiales il eut, sinon la pratique, au moins le sentiment. Quelques-uns de ses vers les plus exquis chantent les enfants, la famille, le foyer. Par exemple, où sa sensibilité s'est révélée formidable, c'est quand on l'a attaqué. Son orgueil ne tolérait aucune critique, si légère, si justifiée, et si humble fût-elle; il était d'une susceptibilité folle, qui l'emportait à des colères atroces, à d'inexpiables rancunes. *Les Châtiments*, une partie des *Contemplations*, de la *Légende* et de ses dernières œuvres flambent de passion exacerbée. Ce ne sont pas — je parle au simple point de vue de l'art — les moins bien venues.

Mais où il triomphe incontestablement, c'est dans l'épopée. Il est le plus grand de nos poètes épiques et peut-être l'un des plus grands de toutes les littératures. Il a su créer des mythes, leur insuffler la vie, leur donner de l'ampleur et de la puissance, les imposer par la splendeur de son style et l'infaillible sûreté de ses rythmes. En effet, aucun poète, semble-t-il, n'a eu à sa disposition un vocabulaire aussi riche, aucun n'y a puisé avec une science plus avertie de la valeur musicale des mots, aucun ne les a assemblés avec un tel souci de l'harmonie.

Malheureusement, comme dit L. Veuillot, « cette richesse, volontiers accablante, décore fréquemment une pauvreté volontiers ignominieuse. » Et il ne s'agit pas seulement de pauvreté philosophique qui, après tout, est excusable en poésie, il s'agit de pauvreté morale dont rien, pas même le génie, ne peut excuser. *Notre-Dame de Paris* et *Les Misérables* sont à l'*Index*; d'autres œuvres, et en particulier les dernières où résonne l'écho trop fidèle des expériences spirites du poète, mériteraient d'y être : un peu partout l'Église, le Pape, la foi, la vérité historique, ou la décence reçoivent des affronts plus ou moins prononcés. C'est pourquoi, s'il faut lui demander des leçons, — et il le faut bien, — ce ne peut être qu'au point de vue littéraire, dans les pures questions d'art : la composition, le style, le rythme. Là seulement, mais là certainement il demeure le Maître.

L. Jules.

HUGON Édouard, né à La Fare (Haute-Loire), le 25 août 1867; entra chez les dominicains (prov. de Lyon) et y fit profession le 13 janvier 1887. Après de fortes études, il fut chargé de l'enseignement de la philosophie et de la théologie, dans sa province d'abord puis, à partir de 1909, à Rome, au Collège angélique dont il est le vice-recteur. Il a publié de nombreux ouvrages réputés pour leur forte doctrine et surtout leur clarté : *Cursus philosophicus*, 6 vol.; *Tractatus dogmatici*, 4 vol.; *La Lumière de la foi; Marie pleine de grâce; Le Mystère de la Rédemption; Le Mystère de la Très Sainte Trinité; Le Mystère de l'Incarnation; La Sainte Eucharistie; Principes de Philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes; Réponses théologiques à quelques questions d'actualité.* Il a publié de nombreux articles dans plusieurs revues, notamment dans la *Revue thomiste*. Il est consulteur de la Congrégation de l'Église orientale, examinateur du clergé romain et membre de l'académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin.

J. Bricout.

1. HUGUES, abbé (*Hugo*). — Hugues appartenait à la première noblesse de Bourgogne. Il naquit à Semur en Brionnais l'an 1024, entra à quinze ans au noviciat des Bénédictins de Cluny, dont il devait être l'une des gloires. Peu d'années après sa profession, qui eut lieu en 1039, il devenait prêtre et prieur de l'abbaye, l'an 1044. Après une mission près de l'empereur Henri III, il venait à peine de rentrer à Cluny, quand il fut élu abbé à la mort de saint Odilon (22 février 1049). Durant un abbatiat de soixante ans, il porta l'abbaye à l'apogée de sa gloire, jouissant du plus grand crédit auprès des papes, notamment de saint Grégoire VII, qui l'honorait de son amitié, et du bienheureux Urbain II, qui avait été son disciple. Tout en traitant à l'extérieur des affaires de la plus haute gravité, il entretenait la vie surnaturelle chez ses moines, qui l'aimaient et le vénéraient comme un père. Il voulut donner toute sa splendeur à la célébration de l'office divin et fit construire pour son abbaye une basilique dont les proportions atteignaient celles de Saint-Pierre de Rome. Sa mort sainte qui arriva le 29 avril 1109 fut un sujet d'édification pour tous ses moines. Dix ans plus tard Calixte II, qui avait été élu pape à Cluny, voulut que l'anniversaire du grand abbé fût célébré par le culte que l'on rend aux saints. Le nom d'Hugues de Cluny est au 29 avril dans le martyrologe romain.

E. Lhuillier, *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny*, Paris, 1888.

J. Baudot.

2. HUGUES, évêque (*Hugo*), naquit en 1053 à Châteauneuf d'Isère près Valence. Il était chanoine et attaché à la personne du légat de Grégoire VII en France quand il fut appelé à gouverner l'église de Grenoble. Après maints efforts pour la réforme de son clergé, il voulut se retirer à l'abbaye de la Chaise-Dieu; mais Grégoire VII lui ordonna de reprendre le gouvernement de son église. En 1086, Bruno, avec ses compagnons, se présenta à lui pour obtenir une résidence sur son territoire. Hugues les conduisit dans le désert où commença la Grande-Chartreuse, et dans la suite il vint souvent consulter le saint fondateur. Il mourut le 1er avril 1132, date où l'on trouve son nom au martyrologe romain.

J. Baudot.

HUILES (Saintes). — Les usages naturels de l'huile la prédisposaient à devenir matière sacramentelle. Les athlètes se oignaient d'huile pour lutter : on en oindra le chrétien pour les luttes de la vie. On se servait de l'huile pour guérir les malades : l'huile symbolisera le remède de l'âme et du corps. Enfin l'antique onction des rois et des prêtres d'Israël préparait l'utilisation de l'huile pour des onctions consécratoires, quand se développeraient les rites primitifs de l'ordination.

1. *Le saint-chrême.* — Le saint-chrême, ou simplement le chrême, est un mélange d'huile d'olive et de baume, auquel les grecs ajoutent des extraits d'autres plantes aromatiques. Le baume mêlé à l'huile symbolise la bonne odeur des vertus.

Consécration du chrême. — Le chrême est consacré par l'évêque, durant la messe du jeudi saint (Voir Carême) au cours d'une préface solennelle, dont voici l'imploration finale :

Nous te supplions donc, Seigneur saint, Père tout-puissant, éternel Dieu, par ce même Jésus-Christ ton Fils notre Seigneur, cette onctueuse créature daigne la sanctifier de ta

bénédiction, et lui mêler la vertu de l'Esprit saint, par la coopération de la puissance du Christ ton Fils, dont le nom saint a donné son nom au chrême, d'où tu as oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs. Pour ceux que va renouveler le bain spirituel du baptême, confirme en cette créature du chrême le parfait mystère de salut et de vie : que la sanctification infuse par l'onction absorbe la corruption de la première naissance, et répande dans le temple saint de chacun l'agréable odeur d'innocence de la vie; suivant le mystère de ton conseil, enveloppés de l'honneur royal, sacerdotal de prophétique, qu'ils revêtent le vêtement de la grâce incorruptible; et qu'ainsi ce chrême, pour ceux qui renaîtront de l'eau et de l'Esprit saint, soit vraiment le chrême de salut, qui les rende participants de la vie éternelle, associés de la gloire céleste.

Usage du chrême. — Un ancien et assez curieux usage du chrême est sa commixtion à l'eau baptismale, dans la nuit pascale. S'introduisant dans l'eau, le chrême, figure de l'Esprit, chargé de la grâce de l'Esprit, féconde l'eau pour lui faire enfanter des créatures nouvelles. Maint texte ancien exprime ce symbolisme. Ce rite s'accomplit maintenant le samedi saint.

On se sert encore du chrême pour l'onction qui suit le baptême, pour la confirmation, pour la consécration de l'évêque, pour la consécration de l'autel et de l'église, pour la consécration du calice, de la patène, de la cloche.

2. *L'huile des catéchumènes*, que l'évêque bénit le jeudi saint par une oraison, doit son nom à son premier usage : elle servait et sert encore aux onctions accomplies sur les candidats au baptême. On l'utilise aussi pour l'onction des mains dans l'ordination du prêtre, pour certaines onctions de la consécration de l'autel.

3. *L'huile des infirmes* est bénite le jeudi saint par une simple oraison. Dans la liturgie romaine antique, ce sont les fidèles qui présentent cette huile à la bénédiction et qui l'emportent dans leurs demeures. L'huile des infirmes sert pour l'extrême-onction. Un usage assez inattendu, qu'enregistre le Pontifical romain, veut qu'on s'en serve aussi pour l'onction extérieure des cloches, le chrême étant réservé pour l'onction intérieure.

Il convient d'observer que l'appellation de chrême est donnée indifféremment, dans les textes liturgiques antiques, aux trois sortes d'huile sainte. Voyez un texte d'Innocent Ier cité au mot Extrême-Onction. L'oraison pour la bénédiction de l'huile des infirmes, héritée du sacramentaire gélasien, appelle encore cette huile *chrême*.

4. *Règles liturgiques.* — 1. L'huile qui sert pour les onctions saintes doit être de l'huile d'olive. Ainsi le veut la plus antique tradition liturgique et le symbolisme des sacrements. Cette condition est requise pour la validité.

Cette huile doit avoir été consacrée ou bénite par l'évêque suivant les prescriptions liturgiques. Can. 781, 937. Suivant l'enseignement des théologiens, la consécration ou la bénédiction spéciale est requise, probablement du moins, pour la validité. Autrement dit, pour la validité il faut, au moins probablement, employer pour chaque sacrement l'huile qui lui est réservée et a été consacrée ou bénite en vue de ce sacrement : on ne peut confirmer avec l'huile des catéchumènes, ni donner l'extrême-onction avec le saint-chrême. En pratique donc, comme dans les questions de validité on doit prendre le parti le plus sûr, c'est une obligation grave d'employer pour chaque sacrement l'huile réservée à ce sacrement.

Cependant une opinion qui a ses fondements historiques et que les auteurs reconnaissent comme vraiment probable, admet que toute huile solennellement bénite est matière efficace de toute onction sacramentelle. Si donc dans un cas particulier il y avait urgence de donner la confirmation et qu'il fût impossible de se procurer le saint-chrême, on pourrait confirmer avec l'huile des catéchumènes ou l'huile des infirmes. On pourrait, en un cas d'urgence semblable, donner l'extrême-onction avec le saint-chrême ou l'huile des catéchumènes. On devrait ensuite, s'il était possible, réitérer le sacrement sous condition, avec l'huile appropriée.

2. Le code prescrit d'utiliser les huiles consacrées ou bénites au dernier jeudi saint, et de n'employer les anciennes que si on n'a pu se procurer les nouvelles. Can. 734. Cette prescription regarde seulement la licéité.

3. Les saintes huiles doivent être conservées autant que possible à l'église, dans un vase convenable d'argent ou d'étain. Can. 735, 946. Une rubrique du rituel romain, titre V, c. II, *Ordo ministrandi sacramentum extremæ unctionis*, suppose que l'huile des infirmes demeure enveloppée dans un sachet de soie violette. On sent la convenance d'un tel usage, comme de toutes les pratiques qui inspirent le respect pour ces instruments de sanctification.

Si l'huile bénite vient à diminuer, on peut y ajouter, même plusieurs fois, un peu d'huile d'olive non bénite, en petite quantité. Can. 734.

Quand on s'est procuré les saintes huiles nouvellement bénites ou consacrées, on brûle les anciennes. Rituel, V, I, 3.

P. Paris.

HULST (Maurice Le Sage d'Hauteroche d'). — Au lendemain de la mort de Mgr d'Hulst, il y aura bientôt trente ans, Mgr Baunard écrivait de son éminent collègue : « C'était le premier prêtre de France. » Et plus récemment, comme faisant écho au vénérable recteur des Facultés catholiques de Lille, un curé de Paris, M. Désers, célébrait, lui aussi, en Mgr d'Hulst, le « prêtre admirable qui, par sa rare intelligence et ses hautes vertus », laissera, dans le clergé français, un nom particulièrement glorieux. L'auteur de cet article, qui, pendant six années, de 1891 à 1896, a vécu dans l'intimité de l'illustre prélat, espère que sa notice, aussi développée que le comporte ce Dictionnaire, contribuera, en le faisant mieux connaître encore, à le faire apprécier et étudier toujours davantage. — I. Ouvrages. II. Vie et physionomie. III. L'apologiste. IV. Le conférencier de Notre-Dame et l'écrivain. V. Spiritualité et direction.

I. Ouvrages. — Les 25 volumes que comprennent les œuvres de Mgr d'Hulst, n'ont pas tous été publiés par lui-même : les *Lettres de direction*, 1 vol., ont été éditées par Mgr Baudrillart; les discours parlementaires, 1 vol., par M. l'abbé Cavé, dans *Mgr d'Hulst député;* la plupart des volumes de « Mélanges », par Mgr Odelin. Parmi ces derniers, il faut distinguer : *Mélanges* (varia), 3 vol.; *Mélanges philosophiques*, 2 vol.; *Mélanges oratoires* et *Nouveaux mélanges oratoires*, 11 vol. A ces ouvrages il faut ajouter les *Conférences de Notre-Dame et Retraites de la Semaine Sainte*, 6 vol., et enfin deux biographies : *Vie de Just de Bretenières*, 1 vol., et *Vie de la vénérable Marie-Thérèse*, 1 vol. L'article du *Correspondant*, 25 janvier 1893, *La question biblique*, si important pour les historiens, les exégètes et les théologiens, et qui nous valut la célèbre encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, n'a pas été reproduit dans les *Mélanges :* accompagné d'un extrait de l'encyclique, n'aurait-il pu y figurer sans inconvénient ? On n'a pas non plus, jusqu'ici, publié les Notes de retraites, et cependant on pourrait, je crois, en faire un volume aussi intéressant et aussi instructif que tel ou tel tome des *Nouveaux mélanges oratoires.*

De tous ces ouvrages, les plus connus sont :

les *Lettres de direction;*

les *Mélanges philosophiques*. A remarquer : les cinq conférences sur la constitution de l'être humain, les trois conférences sur le vrai Dieu, les quatre conférences sur la valeur scientifique de la philosophie scolastique, l'article sur l'*Examen de conscience* de M. Renan; les *Mélanges*. A noter : la réponse à Brunetière et Ch. Richet sur la faillite de la science, le discours de Bruxelles sur l'utilité des congrès scientifiques des catholiques, l'article sur les idées d'un néo-chrétien (Paul Desjardins) concernant la réforme religieuse, l'étude sur le droit chrétien et le droit moderne (encyclique *Immortale Dei*), l'étude sur la vie surnaturelle en France au XIXe siècle, l'autobiographie, Que vont devenir nos Facultés libres? Une âme royale et chrétienne (notes intimes sur le comte de Paris), M. Renan; surtout les *Conférences de Notre-Dame et Retraites de la Semaine Sainte*. Comme chacun le sait, les *Conférences* traitent successivement des fondements de la moralité (1891), des devoirs envers Dieu (1892, 1893), de la morale de la famille (1894), de la morale du citoyen (1895), de la morale sociale (1896). Les *Retraites* portent sur la destinée humaine (1891), le péché (1892), les tentations (1894; en 1893, Mgr d'Hulst indisposé n'avait pu prêcher la retraite), l'imitation de Jésus-Christ (1895), la réforme de la vie (1896). La mort a malheureusement empêché l'orateur d'achever son exposition de la morale chrétienne et ce qu'on a appelé son exposition des *Exercices* de saint Ignace.

Outre les œuvres mêmes de Mgr d'Hulst, il convient de lire, pour le bien connaître et l'apprécier comme il le mérite : *Vie de Mgr d'Hulst*, par Mgr Alfred Baudrillart, 2 vol., 1912-1914, et *Mgr d'Hulst apologiste*, par J. Bricout, 1 vol., Paris, 1919 (couronné par l'Académie française).

II. Vie et physionomie. — 1° Maurice d'Hulst naquit à Paris le 10 octobre 1841. Il était de noble race. Il comptait parmi ses ancêtres le bienheureux Urbain V, avant-dernier pape d'Avignon, et Mgr de Juigné, archevêque de Paris pendant la Révolution. De ses grands-pères l'un, le comte d'Hauteroche, était député de Béziers sous la Restauration, l'autre, le marquis du Roure, officier des gardes du corps de Charles X et ami personnel de Louis-Philippe. La marquise du Roure était dame d'honneur de la reine Marie-Amélie, femme de Louis-Philippe; et sa fille, la comtesse d'Hulst, la mère de Mgr d'Hulst, amie d'enfance de Louise d'Orléans, reine des Belges, fut chargée par elle de l'éducation de sa fille, l'infortunée princesse Charlotte. Enfant, Maurice d'Hulst allait fréquemment, aux Tuileries, à Neuilly, à Saint-Cloud, jouer avec le comte de Paris. Ce prince, dont il admirait et célébrait plus tard l'« âme royale et chrétienne», *Mélanges*, t. II, p. 283, lui témoigna jusqu'à sa mort une amicale confiance. S'était-on forgé pour Maurice d'ambitieuses espérances? Il n'attendit pas la révolution de 1848 pour montrer que son âme serait toute à Dieu. A six ou sept ans, l'idée de la vocation ecclésiastique s'était déjà éveillée dans son esprit; à douze ans, l'impérieuse et douce certitude lui en était donnée. En 1865, le jeune gentilhomme était prêtre. Il « fait ses premières armes », *Mélanges*, t. III, p. 388, au milieu de la population ouvrière de Saint-Ambroise, et s'y dévoue, pendant trois ans, à un internat d'apprentis, puis à une chapelle de secours construite sur le terrain qu'il a acquis de ses deniers. Le voici, en 1872, à l'archevêché de Paris, secrétaire littéraire du cardinal Guibert et engagé dans les rouages de l'administration diocésaine, chargé des œuvres, ensuite vicaire général et archidiacre.

Peu de temps après sa nomination à l'archidiaconé de Saint-Denis, au mois de juillet 1875, l'Assemblée nationale votait la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur. Pour conserver cette précieuse conquête, il fallait se hâter de la mettre à profit. La création d'une Université catholique à Paris est décidée le 11 août. Le jeune abbé d'Hulst, que l'on charge de former, en deux mois, trois Facultés, mène à bien cette prodigieuse entreprise. L'œuvre naissante est ébranlée par la loi du 18 mars 1880; pour la soutenir, le rectorat lui en est confié. Pendant seize ans, il exerce ces difficiles fonctions, où « il a mis toute son âme », *Mélanges*, t. III, p. 405. Dans les commencements de son rectorat, il trouve encore le temps de faire à l'Institut catholique un cours libre de philosophie.

Jamais depuis les premières années de sa vie sacerdotale, il n'avait cessé de se consacrer, très activement et devant les auditoires les plus variés, au ministère de la prédication. En 1891, il monte dans la chaire de Notre-Dame. Le P. Monsabré venait d'y achever l'exposition du dogme, l'explication théologique et éloquente du Symbole des Apôtres. Mgr d'Hulst y entreprit l'exposition de la morale, l'apologie du Décalogue, et de la loi évangélique. Thème magnifique et dont personne ne peut se désintéresser. Les fondements de la moralité, nos devoirs envers Dieu, la morale de la famille, la morale civique et la morale sociale, les devoirs de l'homme envers lui-même : pour bien traiter ces sujets passionnants et répondre victorieusement aux difficultés que la libre pensée contemporaine accumule, en ces matières vitales, contre l'enseignement traditionnel de l'Église, l'orateur fit appel à tout son acquis scientifique comme à son expérience des âmes. L'œuvre du nouveau conférencier — c'est lui-même qui l'a écrit, *Mélanges*, t. III, p. 409 — présentait « une physionomie particulière, nettement distinguée de celle de son prédécesseur »; elle était « moins accessible à la masse, plus adaptée aux exigences des esprits qui ont reçu la discipline scientifique, et caractérisée par un genre d'éloquence intellectuelle qui ne demande l'émotion qu'à la plénitude de la conviction » : elle n'en réussit pas moins à conquérir finalement la faveur d'un public d'élite.

Recteur de l'Institut catholique de Paris et conférencier de Notre-Dame, c'était déjà beaucoup pour un seul homme, si supérieurement doué fût-il. Or, en 1892, le dimanche même où Mgr d'Hulst, inaugurait sa seconde station à Notre-Dame, il était élu, en remplacement de Mgr Freppel, député de la 3e circonscription de Brest. C'est surtout pour défendre les intérêts de Dieu en une enceinte d'où il est bon, semble-t-il, que le clergé ne soit pas totalement absent, que l'éminent prélat, à qui les questions politiques et sociales étaient depuis longtemps familières, avait accepté de poser sa candidature. Il suivit avec assiduité les séances du Parlement, et, quoiqu'il n'eût pas l'occasion d'y prononcer de discours très importants, la lucidité de son esprit, sa modération unie à la netteté de son attitude, sa compétence indiscutée dans les questions de l'éducation et de l'enseignement supérieur, y furent généralement bien appréciées.

Épuisé par un constant surmenage, Mgr d'Hulst mourait à Paris, le 6 novembre 1896, à peine âgé de cinquante-cinq ans.

2° Sa naissance et ses hautes relations, ses fonctions de recteur, de conférencier de Notre-Dame et de député, son ministère sacerdotal auprès des âmes, de tout rang et de toute culture, qu'il évangélisait, confessait, dirigeait, les œuvres de toute nature auxquelles il se dévouait, lui donnèrent accès dans toutes les classes de la société et lui ouvrirent les esprits et les cœurs les plus divers. Lui qui fréquentait les familles princières et aristocratiques, visitait avec autant d'empressement les humbles chaumières des paysans de Louville (village d'Eure-et-Loir où il avait son château et où il passait ses laborieuses vacances) et les tristes logements des ouvriers de Paris; lui que son éducation

et ses principes rattachaient aux conservateurs dans les domaines de la pensée et de l'action, connaissait, par l'étude et le contact des hommes, les tendances et les opinions les plus opposées; lui qui conseillait les âmes les plus pieuses, les plus mystiques, les plus croyantes, s'intéressait avec le même cœur aux esprits que le doute tourmente et jusqu'aux filles tombées et repentantes.

Comment n'eût-il pas connu et compris le temps sur lequel il était appelé à exercer son action? Il était doué d'une intelligence pénétrante, éveillée, curieuse; il avait l'esprit réfléchi d'un philosophe; aucune publication, aucun fait, quand il s'agissait du monde des âmes ne le laissait indifférent; sans être un spécialiste éminent ou vraiment original en quelque branche du savoir, il avait une connaissance sérieuse de beaucoup de choses et jouissait d'une merveilleuse puissance d'assimilation. Ajoutons à cela que son cœur, très pieux et très bon, était sensible aux misères humaines et aux touches de la grâce divine, et qu'il se serait reproché amèrement de refuser son appui à ce qui, de quelque façon, avait chance d'accroître le règne de Dieu et le triomphe de l'Église.

A tous égards, Mgr d'Hulst mérita les éloges que nous rappelions plus haut, et l'on conçoit qu'il ait laissé des œuvres d'une haute valeur et d'une utilité durable.

III. L'apologiste. — Mgr d'Hulst n'a pas écrit de traité d'apologétique. Pas un de ses 25 volumes ne comprend une démonstration suivie et complète de la crédibilité ou de la vérité du catholicisme. Il a dit bien souvent ce que cette démonstration devait être; il n'a jamais eu le temps de l'écrire. Et cependant, il a été toute sa vie l'apologiste de la foi chrétienne. Dans tous ses livres, jusque dans ses discours à la Chambre des députés, se révèle le souci de la défense intellectuelle du christianisme. Partout on sent qu'il a à cœur de montrer aux hommes de sa génération que la religion catholique, divinement instituée, leur est toujours nécessaire; qu'elle n'offre rien dans son organisation, rien dans son enseignement et dans sa discipline qui ne soit en rapport avec son origine et qui ne réponde aux besoins des âmes et des sociétés. C'est la vérité absolue et immuable, c'est Dieu, c'est Jésus-Christ, c'est l'Église qui manquent à notre temps, à la pensée et à la civilisation modernes. Pourquoi cette absence, cet éloignement de Dieu nous serait fatal, et pourquoi ou comment nous devons ramener Dieu, l'introniser de nouveau dans nos esprits et dans nos institutions : ce fut le thème unique que Mgr d'Hulst ne cessa de développer sous les formes les plus diverses, tandis qu'il défendait la Science et la Philosophie chrétiennes, la Foi et les Croyances chrétiennes, la Morale et la Piété chrétiennes, les conceptions chrétiennes de la Famille, du Patronat, de l'État, de l'Église et de la Civilisation.

Science chrétienne. « Pour sauver les croyances, écrivait-il, *Mélanges*, t. I, p. 96, une seule chose est nécessaire, une seule chose est efficace : la science chrétienne. » De la foi et de la science, si l'accord était impossible, ce n'est pas la science que nos contemporains sacrifieraient. Il faut donc leur montrer que la science peut, sans se renier elle-même, être chrétienne. Les savants chrétiens, répète mille fois Mgr d'Hulst, ne doivent pas manquer et ne manquent pas de la liberté nécessaire; et ils n'abusent pas nécessairement de la liberté. Nous avons le droit de les critiquer; mais nous ne devons pas oublier qu'il est dangereux de « maximiser » autant que de « minimiser ». *Ibid.*, p. 144, 145. Soyons fiers des vrais savants qui sont nôtres, laïques ou prêtres. « Sachez-le bien, disait un jour le recteur à ses chers étudiants, *Mélanges oratoires*, t. IV, p. 250, sachez-le bien : c'est la conviction profonde où nous sommes qu'à l'œuvre de la haute éducation chrétienne est lié le sort de la civilisation, qui nous donne le courage de nous faire mendiants pour vous. » Je ne sais rien d'émouvant comme une telle déclaration sur les lèvres de ce fier gentilhomme.

Philosophie chrétienne. En toute rencontre, il se proclamait et il demandait que l'on fût tout ensemble le *disciple* et l'*imitateur* de saint Thomas d'Aquin. « Nous n'acquitterons pleinement notre dette envers le temps présent, disait-il en 1884, *Mélanges oratoires*, t. I, p. 165, 168, que si, les yeux fixés sur le Docteur angélique, nous nous montrons tour à tour ses disciples et ses imitateurs... Le disciple s'approprie l'enseignement du maître; l'imitateur reproduit l'effort personnel qui a conduit le maître à la conquête de sa doctrine. Le disciple apprendra ce que saint Thomas savait; l'imitateur s'inspirera de son exemple et se servira de ses procédés pour découvrir des vérités nouvelles. » Mgr d'Hulst qui, selon ses propres expressions, ne délaissa jamais « la muse de la philosophie », se montra le disciple et l'imitateur de saint Thomas dans sa défense, traditionnelle et renouvelée tout à la fois, de l'âme humaine et de Dieu. Qu'on lise, sur ces éternelles et graves questions, ses *Mélanges philosophiques* et le 2e volume, avec les notes, de ses *Conférences de Notre-Dame*.

Foi et Croyances chrétiennes. « Avez-vous mieux à offrir?... » demandait-il fièrement aux incroyants, *Conférences de Notre-Dame*, t. II, p. 287, 288 : « Si vous avez mieux, montrez-le. » Mgr d'Hulst, voulait que l'apologiste fût exigeant en histoire comme en philosophie et que la science de l'apologétique fût toujours proportionnée aux besoins des esprits. Dans l'application de la science apologétique, on choisira ce qui convient *hic et nunc*, se souvenant qu'une « certitude respective » suffit et que la « voie des simples » est d'ordinaire celle que suivent les convertis. « Qu'importe le chemin si l'on arrive! » *Lettres de direction*, p. 11. Au demeurant, nos dogmes ne sont pas contraires à la raison et à la conscience morale, pas en contradiction avec les données certaines des sciences, et ils sont à prendre tels qu'ils sont. Il faut en accepter le *bloc* tout entier. « Je suis disposé, écrivait Mgr d'Hulst, *ibid.*, p. 308, à pousser le symbolisme aussi loin que l'Église me le permet, pas plus; et là où le sens littéral m'est imposé, j'y adhère, fût-ce parfois un peu difficile. »

Morale chrétienne. Parce qu'elle est surnaturelle, elle est féconde, et vains sont les reproches qu'on lui adresse. Les morales qu'on lui oppose sont, au contraire, fragiles et stériles. La morale chrétienne n'est pas trop mystique ou trop ecclésiastique; elle n'est pas attristante, déprimante et comprimante; elle est une « morale dilatante » pour ceux qui font de la vertu « une affaire de cœur ». *Lettres de direction*, p. 374, 126.

Piété chrétienne. « La piété, c'est le grand secret... de la morale chrétienne », disait Mgr d'Hulst aux étudiants, *Mélanges oratoires*, t. IV, p. 209. Et il terminait son autobiographie, *Mélanges*, t. III, p. 414, dans les termes suivants : « Convaincu de la nécessité pour le clergé de reconquérir l'influence intellectuelle par la haute culture, il ne laisse pas de mettre la piété au-dessus de tout. » C'est que la piété, qui se manifeste et s'entretient par des exercices variés, est l'habituelle disposition à traiter avec Dieu en fils dévoué. Elle est à la portée de tous, et ses pratiques ne font pas tort nécessairement aux mœurs.

Famille chrétienne. Dieu fixe la loi de la famille et nous aide à l'accomplir. C'est vrai des devoirs des époux, comme des devoirs mutuels des parents et des enfants. Ne laissons pas dire que notre magnifique idéal du foyer chrétien n'est qu'un rêve chimérique.

Patronat chrétien. En bon prêtre gentilhomme, Mgr d'Hulst était rempli d'estime et de bonté pour les

petits. Mais il entendait traiter la question ouvrière sans déclamation et en séparant la doctrine d'avec les simples opinions. Pour s'en tenir à un seul point, il montrait que le patronat chrétien n'est pas une odieuse duperie pour les travailleurs, qu'il n'est pas fondé sur l'injustice, qu'il ne s'oppose pas à une évolution légitime et nécessaire. Mgr d'Hulst ne condamnait que « l'artificialisme » en sociologie; il était, ici comme ailleurs, novateur ou conservateur dans la mesure même que la science et la foi lui semblaient fixer.

État chrétien. En morale civique comme en sociologie, il unissait sagement à la fermeté des principes le sens des possibilités. Aussi, tout en exposant avec une loyale netteté les droits de Dieu et de l'Église, répondait-il victorieusement aux objections faites à la conception chrétienne de l'État, et cela non moins au Parlement que dans la chaire de Notre-Dame. Dans son exposé de l'*hypothèse*, il se garde de tout libéralisme condamnable et n'admet pas que l'État soit « areligieux », qu'il n'honore pas Dieu.

Église et Civilisation chrétienne. L'Église n'est pas une altération tardive de la pensée de son fondateur, et la religion de l'autorité n'étouffe pas la religion de l'esprit. C'est en vain qu'on lui commande ou qu'on la supplie d'évoluer radicalement, en renonçant à l'absolu. Dans les dix-neuf siècles de son histoire, elle n'a pas tout fait, mais elle a fait beaucoup, pour le progrès et la civilisation. Jamais l'Église, notre mère, ne se désintéressera du règne de Dieu dans nos âmes.

Toutes ces considérations apologétiques, qu'on n'a pu ici qu'indiquer sommairement et qui sont largement développées dans *Mgr d'Hulst apologiste*, ne sont pas moins opportunes aujourd'hui qu'il y a trente ou quarante ans. A l'école de Mgr d'Hulst, l'apologiste apprendrait à penser et à s'exprimer comme il convient de le faire, sans étroitesse d'esprit ni concessions pernicieuses, avec des arguments anciens mais rajeunis, dans un esprit sagement équilibré, où le progrès et la tradition s'harmonisent à merveille.

IV. Le conférencier de Notre-Dame et l'écrivain. — On ne parlera pas ici de l'orateur parlementaire, ni même du prédicateur en général, mais du conférencier de Notre-Dame, dont, seules, les œuvres (il ne s'agit ici que des œuvres oratoires) ont vraiment chance de continuer à être lues de la plupart des prêtres et d'un certain nombre de fidèles cultivés.

1° Sans qu'il y ait échoué, Mgr d'Hulst n'a pas eu à Notre-Dame tout le succès que son nom et sa réputation semblaient devoir lui assurer. Quelle en est la cause?

Ceux qui ne le connaissaient pas ont bientôt fait de répondre qu'il était sec, froid, incapable de s'émouvoir et de vibrer. Erreur ! il était passionné, enthousiaste même. Il fallait le voir et l'entendre discuter. Quelle conviction, quelle ardeur, quel feu ! On s'est imaginé qu'il n'avait que du mépris pour les envolées oratoires de Bossuet, de Lacordaire. On ne pouvait se tromper davantage. Il avait pour Bossuet, surtout, l'admiration la plus vive. Mgr d'Hulst aimait l'éloquence ample et chaude. Je me souviens de l'avoir entendu débiter une page fameuse de Jaurès; il la trouvait superbe d'allure et de franche venue. Serait-il impossible, d'ailleurs, d'extraire des *Conférences de Notre-Dame* plusieurs et même de nombreux passages d'une éloquence vraie et sincère? Il s'en trouve jusqu'en ce Carême de 1891 qu'on a tant reproché à Mgr d'Hulst et d'après lequel ses ennemis ont, à tort, jugé toutes ses conférences. On a dit qu'il était un excellent écrivain doublé d'un vigoureux dialecticien. C'est vrai; mais il était aussi, à l'occasion, souvent même, un orateur puissant. Que lui a-t-il donc manqué ?

D'abord, les qualités extérieures qui sont indispensables à celui qui s'adresse à un nombreux auditoire : la plénitude et le charme de la voix, l'ampleur du geste, l'action que Démosthène estimait si importante, Mgr d'Hulst n'avait rien de tout cela, et il le sentait et il en était gêné. Il n'est pas bon qu'un orateur connaisse trop clairement ses défauts, surtout quand il lui est impossible de s'en corriger.

Et puis, peut-être le savant recteur s'était-il fait une conception inexacte de l'éloquence. Oserai-je dire qu'il aimait trop la vérité? Il se serait reproché de la farder, il la trouvait assez belle pour plaire d'elle-même. Lui, la saisissait d'un regard et il en était enchanté; pourquoi perdre son temps à la présenter avec tant de façons, comme si elle avait besoin qu'on la recommande et qu'on la fasse valoir ? Je lui disais un jour — il voulait qu'on fût franc avec lui — que son éloquence me paraissait un peu de courte haleine, un peu asthmatique. Il en convint. Mais il ne voulait pas forcer son talent. Peut-être, au début du moins, estimait-il trop son auditoire ou plutôt le croyait-il trop bien renseigné, trop philosophe, trop capable de suivre aisément une argumentation abstraite et serrée, une exposition concise et dense.

2° Fatigant et obscur parfois, parfois aussi peu persuasif et même peu convaincant, à force d'être substantiel, Mgr d'Hulst ne pouvait pleinement réussir dans une chaire, fût-ce celle de Notre-Dame. Mais, on le devine, ces défauts se font beaucoup moins sentir à la lecture. Tout le monde sait que les conférences ont été fort appréciées des connaisseurs, et l'on peut prédire qu'elles le resteront à l'avenir. On les étudiera *à tête reposée*, selon le mot du recteur lui-même, et l'on en retirera le plus grand profit.

On y trouvera, nous le savons déjà, des vues apologétiques sûres et solides. Mais aussi un modèle de style élégant. En cela, Mgr d'Hulst n'a rencontré que des admirateurs. La littérature classique du xvii^e^ siècle lui était familière. Racine, surtout, l'enchantait et par sa pénétrante connaissance du cœur humain et par la perfection de sa langue. Au château de Louville, il se plaisait, aux veillées du soir, à en relire les tragédies à ses amis. Ce n'est pas à dire qu'il méprisât le reste. Je me rappelle avec quel accent il nous déclamait parfois des poésies de Victor Hugo, de Leconte de Lisle et de Verlaine. Il aimait, avant tout, la propriété des termes; il était très sévère sur ce point. C'était à ses yeux la preuve qu'un écrivain connaissait sa langue. Quant à lui, il trouvait facilement l'expression juste, et il était rarement embarrassé de trouver le mot qui traduisît exactement sa pensée. M. Monier, supérieur du séminaire de l'Institut catholique, lui avait dit que son style était d'une *pureté métallique parfaite :* il était fier du compliment. Il se serait reproché de voiler sa pensée; il la voulait transparente : le mot ne doit être et n'était pour lui que la traduction fidèle de la chose.

S'il se permettait quelque image, c'était à la condition formelle qu'elle fût rapide et sobre. Les longues descriptions, les tableaux chargés de mille détails lui déplaisaient. Une phrase, rien qu'une épithète bien choisie, et c'était tout. Il dédaignait aussi les images vieilles et banales. Le savant et le philosophe eux-mêmes ne peuvent reprocher à l'orateur les images discrètes et neuves qui ne font qu'éclaircir la pensée en égayant le discours.

Il faut en dire autant de ces traits brusques et lancés si à propos, dont on ne peut se défendre et qui pénètrent si profondément. Mgr d'Hulst avait beaucoup d'esprit, et, quand il le voulait, son ironie était terrible, cruelle même. Il était trop fin et trop délicat pour se permettre l'insulte et la grosse raillerie; mais il avait l'esprit trop vif pour ne pas décocher, à l'occasion,

contre un adversaire dédaigneux, quelques traits vengeurs. N'était-ce pas de bonne guerre ?

V. Spiritualité et direction. — 1° Son biographe l'a supérieurement montré, Mgr d'Hulst fut un maître dans l'art si difficile de la direction des consciences. Il possédait toutes les qualités, naturelles et surnaturelles, qui sont requises pour y réussir, et il s'y adonnait volontiers — trop volontiers, peut-être, car parfois il y consuma un temps et des forces dont on peut concevoir un emploi meilleur, plus utile à la gloire de Dieu. Mais il pensait que, « quand un prêtre peut faire du bien à une âme, il doit tout subordonner à cette tâche-là » et « la direction des âmes était à ses yeux l'œuvre par excellence ». Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. II, p. 502, 503.

A l'article Direction spirituelle, t. II, col. 880, on a vu déjà que Mgr d'Hulst n'entendait pas se substituer à Dieu ni non plus à l'âme qu'il dirigeait, mais que, dans certains cas, il croyait être en droit et avoir le devoir d'exiger des âmes dont il s'était chargé une confiance illimitée et une entière soumission. Ainsi en agit-il, entre autres, avec Mlle Ubicini, la destinataire des *Lettres de direction*, qui éprouvait de spéciales difficultés de croire et qu'il était obligé sans cesse de rassurer ou d'éclairer. C'était, tout ensemble, une « mystique » et une « raisonneuse », et son directeur eut beaucoup de peine à la rasséréner et à l'affermir dans la foi. Voir, pour plus de détails, *Mgr d'Hulst apologiste*, p. 180-190.

Le savant recteur était tout désigné sans doute pour guider les âmes à tendances rationalistes et tentées contre la foi. Mais il ne dirigeait pas avec moins de bonheur toute sorte d'autres consciences : jeunes gens, hommes et femmes du monde, âmes consacrées à Dieu ou appelées au sacerdoce. Il se faisait tout à tous et variait à merveille ses procédés de direction.

2° Bien comprise, la direction ne peut qu'être utile aux âmes. Mais, pour la pratiquer avec succès, il ne suffit pas que le directeur soit vertueux et zélé, il faut encore qu'il soit prudent et éclairé. « Il y a une science de cela comme du reste », répétait volontiers Mgr d'Hulst, *Lettres de direction*, p. 52. L'expérience et la grâce de Dieu, le bon sens aussi, aideront le directeur dans l'accomplissement de sa tâche. Mais la science de l'ascétique et de la mystique lui est presque indispensable. Or elle est à puiser avant tout chez les maîtres de la vie spirituelle.

« Le jansénisme, cette invention de l'enfer pour dégoûter les peuples du christianisme en le rendant odieux », *Mélanges oratoires*, t. I, p. 248, répugnait à Mgr d'Hulst, qui, par exemple, recommandait fort la communion fréquente. Bien plus, la spiritualité du XVII^e^ siècle — que ses maîtres de Saint-Sulpice lui avaient enseignée, dont il reconnaissait la solidité et la noblesse imposante, qu'il ne tolérait pas qu'on qualifiât de janséniste, mais qu'il jugeait trop sévèrement, me semble-t-il — lui paraissait « manquer de simplicité, de largeur et de tendresse ». *Mélanges*, t. III, p. 262, etc. Les « vrais maîtres », pour lui, étaient « saint Ignace avec ses grands disciples Rodriguez, le P. Surin et le P. Lallemant, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, Tauler, et, en remontant le cours des âges, saint Bernard, le dernier des Pères et le plus mystique. » *Mélanges*, t. III, p. 262, 263. Parmi nos contemporains, il appréciait particulièrement Mgr Gay. Dans cette énumération ne figure pas l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ce silence, pourtant, ne signifie pas que Mgr d'Hulst eût pour ce livre si recommandable le mépris que d'aucuns en expriment parfois : nous constatons qu'il en conseillait la lecture à ses dirigés. *Lettres de direction*, p. 32. De même, *Mélanges oratoires*, t. I, p. 226, il faisait le plus grand cas des écrits de piété de saint Alphonse de Liguori, qu'on pourrait, disait-il, appeler le « docteur de la prière ». A saint Ignace toutefois (voir ce mot) allaient ses préférences.

Conclusion. — Sans doute Mgr d'Hulst s'est parfois trompé, par exemple, dans son article fameux sur la *Question biblique* (voir Bible, t. I, col. 818, 819). Mais jamais il ne s'obstina dans son erreur, et quand l'encyclique *Providentissimus Deus* lui donna tort, il se soumit filialement : « Je ne suis pas le persécuté de l'Église, écrivait-il à Mlle Ubicini, *Lettres de direction*, p. 305, je suis son enfant fidèle et heureux de l'être. »

C'était, en tout, une grande âme, et nous ne saurions mieux faire que de nous mettre à son école, de l'étudier, de nous inspirer de son esprit, de nous faire ses « disciples » et ses « imitateurs ».

J. Bricout.

HUMANISME. — I. Origines : Nicolas V. — Nous comprenons sous le nom d'*humanisme* le mouvement littéraire, scientifique et philosophique qui se produisit en Europe occidentale (Italie, Allemagne et Pays-Bas, France) de la fin du XIV^e^ siècle à la fin du XVI^e^. Il semble que l'humanisme soit né à Avignon, et à la cour pontificale, avec celui que l'on s'accorde à appeler « le premier des humanistes », Pétrarque († 1374). C'est aux papes que le chantre de Laure de Noves dut les premiers éléments de cette bibliothèque qu'il chérissait comme sa « fille ». Grand transcripteur de manuscrits, Pétrarque retrouva, en particulier, les *Institutions oratoires* de Quintilien et les *Lettres familières* de Cicéron. A côté de Pétrarque, il faut citer son ami Boccace († 1375), l'auteur du *Décaméron*, recueil de contes licencieux où le clergé et les moines sont en si mauvaise posture. L'humanisme trouva au XV^e^ siècle un de ses plus grands protecteurs dans le pape Nicolas V (1447-1455). Si Florence et Rome rivalisaient entre elles dans le culte de l'antiquité classique, ce fut Rome qui l'emporta, grâce à la papauté. « Tous les savants du monde, dit Vespasiano, libraire florentin, vinrent à Rome sous le pontificat de Nicolas, soit de leur propre mouvement, soit pour répondre à son appel. » C'étaient des savants d'origine orientale, tels que le cardinal Bessarion ou des humanistes paganisants tels que Fileffe, Pogge, l'Arétin, Laurent Valla et Pomponius Lætus. Il faut mettre au compte de l'Académie de Florence celui de tous les humanistes du XV^e^ siècle qui eut au plus haut degré l'âme grecque, Marsile Ficin. Il convient de nommer encore ici le philologue Ange Politien († 1494), qui traduisit en vers latins les premiers livres de l'*Iliade*. La chute de l'empire byzantin et la prise de Constantinople avaient fourni à Nicolas V une occasion unique de faire entrer dans sa bibliothèque des ouvrages grecs. Si, au dire du cardinal Isidore, plus de 120 000 volumes furent détruits par les Turcs, il en resta cependant encore assez pour enrichir le Vatican. Nicolas V envoya à Constantinople et dans l'Archipel des hommes de confiance pour en négocier l'achat. Ils rapportèrent un si grand nombre de manuscrits qu'on disait couramment à Rome que la Grèce n'avait pas été détruite, mais transférée en Italie. Ces achats firent de la bibliothèque du Vatican l'une des premières du monde (environ 3 000 à 4 000 manuscrits en 1455). Bessarion comptait lui-même 900 volumes dans sa bibliothèque. Le malheur voulut que « la culture littéraire que le pape encourageait, développât autour de lui, avec le classicisme antique, une renaissance du paganisme des idées et des mœurs. A force de vivre dans l'intimité des grecs et des latins, les traducteurs et les imitateurs s'imprégnèrent, non pas tous sans doute, mais en trop grand nombre, de l'esprit des anciens : *Sequere naturam*. Tels un Pomponius Lætus et un Arétin, tel un Laurent Valla qui, dans son traité *De volup-*

tate, affirmait hardiment — *affirmo* — que « le plaisir était le vrai bien et qu'il n'y avait d'autre bien que le plaisir. » L'Arétin composait un discours d'Héliogabale où les courtisanes avaient leur part. Beccadelli, dit le Panormite, publiait son *Hermaphrodite*, l'une des œuvres les plus cyniques de la Renaissance. Pogge lui-même faisait paraître un recueil de plaisanteries ordurières, les *Facéties*. Æneas Sylvius (Piccolomini), le futur pape Pie II, l'auteur des *Artis philosophicæ præcepta*, jonglait avec des idées aventureuses sur le mariage et l'union libre. Il est sûr que Nicolas V n'était pas homme à approuver ce dévergondage. Mais sa fréquentation des auteurs classiques grecs et latins l'empêchait d'en voir le caractère païen, incompatible avec la morale chrétienne. Ainsi se préparait sous son pontificat, sans qu'il s'en doutât peut-être, le règne d'un Alexandre VI et d'un Léon X.

II. Le siècle de Léon X. — Le 31 mai 1468, le cardinal Bessarion donnait par testament sa bibliothèque à Saint-Marc de Venise. Les humanistes du monde entier et Alde Manuce, le génial imprimeur vénitien, devaient la mettre à contribution. « Laurent de Médicis, le cardinal Ximénès, François Ier, Wolsey y ont fait prendre de nombreuses copies. Tous les Vénitiens illustres l'ont fréquentée. Jean Lascaris, Marc Musurus, Érasme, Thomas Campeggi, Pierre Bembo en étaient les hôtes habituels et assidus. » Lorsque le fils de Laurent le Magnifique monta sur le siège apostolique sous le nom de Léon X (1513-1521), l'humanisme italien connut son apogée. On a compté que le total des écrivains et des poètes qui honorèrent alors par leur talent ou du moins par leurs œuvres la Rome des Médicis s'élevait à plus de cent. Pour dire le vrai, toute cette littérature est d'inégale valeur .A côté d'un Bembo et d'un Sadolet, il y a toute une pléïade d'écrivains de deuxième et même de quatrième ordre. La nomination des célèbres latinistes Bembo et Sadolet au secrétariat particulier du pape, l'appel fait à l'illustre helléniste Jean Lascaris, la fondation d'un collège pour les études grecques, enfin la réorganisation de l'université romaine sont certes des titres de gloire pour Léon X. Il est seulement regrettable que Bembo, à qui le pape devait conférer la pourpre romaine, se complut trop volontiers dans le paganisme des idées, dont ses lettres témoignèrent. Sadolet, au contraire, qui se fit remarquer par la publication de son poème sur la découverte du groupe de Laocoon, se fit toujours admirer pour la pureté de son langage et de son caractère, soit comme théologien et philosophe, soit comme orateur ou comme poète. Le caractère chrétien éclate aussi dans la *Christiade* du chanoine Vida, ami particulier de Léon X, et même dans le poème de Sannazar sur la naissance du Christ, où l'on retrouve pourtant trop couramment les métaphores empruntées à la langue des classiques païens. Les humanistes Girolamo Fracastoro (poème de *Joseph*) et Battista Spagnolo (*Calendrier des fêtes*), Ferreri (dans des *Hymnes*) se servirent de l'élément classique avec une plus grande réserve que Sannazar. Nous ne pouvons nommer tous les humanistes qui font honneur au pontificat de Léon X : citons cependant encore Casanova avec ses *Heroica;* Tebaldeo aussi fin poète en latin qu'en italien; Christophe Longueil, un français, avec ses *Éloges de Rome;* François Guichardin, et son immortelle *Histoire d'Italie;* Machiavel non moins célèbre par *Le Prince;* Paul Jove avec son *Histoire générale*, en langue latine; Pic de la Mirandole, dont le savoir embrassait toutes les sciences; Sanuto avec ses *Diarii*. On peut s'étonner que le pape Médicis n'ait pas accordé à l'Arioste, pour son *Orlando* et autres œuvres, les faveurs qu'il distribuait si facilement à d'autres auteurs moins illustres. Tout compte fait, Pastor, l'historien des papes, estime que le Médicis, malgré les services qu'il rendit à l'humanisme, ne méritait pas d'attacher son nom au XVIe siècle.

III. Allemagne et France. — De l'Italie, de Florence et de Rome, l'humanisme se répandit dans tout l'Occident. Pour l'Espagne, nous ne ferons que nommer l'humaniste Antoine de Lebrixa qui rendit si florissante l'Université de Salamanque; pour l'Angleterre, Thomas Morus et son *Utopie*. La Hollande eut la gloire de produire Érasme (1465-1536); ses lettres, son *Éloge de la Folie*, ses polémiques avec Beda et avec Luther, son *Libre arbitre*, le classent au premier rang des littérateurs du XVIe siècle. La Renaissance allemande porta ses nouveautés plus particulièrement sur le terrain religieux. Les chefs de l'humanisme, un Reuchlin (1455-1522), un Ulrich de Hutten (*De statu romano epigrammata*), n'échappent pas à ce péril; Luther devait y succomber, son traité du *Serf arbitre* et ses *Propos de table* marquent jusqu'où devaient descendre sa dialectique et sa morale.

L'humanisme français est peut-être celui de tous qui, dans son ensemble, montre le plus de tenue. Béda, par exemple, ne craignit pas de solliciter la censure ecclésiastique contre le *Miroir de l'âme pécheresse* de la reine de Navarre. Ramus et Lambin représentent noblement l'un la philosophie, l'autre la littérature. Lascaris, que Charles VIII avait amené d'Italie, organisa la bibliothèque royale de Blois, et fut le maître de Guillaume Budé, sous l'inspiration duquel François Ier fonda le Collège de France. C'est de cette source que la routinière Sorbonne devait recevoir un sang nouveau. Les rapports de Budé avec Érasme furent d'abord pleins de cordialité; mais la lutte qu'Érasme avait entreprise contre les *Commentaires* de Le Fèvre d'Etaples (que Thomas Morus appelle « le rénovateur de la dialectique et de la philosophie ») amena une scission entre les deux humanistes. Pierre Danès fut l'égal de Budé, sinon supérieur à lui, par sa vaste et encyclopédique intelligence : *Magnus Budæus, major Danesius ille*, disaient ses contemporains. Bornons-nous à citer, pour la littérature et la poésie pures, un Jacques Amyot, un Joachim du Bellay, Ronsard et la Pléïade. Trois noms émergent entre tous à cette époque et devaient s'imposer à la postérité à des titres différents : Calvin, Rabelais et Montaigne. Calvin, disciple de Danès, allait passer de la philosophie à la théologie, du commentaire des deux livres du *De clementia* de Sénèque, aux travaux préparatoires de son *Institution chrétienne*. D'un esprit tout différent, Rabelais publiait son *Gargantua* et son *Pantagruel* dont le caractère grossier et malicieux devait mériter la censure de la Faculté de théologie de Paris. Enfin Montaigne se révélait par ses *Essais*, où il semble avoir pris pour devise le mot fameux : « Le doute est un mol oreiller pour une tête bien faite. »

La plupart des humanistes ont leur monographie; il est impossible de citer ici tous ces ouvrages; nous renverrons simplement aux ouvrages généraux sur la Renaissance : Jean Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902; L. Pastor, *Histoire des Papes, depuis la fin du Moyen Age*, trad. Poizat, t. VIII, Paris, 1909; E. Lavisse, *Histoire de France*, t. V, 2e partie, par Lemonnier, Paris, sans date.

E. Vacandard.

HUMANISTES DÉVOTS. — Il faut, pour comprendre l'humanisme dévot, rappeler brièvement ce qu'est l'humanisme en général et l'humanisme chrétien.

1° L'humaniste prend volontiers pour devise le vers de Térence : « Je suis homme, rien de ce qui est humain ne m'est étranger. » Loin de juger l'homme méprisable, il l'exalte, il croit à sa bonté foncière et, comme l'antiquité classique prend habituellement le parti de notre nature, l'excuse, la défend, la relève, l'huma-

niste s'en inspire. Il y eut des humanistes au Moyen Age; mais à la fin du XVe siècle, favorisé par l'arrivée en Occident de savants qui apportent de nombreux manuscrits, par les découvertes faites à cette époque : boussole qui aide les navigateurs à révéler l'existence d'un nouveau monde, télescope qui modifie ce que l'on sait de la terre et des astres, l'état d'esprit humaniste devient plus fréquent. L'homme se sentant plus grand a tendance à glorifier de plus en plus sa nature que le Moyen Age, selon lui, avait diminuée en la comprimant; il se fait une très haute idée de lui-même et règle sur l'antiquité païenne sa vie littéraire, sociale, intérieure, religieuse; il va chercher ses leçons chez elle et lui emprunte ce qui répond le mieux aux raffinements de son esprit et à la licence de sa conduite. En Italie surtout, on conserve l'idée qui est païenne et l'art qui est exquis. Valla ébranle les fondements de la morale chrétienne, Pomponio Læto introduit dans son Académie les rites et les croyances du paganisme; on nie l'immortalité de l'âme, on attaque l'ascèse chrétienne comme contraire à la nature humaine.

2° En Allemagne d'abord, en France ensuite, grâce au concile de Trente, une évolution se fait qui parviendra à épurer la Renaissance. Les jésuites, parmi lesquels il faut citer Maldonat, qui soutient contre la vieille Sorbonne une lutte victorieuse, Molina, Bellarmin, Ripalda, Lugo, Petau cherchent à réaliser l'humanisme chrétien en christianisant la Renaissance. Marsile Ficin († 1499), qui s'efforce de faire l'union de la sagesse antique et du génie chrétien, voit dans la philosophie païenne une préparation de l'Évangile; Pic de la Mirandole († 1495), qui veut prendre de chaque doctrine ce qu'elle offre de vrai, trouve que le christianisme est la synthèse totale du savoir. On conserve l'art antique en rejetant l'idée païenne, sans y réussir toujours, il est vrai. Les noms les plus célèbres à citer seraient Lefèvre d'Étaples, Érasme...

3° Les humanistes dévots font un pas de plus, et prétendent faire servir l'art antique à une expression plus parfaite de l'idée chrétienne, embellir l'autel du vrai Dieu, mieux connu et plus aimé, des dépouilles du paganisme vaincu : « L'humanisme dévot, dit Bremond, applique aux besoins de la vie intérieure, met à la portée de tous et les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien. » *Op. cit.*, t. I, p. 17. Saint François de Sales en est sans doute le représentant le plus accompli, il met « toute la Renaissance chrétienne à la portée des plus humbles dans un petit livre de dévotion. » *Ibid.*, p. 72. Les premiers livres du *Traité de l'amour de Dieu* sont comme la charte de l'humanisme dévot. L'auteur prouve dans ses écrits et montre dans sa vie que l'alliance est possible entre la culture la plus raffinée et la sainteté.

Avant lui, sans y réussir aussi bien, le jésuite Richéome († 1625) s'était efforcé d'égayer la piété sans trop élargir le chemin de la vertu. Après eux, Étienne Binet, J.-P. Camus, fortement marqués de l'empreinte de l'évêque de Genève, seront suivis de beaucoup d'autres. En vain, Port-Royal et le jansénisme dénonceront le danger de toute cette littérature. A peu près tous les auteurs religieux du XVIIe siècle (à commencer par les plus grands : Bérulle, Condren, dans la première partie; Bossuet, Fénelon, Massillon dans la seconde; en passant par les moyens Surin, Saint-Jure, Lallemant, Yves de Paris, un des types les plus achevés dans sa personne et dans ses écrits, pour descendre aux moins connus) sont des humanistes qui tous ont contribué à former le chrétien parfait honnête homme des temps modernes.

Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. I, surtout; Decout, *Deux humanismes*, dans les *Études*, 5 et 20 juin 1925; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 3 vol. in-8, Paris, 1905-1914, t. I, p. 547; t. II, p. 315; J.-B. Pineau, *Érasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1924; Jean Plattard, *Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français*, Paris, 1923.

A. Molien.

HUME David, philosophe et historien anglais. — I. Sa vie et ses œuvres. II. Sa philosophie.

I. Sa vie et ses œuvres. — Il naquit à Édimbourg, en 1711, d'une vieille famille écossaise, de petite noblesse et sans fortune. Pendant un séjour de trois années en France, il composa un *Traité de la nature humaine*, qui, publié à Londres, en 1739, n'eut aucun succès. D'autres ouvrages, les *Essais de morale et de politique*, 1742, les *Essais sur l'entendement humain*, 1748, les *Recherches sur les principes de morale*, 1751, continuèrent de laisser l'opinion indifférente ou même l'indisposèrent contre l'auteur. Puis vint la célébrité, qu'il dut principalement à son *Histoire d'Angleterre* et dont il put jouir pendant vingt ans. Amené à Paris, en 1763, en qualité de secrétaire, par l'ambassadeur d'Angleterre, il y connut un succès de mode. L'un de ses biographes, Huxley, a écrit : « Dans cet extraordinaire mélange de science, d'esprit, de politesse, de frivolité et de dérèglement qui caractérisait alors la haute société française, une sensation nouvelle était d'un grand prix, et il importait peu que la cause de cette sensation fût un philosophe ou un caniche. La haute aristocratie fêta Hume; les grandes dames n'étaient satisfaites que si elles pouvaient montrer « le gros David » à leurs réceptions ou dans leurs loges au théâtre. » Rentré dans son pays, il se fixa à Édimbourg où il passa les dernières années de sa vie dans une calme et studieuse retraite, très apprécié de ses amis pour sa simplicité, sa bonté et son dévouement. Il mourut en 1776.

Outre les ouvrages mentionnés plus haut, citons encore des *Discours politiques*, une *Histoire naturelle des religions*, des *Essais sur le suicide et l'immortalité*, des *Dialogues sur la religion naturelle*.

Toutes les œuvres de Hume sont à l'Index.

II. Sa philosophie. — Hume se rattache à Locke et à Berkeley; mais, chez lui, l'empirisme développe ses conséquences avec une franchise devant laquelle avait souvent reculé l'esprit un peu timide du premier; et l'idéalisme du second se transforme en un phénoménisme qui ne rejette pas moins l'existence de la substance spirituelle que celle de la substance matérielle; ces principes le conduisent à un scepticisme qu'il ne fait pas difficulté d'avouer, sauf en certains ordres de vérités qu'il paraît vouloir sauvegarder, non sans se contredire, du reste.

1° Hume place le point central de la philosophie, et même, en un sens, la philosophie entière, dans la connaissance de l'homme et la détermination des limites de son entendement; renonçant aux prétentions de l'ancienne métaphysique qui voulait établir ce que les choses sont en elles-mêmes, il se borne à chercher ce qu'elles sont en nous et pour nous; son œuvre est, en quelque sorte, un criticisme avant la lettre; elle prépare celle de Kant sur lequel elle exerça une profonde influence, puisque le philosophe allemand, de son propre aveu, fut réveillé par Hume de son sommeil dogmatique.

La tâche principale qui s'impose au penseur est donc d'analyser l'esprit, en prenant soin de ne point se laisser tromper par le témoignage de la conscience qui nous présente souvent comme simples, primitifs et irréductibles des états complexes qui se sont formés peu à peu sous l'influence de l'expérience et de l'habitude. Échappant à l'illusion commune, il saura découvrir, sous cette complexité, les éléments simples et leurs lois de composition. Or les états simples de l'esprit se ramènent à deux groupes : les impressions et les idées. Les impressions sont « toutes nos perceptions

les plus vives, comme celles de l'ouïe, de la vue, des sens en général, auxquelles il faut joindre l'amour, la haine, les volitions. » Quant aux idées ou pensées, ce sont toutes ces perceptions moins vives « dont nous avons conscience quand nous réfléchissons sur ces sensations et ces mouvements ci-dessus mentionnés. » Des impressions et des idées, copies de ces impressions, voilà donc toute l'étoffe de notre vie mentale.

2° Ces éléments se rapprochent et se combinent suivant des rapports que Hume réduit à la loi de l'association, laquelle régit tout le monde intérieur comme la loi de la gravitation régit l'univers physique. Ces principes de combinaison sont au nombre de trois : la ressemblance, la contiguïté dans le temps et l'espace, la causalité. Les deux premiers sont évidemment d'ordre empirique ; mais il en est de même du troisième, auquel nous aurions tort d'attribuer un caractère de nécessité objective. Et à ce sujet, Hume soumet l'idée de causalité à une critique serrée qui est restée fameuse. L'idée de cause, dit-il, c'est-à-dire l'idée d'un secret pouvoir par lequel un objet en produit un autre, ne nous est fournie par aucune intuition externe ou interne; d'une part, nos sens ne nous montrent que des phénomènes qui se suivent, et non des phénomènes qui s'engendrent; d'autre part, notre conscience nous fait connaître que le mouvement de notre bras succède à la volonté que nous avons eue de le mouvoir, et non que l'un de ces phénomènes ait été produit par l'autre. D'ailleurs, nous ne tirons pas plus cette notion du raisonnement que de l'intuition; car la raison ne peut s'élever au-dessus des propositions identiques, et il n'y a pas de lien d'identité entre l'effet et sa cause supposée. Qu'est-ce donc, en définitive, que l'idée de cause ? C'est l'idée d'une succession nécessaire; mais cette nécessité n'est point dans l'objet; elle est dans le sujet pensant; elle consiste en une contrainte intérieure qui s'est développée peu à peu par suite de la répétition des impressions semblables et qui nous force, une perception étant donnée, à en attendre une autre qui lui a succédé habituellement dans le passé.

3° L'idée de substance n'a pas plus de valeur ontologique que celle de cause. Elle ne porte pas la marque du réel puisqu'elle ne correspond à aucune impression. Nous ne percevons autre chose que des modes ou qualités ; les corps nous apparaissent comme des groupes de sensations habituellement associées; et c'est ce rapport constant que nous transformons en une réalité substantielle. Le moi lui-même n'existe pas plus, en tant qu'être, que la substance corporelle; c'est « un faisceau ou une collection de différentes perceptions qui se succèdent l'une à l'autre avec une rapidité incroyable. »

Ainsi, toute réalité intérieure ou extérieure se résout en une série mouvante de phénomènes que ne relie aucune loi nécessaire. La science ne peut se constituer que si elle a pour fondement des principes nécessaires et universels. Or toutes nos idées dérivent d'impressions variables ou de pures habitudes qui ne présentent rien d'universel ni n'enveloppent aucune nécessité; elles ne peuvent donc s'organiser en une science véritable; et si une sorte d'instinct nous pousse à étendre à l'avenir nos expériences passées, nous n'avons pas la certitude que cette induction soit légitime. Le phénoménisme de Hume est la forme que revêt le scepticisme dans les temps modernes; et ce n'est qu'au prix d'un illogisme qu'il a mis à part les vérités mathématiques qui, dit-il, s'imposent nécessairement à notre croyance.

4° Il semble aussi s'être efforcé de sauvegarder la morale. Il voudrait limiter son scepticisme aux spéculations de la raison; loin de se donner comme un destructeur des croyances de son temps, il cherche plutôt à les organiser et à les corriger; il est un philosophe, mais un philosophe qui, dans sa philosophie, se soucie avant tout d'être un homme. Il fait reposer la morale sur le sentiment; il déclare que « la vertu consiste dans toute action de l'entendement ou toute qualité qui éveille chez le spectateur le sentiment agréable de sympathie et d'approbation, » et que la pratique de la vertu tourne toujours aussi bien à la satisfaction de l'individu qu'à l'intérêt du corps social.

Quoique la question de Dieu dût être, semble-t-il, bannie d'un système qui se flatte de rester strictement empirique, il admet que l'ordre du monde nous persuade de l'existence d'un souverain Être, Esprit, Intelligence ou Pensée, peu importe le nom qu'on lui donne. Du reste, la religion est naturelle; toutes les conceptions positives sont chimériques, et souvent aussi injurieuses à la divinité qu'à la raison. La vraie manière d'honorer Dieu est d'établir en soi le règne de la vertu, et non de se livrer à une foule de pratiques bizarres et superstitieuses; « le propre de la religion est de régler le cœur des hommes, d'humaniser leur conduite, de leur inculquer l'esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance. »

G. Compayré, *La philosophie de David Hume*, Paris, 1874; G. Lechartier, *David Hume moraliste et sociologue*, Paris, 1900.

Eug. LENOBLE.

HUMILITÉ. — Les théologiens et surtout les maîtres de la vie spirituelle ont beaucoup écrit sur cette vertu. Voir entre autres : saint Thomas, II^{a} II^{æ}, q. CLXI; Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, tr. VI; B. Dolhagaray, art. *Humilité*, dans *Diction. de théol. cath.*, t. VII, col. 321-329; Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923-1924, t. II, p. 707-728. Nos citations sans indication d'auteur sont extraites de ce dernier ouvrage.

1° *Nature.* — L'humilité est une vertu qui, par la connaissance très vraie qu'elle donne à l'homme de lui-même, le dispose à s'estimer à sa juste valeur et à se traiter en conséquence. Elle a donc un double fondement : la vérité et la justice. « La justice demande impérieusement que l'on rende à Dieu, et à Dieu seul, tout honneur et toute gloire... Sans doute, il y a quelque chose de bon en nous, notre être naturel et surtout nos privilèges surnaturels; l'humilité ne nous empêche pas de les voir, de les admirer; mais, de même que quand on admire un tableau, c'est à l'artiste qui l'a peint que va notre hommage et non à la toile, ainsi, quand nous admirons les dons et les grâces de Dieu en nous, c'est à lui et non à nous-mêmes que doit aller notre admiration. » Néant et péché, voilà tout ce que, en un certain sens, nous sommes de nous-mêmes. Dès lors, « n'étant de nous-mêmes que *néant*, nous devons aimer l'oubli et l'effacement : *nesciri, pro nihilo reputari; pécheurs*, nous méritons tous les mépris et toutes les humiliations. »

2° *Excellence.* — *a*) L'humilité est vraiment « la clé qui ouvre les trésors de la grâce. » *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* I Petr., v, 5. « L'humilité vide notre âme d'amour-propre et de vaine gloire, et y prépare ainsi pour la grâce une vaste capacité, que Dieu ne demande qu'à remplir. » *b*) « Elle est aussi le fondement de toutes les vertus; elle en est sinon la mère, du moins la nourrice : et cela à un double point de vue, en ce sens que sans elle il n'est point de vertu solide, et qu'avec elle toutes les vertus deviennent plus profondes et plus parfaites. » Si on observe, ou si on réfléchit à l'une ou à l'autre des vertus théologales (foi, espérance, charité), à la vertu de religion, à l'une ou à l'autre des vertus morales cardinales (prudence, justice, force, tempérance et chasteté), l'on constatera sans peine la légitimité de cette affirmation.

3° *Pratique.* — Qu'on médite fréquemment sur les considérations qui viennent d'être exposées, et qu'on combatte en soi le sot orgueil qui perd tant d'âmes. Puis, qu'on s'efforce d'imiter l'adorable humilité de Notre-Seigneur. — *a*) Cherchons à attirer en nous les sentiments de Jésus humble. Philip., II, 5-7 : *exinanivit semetipsum*, il s'est anéanti pour, de Dieu, se faire un esclave. Dans sa vie cachée, il pratique surtout l'humilité d'effacement; dans la vie publique, il pratique l'oubli de soi autant que le comporte sa mission; dans sa vie souffrante, il pratique l'humilité d'abjection; et sa vie eucharistique reproduit, en les réunissant, ces divers genres d'humilité. Avec sa grâce, décidons-nous à l'imiter. — *b*) Envers Dieu, l'humilité se manifeste principalement par le triple esprit de religion, de reconnaissance et de dépendance. « Envers le prochain, le principe qui doit nous guider est celui-ci : voir en lui ce que Dieu y a mis de bon, au double point de vue naturel et surnaturel; l'admirer sans envie, ni jalousie; jeter au contraire un voile sur ses défauts, et les excuser dans la mesure où c'est possible, chaque fois du moins qu'on n'est pas chargé par devoir d'état de les réformer. » Enfin, « envers soi-même, voici le principe à suivre : tout en reconnaissant le bien qui est en nous, pour en remercier Dieu, nous devons surtout considérer ce qu'il y a de défectueux, notre néant, notre incapacité, notre péché, afin de nous tenir habituellement dans des sentiments d'humiliation et de confusion. A l'aide de ce principe, on pratiquera plus facilement l'humilité qui doit s'étendre à l'homme tout entier : à son esprit, à son cœur, à son extérieur. » Chacune de ces propositions set développée dans le manuel de M. Tanquerey : on y trouvera de bons sujets de méditation ou de prédication, et des indications très précieuses pour la direction des âmes.

4° *Opportunité.* — « Vous serez comme des dieux ! » La parole qui séduisit nos premiers parents, nous perd plus que jamais. Jamais, en effet, l'orgueil bête n'a tant régné que de nos jours et n'a causé tant de ruines dans les individus, les familles, les sociétés. Mgr d'Hulst, dans la Retraite de la Semaine Sainte, de 1895, tout entière consacrée à « l'imitation de Jésus-Christ », parlait d'abord de l'humilité du Sauveur. Et ce n'est pas sans raison : « Le poison d'orgueil est à la source de toutes nos maladies morales », disait-il fort justement, et « le plus grand mal de ce temps est l'orgueil. » *Conférences de Notre-Dame*, 1895, p. 199, 205. Pour peu qu'on réfléchisse, on s'en convaincra aisément. Quand l'Église prêche l'humilité, elle ne le fait pas pour nous abaisser mal à propos, pour forger des âmes aveuglément dociles. Elle nous fait voir ce que nous sommes réellement, — l'humilité ne consiste pas à se rapetisser à l'excès, elle n'exclut pas la sainte fierté, *sancta superbia*, dont parlait saint Jérôme, — et elle nous assigne notre véritable place devant Dieu ou devant nos semblables. Comme tout se transformerait et s'améliorerait, si chacun se voyait tel qu'il est et agissait en conséquence !

Ajoutons que l'humilité chrétienne n'est point faite pour nous déprimer ou nous empêcher d'agir : au contraire, l'histoire des saints le prouve bien, avec la grâce de Dieu que l'humilité nous vaudra, nous n'en serons que plus décidés et moins exposés au découragement.

5° *Bourdaloue et Lacordaire : sur l'humilité.* — *a*) Le tome III des *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, contient deux cents pages de *Pensées sur divers sujets de morale et de religion*, qu'on lit assez peu et qui cependant méritent d'être connues. L'éminent jésuite y parle « du salut », « de la foi et des vices qui lui sont opposés », « du retour à Dieu et de la pénitence », « de la vraie et de la fausse dévotion », « de la prière », « de l'humilité et de l'orgueil », « de la charité chrétienne et des amitiés humaines », « de l'Église », « de l'état religieux ». Doctrine sûre, observation avisée, pénétrante psychologie, netteté de la composition et du style, tout s'y rencontre pour plaire au lecteur sérieux. Les trente pages, 424-454, consacrées à la vertu qui fait l'objet de cet article, sont à signaler ici tout particulièrement. En voici les divisions : Parabole du pharisien et du publicain, ou caractère de l'orgueil et de l'humilité, et les effets de l'un et de l'autre; Solide et véritable grandeur de l'humilité chrétienne; Illusion et danger d'une grande réputation; Pensées diverses sur l'humilité et l'orgueil.

b) Dans ses *Conférences de Notre-Dame de Paris*, de l'année 1844, Lacordaire traite « des effets de la doctrine catholique sur l'âme », ou des quatre « vertus réservées », qui sont une des grandes preuves du christianisme : l'humilité, la chasteté, la charité (d'apostolat et de fraternité), la religion. De l'humilité d'abord, et c'est dans l'ordre. Ce qu'il en dit, se trouve résumé dans ces paroles du début de la 22e conférence (la 2e de l'année 1844) : « La première des vertus réservées, c'est l'humilité. Dieu seul, par la doctrine catholique, fait les humbles; toutes les doctrines humaines, sans exception, depuis Platon jusqu'à Kant, toutes [rationalisme, protestantisme, cultes non chrétiens] enfantent l'orgueil. Vous les reconnaîtrez à cet infaillible critérium... Et remarquez-le bien, Messieurs, l'humilité pas plus qu'aucune autre vertu réservée, n'est une vertu mystique, bonne seulement pour le cénobite caché dans un cloître sous une austérité que le monde appellera chimérique. Non, Dieu, quand il veut faire des signes, s'y prend plus habilement. L'humilité, ainsi que toutes les autres vertus réservées, est une vertu de la terre, une vertu morale, une vertu sociale, une vertu dont l'homme a besoin, dont il est en quête, qui lui manque à toute heure, et du manque de laquelle il souffre cruellement. » Comme cela est vrai, éternellement vrai!

J. Bricout.

HUNT ET LES PRÉRAPHAÉLITES. — Holman Hunt naquit en 1827. D'abord destiné par son père au commerce, il y renonça pour être peintre, et s'imposa une vie pauvre et difficile plutôt que de renoncer à l'art qu'il aimait avec passion.

La peinture anglaise était alors en complète décadence et le jeune homme ne voyait autour de lui nul maître à qui il pût en toute confiance demander une direction. En 1846, cependant, il entra à l'Académie royale de peinture, où il se lia vite avec deux jeunes peintres de son âge, John Everett Millais et Dante Gabriel Rossetti. Tous trois, désireux de s'affranchir des conventions accumulées en art depuis plusieurs siècles, conçurent le rêve de se refaire une vision des choses et un esprit absolument purs et sincères pour copier la nature et surtout pour dégager le sens profond et vrai des spectacles qu'elle nous offre. La pureté, la sincérité appelées, ils crurent les trouver dans le quattrocento italien : ils se mirent donc à l'école des primitifs, s'appliquant comme eux aux plus humbles détails, réalistes quant aux moyens d'exécution, idéalistes quant à l'inspiration. Bientôt se joignirent à eux le sculpteur Thomas Woolner, les critiques d'art William-Michael Rossetti et F.-G. Stephens, puis James Collinson; et les sept jeunes gens fondèrent, en 1848, la *Confrérie Préraphaélite*.

« Ni alors ni plus tard, devait cependant écrire H. Hunt, nous n'affirmâmes toutefois qu'il n'y ait pas eu d'art bon et bien portant après Raphaël; mais il nous parut que l'art avait été dans la suite si souvent corrompu que c'était seulement dans les œuvres primitives que nous pouvions trouver en toute assurance une santé parfaite. »

L'écrivain John Ruskin préconisait déjà le retour de l'art aux sources de la nature. Il fut véritablement

l'apôtre du préraphaélitisme, qui ne rêvait pas seulement de réformer la peinture et la sculpture, mais aussi la poésie, la littérature, et même la compréhension du *beau* appliqué aux plus humbles accessoires de la vie courante. Il y eut des luttes terribles à soutenir, les pauvres P. R. B. (Pre-Raphaelite Brothers) furent abreuvés d'insultes, mais persistèrent à poursuivre leur idéal. William Morris et Burne Jones s'adjoignirent plus tard au groupe initial, à propos duquel il faut mentionner aussi Ford Madox Brown, bien qu'il se défendît d'en faire partie; et même après la mort de ses protagonistes l'esprit préraphaélite survécut, exerçant sur le développement de l'art anglais une influence considérable.

L'apport personnel d'Holman Hunt, dont l'énergie réfléchie et la ténacité sont les traits dominants, fut une probité minutieuse dans le dessin, mise au service d'une symbolique profonde. L'esprit religieux, l'amour de la nature et de la vérité, le souci d'un enseignement moral dont l'artiste serait en quelque sorte chargé comme d'un ministère, se confondent dans son œuvre.

Il avait vingt et un ans lorsqu'il peignit *La fuite de Madeleine et de Porphyrion;* puis vinrent *Rienzi*, pour lequel posa Gabriel Rossetti, *Le Berger mercenaire*, *Les deux gentilshommes de Vérone*, *Le réveil de la conscience* (1853), *La Lumière du monde* (1854), *Jésus au temple* (1854), *Le bouc émissaire* (1856); le même idéal se fait jour dans toute la carrière de l'artiste et se retrouve aussi bien dans *L'ombre de la mort* (1874) ou dans *Le triomphe des innocents* (1885).

La plus célèbre de ces toiles est peut-être *La Lumière du monde*, dont Ruskin et l'archidiacre Farrar ont donné d'enthousiastes descriptions. La légende inscrite au-dessous de l'œuvre est un verset de l'Écriture : « Voyez, je suis debout près de la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai vers lui et je souperai avec lui et lui avec moi. » Un grand Christ vêtu d'une robe blanche et d'un manteau sacerdotal, portant une couronne d'épines aux rayons de lumière, une lanterne à la main gauche, frappe à la porte close qui représente le cœur humain. Tout est symbolique, de la couronne d'épines où des jeunes feuilles poussent encore pour le salut des nations, aux herbes qui obstruent la porte; mais aussi tous les détails sont peints sur nature, du clair de lune fait la nuit, au fond qui fut peint dans un verger du Surrey.

Imiter servilement la nature, non pour elle-même, mais pour tirer des formes sensibles leur signification spirituelle, c'est encore l'idée qui le conduisit à faire plusieurs séjours en Palestine pour s'efforcer de reconstituer dans leur cadre les scènes de la Bible qu'il peignit sous la tente.

Holman Hunt mourut en 1910. C'est peut-être celui des préraphaélites qui eut le plus de génie. On l'a comparé à Dürer pour son amour des idées subtiles et du mystère en même temps que pour le réalisme de son exécution et de sa mise en œuvre; mais il n'eut de l'artiste allemand ni la puissance extraordinaire ni le frais coloris.

Gabriel Mourey, *D.-G.Rossetti et les Préraphaélites anglais*, Paris, dans coll. *Les Grands artistes*.

Carletta DUBAC.

HUS ou HUSS (Jean). — Né en 1369 dans un village de Bohême, brillant professeur à l'Université de Prague (1398) et prédicateur à la chapelle de Bethléem de cette ville (1402), Jean Hus se fit remarquer de bonne heure par ses talents oratoires et son amour des nouveautés. Déjà le vent était à la réforme en Bohême, aussi bien qu'en Angleterre et ailleurs; nombre d'ecclésiastiques, parmi lesquels on peut citer particulièrement Mathias de Janow († 1394), s'élevaient contre les désordres de l'Église et du clergé. Le nom de Wiclef sonnait agréablement aux oreilles des réformateurs bohémiens. Les œuvres du novateur anglais se répandaient sur le continent; les universités de Prague et d'Oxford entretenaient des relations que le mariage de Richard II avec Anne de Luxembourg, sœur du roi Wenceslas, n'avait fait que développer. Jean Hus, qui paraît avoir subi d'abord l'influence des mystiques connus sous le nom de *frères apostoliques*, si nombreux en Bohême, est aussi de ceux qui ouvrirent une oreille complaisante aux théories de Wiclef (1324-1384).

Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine de Wiclef (voir au mot WICLEF). Disons seulement que, d'après ce docteur, l'autorité du pape et des évêques se trouve singulièrement limitée; l'excommunication du pape, par exemple, n'atteint que celui qui est déjà excommunié par Dieu. On ne s'étonnera pas que Wiclef définisse volontiers l'Église l'ensemble des prédestinés; l'Église visible se trouve ainsi transformée en Église invisible. Cela conduisait l'auteur à faire dépendre la validité des sacrements et la puissance d'une autorité ecclésiastique de la prédestination, ou de l'état de grâce du ministre de l'Église. En dernier lieu (1381), il rejette, dans ses douze thèses sur l'eucharistie, la doctrine de la transsubstantiation (le pain et le vin demeurant substantiellement sous les deux espèces). Comme règle dogmatique, il ne reconnaît que l'Écriture sainte; l'Écriture est à ses yeux la souveraine autorité en matière de foi. De pareilles théories ne pouvaient voir le jour sans provoquer l'animadversion du clergé orthodoxe. Des enquêtes furent menées contre Wiclef dès 1377-1378. Mais il avait des protecteurs puissants; elles n'aboutirent pas. Et jamais plus tard il ne fut inquiété. Si le synode de Londres de 1382 condamna vingt-quatre propositions de Wiclef, ce fut sans en nommer l'auteur, qui conserva toujours sa cure de Lutterworth.

Ce silence sur le nom du novateur anglais fut une sorte de passeport pour ses idées. Elles ne s'implantèrent pourtant pas en Bohême sans une opposition très vive. Quarante-cinq propositions, et parmi elles les vingt-quatre articles déjà condamnés à Londres, furent censurées par l'université de Prague (1403). Hus était indirectement atteint. Il se nourrissait des œuvres de Wiclef. Non seulement il les lit, mais il les copie, les annote. En marge des manuscrits, copiés de sa main et conservés à la bibliothèque de Stockholm, on lit des phrases telles que celles-ci : « Wiclef ! Wiclef ! tu troubles la tête de plus d'un. » Hus est vraiment un disciple de Wiclef. « Des recherches récentes, dit Pastor, l'historien des papes, ont démontré d'une façon incontestable que toute la doctrine de Hus est d'un bout à l'autre empruntée à Wiclef. » Sur un point cependant, Hus se sépare du novateur anglais; il rejette sa théorie eucharistique, pour conserver le dogme de la transsubstantiation. Mais sur la visibilité de l'Église Hus et nombre de Bohémiens sont purement wiclefistes.

L'université de Prague était donc divisée en deux partis. La censure de 1403 aviva les passions dogmatiques. Les orthodoxes suivaient avec inquiétude le mouvement wiclefiste et entendaient bien l'arrêter. Les condamnations se succédèrent coup sur coup : en 1410, condamnation de plusieurs écrits wiclefistes et défense de prêcher en dehors des églises paroissiales; en 1411, excommunication lancée contre Jean Hus; en 1412, interdit jeté sur tous les lieux qui lui serviraient de refuge. Cela n'empêcha pas le wiclefisme de gagner du terrain. La publication de la croisade contre le roi Ladislas de Naples, par Jean XXIII, et la concession d'indulgences à cette occasion fournirent un nouvel aliment à l'agitation. Hus et ses amis déclamèrent contre l'indulgence. La bulle du pape fut brûlée par un attroupement populaire que menait le chevalier de Waldstein. Réaction des orthodoxes. Hus, qui en avait appelé du pape au concile général et au

tribunal de Jésus-Christ, fut forcé de quitter Prague, où le clergé, à cause de l'interdit, ne célébrait plus les offices. Ses amis ne lui firent pas défaut. Retiré sur les terres de quelques nobles, il travailla paisiblement à son principal ouvrage, le *De Ecclesia*, puisé, on s'en doute bien, en grande partie dans l'ouvrage du même titre composé par Wiclef.

Wenceslas laissait en mourant son royaume en grande effervescence. Le roi Sigismond, héritier de la couronne de Bohême, fit tout pour calmer les esprits. Il lui sembla que le concile qui se tenait à Constance aurait quelque autorité pour ramener Hus à l'orthodoxie. Il lui signa un sauf-conduit, destiné à le protéger contre toute attaque dans son voyage. Hus comparut devant le concile, mais s'obstina dans ses erreurs. Trente propositions extraites de ses ouvrages furent anathématisées; il refusa de les rétracter. Il fut condamné comme hérétique, livré au bras séculier et brûlé (6 juillet 1415). Onze mois plus tard, un ami de Hus, Jérôme de Prague, subit le même sort (30 mai 1416).

On a vivement discuté sur la justice de l'exécution de Hus. Le sauf-conduit de Sigismond devait, dit-on, le protéger contre la peine de mort. Mais il faut bien connaître la teneur de ce sauf-conduit. Il ne promettait protection que pour le voyage. L'empereur a-t-il garanti verbalement son aide au novateur contre le jugement du concile? On l'a dit, mais la chose n'est pas sûre. Si plus tard Sigismond n'est pas intervenu pour obtenir que Hus fût entendu en toute liberté, c'est qu'il eût risqué de troubler la liberté du concile. En tout cas, la prétendue décision conciliaire, qu'on ne garde point la foi donnée à un hérétique, n'a jamais existé. Il est vrai qu'elle eût été conforme au principe universellement admis au Moyen Age qu'une promesse faite *in præjudicium fidei* n'engage pas. Mais le concile de Constance ne l'a pas formulée. Le document qui en a accrédité l'existence n'est pas un décret du synode, mais vraisemblablement un amendement proposé par l'un des membres du concile et repoussé par l'assemblée. Il n'existe que dans un manuscrit et sans aucune indication de date. Cf. W. Berger, *J. Huss und K. Sigismund*, Leipzig, 1871.

La disparition de Hus, au lieu de mettre un terme à l'agitation religieuse en Bohême, ne fit que l'aggraver. Ses amis obtinrent l'expulsion de l'archevêque de Prague. La reine, dont Hus avait été le confesseur, prit ouvertement le parti de la victime; la noblesse de Bohême et de Moravie envoya presque unanimement une lettre au concile de Constance protestant que la vertu et l'orthodoxie de Hus étaient au-dessus de tout soupçon, et que la prétendue hérésie de Bohême était une fable et une invention de l'enfer. En même temps une association se fonda pour défendre la liberté de la prédication et résister aux excommunications injustes. En signe de ralliement, la communauté hussite se servit du calice, et elle adopta l'usage, introduit déjà par Jacques de Mies, appelé aussi Jacobellus, et par quelques autres ecclésiastiques, de donner la communion aux laïques sous les deux espèces.

La guerre religieuse sévit en Bohême pendant près de vingt ans. Les hussites prévalurent souvent contre les orthodoxes. Leurs députés parurent au concile de Bâle en 1433; ils demandaient la communion sous les deux espèces, la punition par le magistrat civil des péchés mortels, la liberté de prêcher, et l'interdiction pour le clergé de posséder des biens temporels. Ne retenons que le premier point, qui est caractéristique et n'a rien d'hétérodoxe. Après la conclusion de la paix disparaît insensiblement le nom de hussites, remplacé par les mots de calixtins et d'utraquistes, pour désigner les fidèles communiant au calice, c'est-à-dire sous les deux espèces.

Denis, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878; Van der Hægen, *Jean Huss*, Alençon, 1888; bibliographie détaillée dans Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, t. I, Paris, 1882, p. 208-209.

E. VACANDARD.

HURTER (Hugues de), né à Schaffouse en 1832, mort à Inspruck en 1914. Fils de célèbre historien d'Innocent III, il fit sa profession de foi catholique le jour même où son père, pasteur protestant, abjura l'hérésie, à Rome, en présence de Grégoire XVI (16 juin 1844). En 1857, il entrait au noviciat de la Compagnie de Jésus, et, dès l'année suivante, il enseignait la théologie à l'université d'Inspruck. Les 56 petits volumes : *Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum præsertim studiosorum the logiæ*, 1868-1894, forment « pour les débutants une judicieuse et attrayante anthologie des Pères. » P. Bernard, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 333. Sa *Medulla theologiæ dogmaticæ*, 1870, et le célèbre *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 1876-1878, souvent réédités, sont connus de tous les prêtres. « Mais l'ouvrage qui aura le plus fait pour sa gloire et qui rend le plus de services dans le domaine des sciences théologiques, affirme P. Bernard, est sans contredit le *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ* », dont la 3e édition, 5 vol. in-8°, 1903-1913, « remonte jusqu'au début du christianisme et joint aux écrivains ecclésiastiques des temps modernes ceux de l'âge patristique et du Moyen Age. L'ensemble constitue une œuvre d'un immense labeur et d'une érudition prodigieuse. » Tous les ouvrages de Hurter ont paru à Inspruck.

J. BRICOUT.

HUYSMANS Joris-Karl naquit à Paris, en 1848, d'une famille d'artistes hollandais. Il entra dans l'administration et fut chef de bureau à l'Instruction publique. Entre temps il s'occupa de littérature. Baudelaire fut son premier maître; il l'imita dans un recueil de poèmes en prose, *Le Drageoir aux épices* (1875). Il subit ensuite l'influence de Flaubert et se jeta dans le naturalisme : *Marthe, histoire d'une fille* (1878); *Les Sœurs Vatard* (1879); *Croquis parisiens* (1880); *En ménage* (1881); *A vau-l'eau* (1882); *Sac au dos*, nouvelle parue dans *Les Soirées de Médan* (1880) jalonnent cette première partie de sa carrière littéraire. Ce sont des œuvres d'un réalisme brutal et sans envergure; les milieux où elles se situent révèlent une médiocrité navrante, les âmes sont communes, l'horizon intellectuel bas de plafond; seul, le style relève, par le piment de ses métaphores heurtées, violentes et âcres, l'écœurante banalité de ces histoires malpropres. Comme ses confrères en naturalisme, « il se confinait dans la peinture de l'existence commune, s'efforçait, sous prétexte de faire vivant, de créer des êtres qui fussent aussi semblables que possible à la bonne moyenne des gens... *L'éducation sentimentale* de Gustave Flaubert, était, pour nous tous, « des soirées de Médan », une véritable bible... La vertu, étant, il faut bien l'avouer, ici-bas une exception, était par cela même écartée du plan naturaliste... Restaient les vices; mais le champ en était, à cultiver, restreint. Il se limitait aux territoires des sept péchés capitaux et encore, sur ces sept, un seul, celui contre le sixième commandement de Dieu, était à peu près accessible... Nous étions donc acculés à remâcher le méfait le plus facile à décortiquer de tous, le péché de Luxure, sous toutes ses formes; et Dieu sait si nous le remâchâmes; mais cette sorte de carrousel était court... Nous devions nous demander si le naturalisme n'aboutissait pas à une impasse... Je cherchais vaguement à m'évader d'un cul-de-sac où je suffoquais, mais je n'avais aucun plan déterminé. » Préface d'*A rebours*, p. II-V. Il s'évada tout d'abord dans les études d'art, *L'Art moderne* (1883), *Certains* (1889), où il mène campagne pour l'impressionnisme.

Puis il se rua à l'examen de conscience de sa propre sensibilité détraquée par toutes sortes d'abus intellectuels et physiques et talonnée par le besoin d'un idéal : ce fut *A rebours* (1884). *A rebours* rompait net avec le naturalisme, Zola le comprit et en fit à l'auteur des reproches véhéments. Barbey d'Aurevilly le comprit aussi et écrivit : « Après un tel livre, il ne reste plus à l'auteur qu'à choisir entre la bouche d'un pistolet ou les pieds de la croix. » Huysmans ne fit pas tout de suite son choix. *En rade* (1887) est une ressucée pure et simple de lavasse naturaliste. Mais *Là-bas !* (1891) marque une orientation décidément nouvelle, un goût plus prononcé, plus conscient que dans *A rebours* pour les choses de l'âme et un appétit plus vif pour l'idéal. Cet idéal, il le cherche d'abord dans l'occultisme, la magie et tout le succédané de la mystique qu'est le bric-à-brac ignoble du satanisme. Il étudie le cas historique de ce formidable Gilles de Rais et, en même temps, il constate par la pratique intime d'une occultiste enragée, Mme Chantelouve, que les folies diaboliques d'antan ne sont pas choses périmées. Cela lui retourne l'âme. Du surnaturel satanique qui lui paraît indéniable il conclut à la possibilité au moins d'un surnaturel divin. D'autre part l'Église n'a cessé de l'attirer, par ses monuments artistiques, par son plain-chant, par ses cérémonies, par la floraison mystique de ses saints et de ses saintes. En 1892, il part pour la Trappe de Notre-Dame d'Igny et s'y convertit. *En route* (1895) relate les étapes de cette conversion. A mon avis, c'est le chef-d'œuvre de Huysmans et un chef-d'œuvre de psychologie et le chef-d'œuvre du réalisme. Converti, Huysmans consacre au triomphe de la mystique catholique sa plume. Il étudie le symbolisme de l'architecture religieuse dans *La Cathédrale* (1898); le symbolisme de la liturgie et du plain-chant dans *L'Oblat* (1903); les manifestations solennelles de la piété mariale dans *Les foules de Lourdes* (1907). Entre temps il publie une superbe étude d'hagiographie : *Sainte Lydwine de Schiedam* (1901); une *Esquisse biographique de don Bosco* (1902); des essais divers : *Pages catholiques* (1899); *De tout* (1901); *La Bièvre et Saint-Séverin* (1898); *Trois primitifs* (1904). Une maladie atroce et qu'il supporte avec une héroïque résignation l'emporte en 1907. Il était membre de l'Académie des Goncourt.

L'opinion catholique a été longtemps divisée au sujet de ses œuvres. Il s'est plaint « de quelques mômiers et de quelques agités du sacerdoce » dont « l'incompréhension et la bêtise lui paraissaient insondables » parce qu'ils réclamaient la destruction d'*A rebours* et de *Là-bas*, parce qu'ils n'admiraient guère *En route*, *La Cathédrale*, *L'Oblat*, *Sainte Lydwine*. Mais lui-même n'avait-il pas âprement fustigé et moqué Mgr d'Hulst, le P. Monsabré, Montalembert, Bossuet, Virgile, Cicéron, tous les classiques, tous les grands catholiques, et ce, au profit des décadents de toutes les époques « dont les idées et le style présentaient ces faisandages, ces taches morbides, ces épidermes talés et ce goût blet, qu'il aimait tant à savourer » ? N'affichait-il pas une espèce de rage inassouvie contre le clergé séculier et les évêques? Ne professait-il pas un mépris incoercible de leur goût artistique, de leur littérature fadasse, de leur science sans profondeur, de leurs manières ou trop guindées ou trop vulgaires ? Ne parsemait-il pas son récit de termes crus, d'images grossières, d'évocations sales, de traits scandaleux ? Quand on se présente avec un tel bagage, il n'est pas étonnant qu'on paye à la critique un tribut lourd et mérité. D'ailleurs lui-même reconnaît formellement qu'*A rebours* n'est pas un livre d'édification et que « le côté scélérat et sensuel » qui se développe dans *Là-bas* « est réprouvable ». Ces deux livres ne conviennent donc qu'à un petit nombre de lecteurs avertis. Ceux qui les suivirent, surtout ce profond et admirable *En route*, et même l'éblouissante *Sainte Lydwine* s'adressent sans doute à un public moins restreint, mais il s'en faut qu'ils soient sans danger. L'inspiration est catholique, nettement, profondément catholique, mais avec des outrances et des partis pris qui demandent une mise au point continuelle. « L'œuvre d'art, disait-il, qui ne demeure pas indifférente aux faux artistes, qui n'est pas contestée par les sots, qui ne se contente pas de susciter l'enthousiasme de quelques initiés, devient, elle aussi, par cela même pour les initiés, polluée, banale, presque repoussante. » C'était, poussée jusqu'aux limites de l'absurde, la devise artistique de ce païen d'Horace que d'ailleurs Huysmans n'aimait pas : « Je hais le vulgaire profane, et je l'écarte. » Devise orgueilleuse, qui faussa le goût de Huysmans et déteignit fâcheusement sur ses conceptions religieuses. Il faut y prendre garde quand on le lit.

Toutefois il serait injuste de ne pas reconnaître qu'il contribua puissamment à sortir le roman de l'ornière naturaliste où l'enlisait Zola; qu'il porta un coup terrible à l'à peu près et à la facilité banale dans l'art; qu'au point de vue religieux il réhabilita les moines, le plain-chant, la liturgie, la mystique, qu'il fit comprendre l'âme de l'Église et discrédita pour un long temps les railleries épaisses des Homais de lettres contre le surnaturel. Ce sont là des services éminents, qui compensent et bien au delà les travers fâcheux de son goût et les audaces de sa plume. Quant à son style, violent, heurté, plein d'archaïsmes et de néologismes, mais clair pourtant, fougueusement imagé, puissant et dru, s'il n'est pas classique, il a tout de même une saveur si tenace et si fine que, après l'avoir goûté, on ne peut se défendre de le goûter encore : c'est par là, peut-être, qu'il vivra le plus sûrement dans la mémoire des lettrés.

L. Jules.

1. HYACINTHE (*Hyacinthus*). — Hugues, né en 1185 près de Breslau en Silésie, fit ses études successivement à Cracovie, à Prague et à Bologne. Il sut conserver son innocence au milieu d'une jeunesse trop souvent licencieuse. Chanoine prébendé de la cathédrale de Cracovie, il était très charitable envers les pauvres et s'imposait à lui-même de dures pénitences. Il accompagna l'évêque de Cracovie, son oncle, dans un voyage à Rome, rencontra saint Dominique qui venait de fonder l'ordre des frères prêcheurs et, avec son frère Ceslas, il demanda la faveur d'être admis dans l'institut. Quelques années plus tard, Hyacinthe reparut en Pologne sous la robe et le manteau du dominicain. Ses prédications et ses miracles opérèrent de nombreuses conversions jusqu'au moment de sa mort, qui arriva le 15 août 1257. Clément VIII l'a mis au nombre des saints.

J. Baudot.

2. HYACINTHE de Mariscottis. — V. Clarisse.

HYGIÈNE. — L'hygiène (gr. *hugiaino*, je me porte bien) est la science et l'art de conserver la santé. Cette science et cet art ont fait d'incontestables progrès; mais en même temps les dangers qui menacent la santé vont augmentant. « L'immoralité grandissante, le fléau de l'alcoolisme, les grandes agglomérations urbaines, l'intensité du travail industriel, la crise du logement qui force certaines familles à s'installer dans des taudis malsains à tous égards, sont autant de facteurs des maladies, » autant d'ennemis de la santé, individuelle ou publique. Et à ces fauteurs, à ces ennemis, que signale le *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, par la Société de Saint-Vincent de Paul, Paris, 1923, p. 119, d'autres encore pourraient être ajoutés : toilette, etc. Que de femmes se rendent malades par leur asservissement à certaines modes !

Nous n'avons pas à faire ici un cours d'hygiène. Bornons-nous à citer quelques lignes de J. Guibert, *Cours de morale*, Paris, 1912, p. 144, 145 :

Le corps humain a surtout besoin de nourriture, d'air, de mouvement et de propreté. C'est donc sur ces quatre points que l'hygiène exercera sa vigilance

La nourriture ne manque pas d'ordinaire à l'homme; mais elle n'est pas toujours saine. L'homme moderne se fait trop carnivore; il gagnerait à devenir plus végétarien.

L'air lui manque davantage, dans les villes surtout. L'hygiène lui commande d'aérer les chambres où il travaille, et de prendre plus d'exercice pour emplir d'oxygène vivifiant tout son organisme.

Le mouvement fait défaut à tous les gens adonnés aux travaux sédentaires : il y a obligation pour eux de fortifier leurs muscles et d'activer la circulation par des exercices de gymnastique artificielle.

Enfin, par suite d'une paresseuse négligence, la propreté laisse à désirer chez un grand nombre d'hommes : l'hygiène commande aussi à cet égard des soins nécessaires.

Comme l'ajoute fort justement notre auteur, « il est malaisé de définir dans quelle mesure l'hygiène oblige moralement; mais il est incontestable que ce serait une faute que de s'y soustraire d'une façon habituelle. » La bonne santé est un trop grand bien, pour que Dieu ne nous fasse pas un devoir de la conserver ou de la développer. Inutile de noter que l'hygiène, largement et sainement comprise, proscrit les excès de toutes sortes : intempérance, luxure, etc.

Il y a une hygiène individuelle. Mais il est aussi une hygiène de la famille, de l'école, de l'atelier, etc., dont l'application a pour objet et pour effet de protéger la santé des membres qui les composent ou qui y travaillent.

L'hygiène publique, enfin, a suscité dans tous les pays civilisés diverses lois et dispositions réglementaires. En France, la loi du 15 février 1902 est, en quelque sorte, le code de l'hygiène publique, et nous avons un ministère de l'hygiène, assistance et prévoyance sociales. Le *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, cité plus haut, résume, p. 135 sq., ce qui, chez nous, se fait ou devrait se faire pour la « protection de la santé publique ». Organisation des services sanitaires et mesures générales, mesures destinées à empêcher la propagation des maladies ou à prévenir la formation de foyers d'infection, lutte contre la tuberculose et contre l'alcoolisme, etc. : rien d'important n'est, théoriquement, oublié; mais il est difficile, en pratique, de réaliser tout cela à la perfection. Au lieu de s'en étonner et de s'en plaindre à l'excès, ou surtout de chercher à se soustraire aux mesures qui le gênent et le contrarient, un bon citoyen s'efforcera, dans l'intérêt de tous, de faire en sorte que les lois et règlements soient exécutés le mieux possible.

J. Bricout.

HYGIN (*Hyginus*). — Hygin occupa le siège pontifical à une époque où la chronologie pontificale n'était pas absolument fixée. Sur les listes des premiers évêques de Rome, on trouve son nom au 8e rang (ou au 9e, si l'on compte saint Pierre), comme successeur de saint Télesphore. Le martyre de ce dernier arriva la première année d'Antonin le Pieux, et il n'y eut pas de vacance du siège, ce qui place l'avènement d'Hygin en 138. La durée de son pontificat fut, ce semble, de quatre ans. D'après le *Liber Pontificalis*, Hygin était athénien d'origine, philosophe de profession; il composa le clergé, ce qui peut vouloir dire ou qu'il institua les ordres mineurs, ou qu'il détermina les diverses fonctions des membres du clergé romain. Saint Irénée est plus précis quand il signale, à l'époque d'Hygin, la venue à Rome des premiers gnostiques, Valentin et Cerdon : le pape dut alors se préoccuper de l'agitation gnostique causée dans la ville. Le martyrologe romain nomme Hygin au 11 janvier et en fait un martyr de la persécution d'Antonin : le qualificatif « martyr » n'est pas absolument certain, bien que la liturgie l'ait adopté.

J. Baudot.

HYMNE. — I. Histoire. II. Métrique. III. Hymnographes.

I. Histoire. — 1. *Le mot hymne.* — A l'origine, le mot *hymnus* désigne divers chants liturgiques. La *Peregrinatio* d'Éthérie parle souvent des *ymni* qui se chantent à Jérusalem, et ce sont des psaumes; de même dans ses *Rétractations*, II, 11, saint Augustin nous parle de la coutume qui s'introduisit de son temps à Hippone, pour l'offrande et la communion, « de chanter à l'autel des *hymnes* prises au livre des psaumes. »

Le mot hymne s'applique aussi à des compositions nouvelles, non empruntées aux textes sacrés. Hymne se dit de morceaux en prose rythmée : ainsi la règle de saint Benoît prescrit de chanter l'hymne *Te Deum*, ainsi le *Liber Pontificalis* nous parle de l'hymne angélique *Gloria in excelsis Deo*, et aujourd'hui encore nous donnons à ces chants le nom d'hymne. Mais ce nom s'applique surtout aux poésies lyriques introduites dans la liturgie.

2. *Introduction des poésies liturgiques en Occident.* — Le premier sans doute saint Hilaire introduisit les poésies liturgiques en Occident. Il avait été frappé, durant son exil en Orient, du succès obtenu par les chants métriques; il s'inspira de ces chants pour composer plusieurs hymnes qui se répandirent dans les Églises des Gaules et en Espagne.

Mais saint Ambroise fut l'initiateur principal de ce mouvement liturgique. Saint Augustin nous a dit en quelles circonstances il fit chanter pour la première fois les hymnes au peuple de Milan. C'était en 385, durant la semaine sainte. Pour protester contre les prétentions de la cour qui voulait le contraindre à abandonner certaines églises aux ariens, Ambroise, le dimanche des Rameaux, s'était enfermé avec son peuple dans sa basilique, qu'entouraient les troupes impériales. L'investissement dura jusqu'au jeudi saint :

Dans l'église veillait le peuple pieux, prêt à mourir avec son évêque, ton serviteur. Là ma mère, ta servante, prenant au premier rang sa part d'inquiétude et de veilles, vivait de prières. Pour nous, encore froids et sans la chaleur de ton Esprit, nous étions émus pourtant devant la cité en stupeur et troublée. Alors, pour empêcher que le peuple ne dépérît de tristesse et d'ennui, fut institué le chant des hymnes et des psaumes suivant la coutume des pays d'Orient, et de ce jour jusqu'à maintenant s'est conservé cet usage, que presque tous tes troupeaux ont imité à travers le monde. *Confessions*, IX, VII.

La langue de l'époque, notamment dans saint Augustin, entend souvent par le mot hymne les psaumes eux-mêmes. Mais dans ce passage des *Confessions*, nous croyons que le mot hymne, distingué qu'il est du mot psaume, peut s'entendre des hymnes métriques. C'est en tout cas à cette époque que remonte, à Milan, l'apparition de ces poésies liturgiques.

3. *Diffusion des poésies liturgiques.* — Le récit des *Confessions*, écrit en Afrique une quinzaine d'années après cet épisode, nous atteste la rapide diffusion des poésies liturgiques. L'Église de Milan, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique les adoptèrent. La règle de saint Benoît leur donna une place importante dans l'office. E les trouvent place de même dans la règle donnée par saint Aurélien d'Arles aux monastères de sa ville épiscopale. Ainsi, au milieu du VIe siècle, les hymnes ont pleinement acquis droit de cité dans la liturgie.

On ne chante pas seulement les hymnes de saint Ambroise; beaucoup d'autres ont été composées, au Ve et au VIe siècle, et presque toutes dans la forme métrique que saint Ambroise avait adoptée. Aussi tous ces chants, que l'on en connaisse l'auteur ou qu'ils

restent anonymes, portent un même nom de famille : on les appelle *ambrosiani*.

Quelle que soit la faveur rencontrée par les hymnes, elles trouveront des adversaires. Le concile de Braga, en 563, prétend les interdire : « En dehors des psaumes et des écritures canoniques du Nouveau et du Vieux Testament, qu'on ne chante dans l'Église aucun morceau composé en vers ; ainsi le prescrivent les saints canons. »

Contre cette décision locale s'élève avec force, en 633, le IVe concile de Tolède, légiférant pour toute l'Espagne et une partie de la France, la Narbonnaise.

> Pour le chant des hymnes nous avons l'exemple et du Sauveur et des Apôtres. Car il est rapporté que le Seigneur lui-même dit l'hymne... Et il est des hymnes qu'on sait avoir été composées par des hommes à la louange de Dieu et des apôtres et pour célébrer les triomphes de martyrs, comme celles que composèrent les bienheureux docteurs Ambroise et Hilaire ; certains cependant réprouvent ces chants, sous prétexte qu'ils ne se trouvent pas dans les écritures reconnues par les saints canons ou dans la tradition apostolique ; mais alors qu'ils rejettent aussi cette hymne composée par les hommes, que chaque jour dans l'office public et privé nous disons à la fin de tous les psaumes : *Gloria et honor Patri, et Filio, et Spiritui sancto in sæcula sæculorum. Amen.* Et aussi cette hymne qu'au Christ né en la chair chantèrent les anges : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis :* tout ce qui suit, ce sont les docteurs ecclésiastiques qui l'ont composé. Donc il ne faudrait pas le chanter dans les églises, puisqu'il ne se trouve pas dans les livres des saintes écritures. Les hymnes donc sont composées, comme sont composées les messes, prières, oraisons, recommandations, impositions des mains que s'il ne faut de tout cela rien chanter dans les églises, tous les offices ecclésiastiques sont vides... Pas plus donc que les oraisons, que personne d'entre vous ne réprouve désormais les hymnes, mais qu'on les chante également en Gaule et en Espagne: et que soient excommuniés ceux qui oseront rejeter les hymnes. IVe concile de Tolède, can. 13. Harduin, *Concilia*, t. III, col. 583.

Combien fut heureuse l'inspiration du concile de Tolède, quel salutaire retentissement eut sa décision, notamment en Espagne, c'est ce qu'a montré un des meilleurs historiens des lettres espagnoles, José Amador de Los Rios. Une vraie floraison d'hymnes enveloppa d'une poésie accessible au peuple non seulement les fêtes chrétiennes, mais les principaux événements de la vie, comme le mariage et la mort ; ces hymnes, chantées par tous, se substituèrent aux chants profanes où se mêlait un paganisme grossier, et pénétrant profondément l'âme populaire, exercèrent sur la civilisation une durable et bienfaisante influence. *Historia critica de la Literatura espanola*, I, x.

4. *Adoption des hymnes à Rome.* — Tandis que tout l'Occident latin, pour ainsi dire, adoptait les poésies liturgiques, Rome, et c'est encore une marque de son esprit conservateur, ne les introduisait pas dans son vieil office. Elle ne les condamnait pas ailleurs, mais elle ne les acceptait point chez elle. Dans l'histoire du Bréviaire, nous avons même signalé comment, à l'époque de la fusion romano-gallicane, l'exemple romain impressionna plusieurs Églises de France, au point de leur faire abandonner cette tradition du chant des hymnes, qui remontait jusqu'à saint Hilaire. Mais cet usage avait déjà des racines trop profondes : toute la France y revint bientôt.

Rome même, au XIIe siècle, adopta les hymnes pour les offices pontificaux. Il se peut d'ailleurs qu'assez longtemps auparavant on les ait chantées dans la ville. Quand on parle en effet de l'usage romain, il s'agit de l'usage attesté par les documents officiels, qui nous présentent le tableau de la liturgie des grandes basiliques, le Latran et Saint-Pierre. Et il ne faudrait pas toujours conclure de l'usage des grandes basiliques à l'usage général de Rome ; les monastères avaient leurs usages propres, les églises particulières aussi : le moine Udalric, quand il rédigeait vers 1086 les *Us* de Cluny, savait qu'on chantait les hymnes dans les monastères de Rome.

Quoi qu'il en soit, à la fin du XIIe siècle, la victoire des hymnes est complète à Rome et dans l'Occident.

5. *L'humanisme et l'hymnaire.* — Les premières hymnes composées par Ambroise et ses émules, et celles que la renaissance carolingienne, puis le Moyen Age avaient ajoutées à l'hymnaire, demeurèrent en paisible possession jusqu'au XVIe siècle. Mais l'humanisme s'offensa des fautes de latinité et de prosodie que les écrivains de la Renaissance, exclusivement nourris des poètes classiques de la Grèce et de Rome, prétendaient relever dans le vieil hymnaire. Léon X voulut donner à l'Église des hymnes nouvelles, et un certain Zacharie Ferreri se chargea du travail : il composa un hymnaire à peu près entièrement nouveau « selon la vraie règle du mètre et de la latinité. » Cette œuvre, qui se présente elle-même, dans le titre, comme *sanctum et necessarium opus*, parut sous Clément VII, qui la gratifia d'un bref approbateur, et permit à tout prêtre de s'en servir dans l'office et la récitation du bréviaire. Il ne semble pas que beaucoup aient profité de la permission, et l'on abandonna l'œuvre de Ferreri.

Urbain VIII reprit le projet de Léon X. Aidé de quatre jésuites humanistes comme lui, que lui-même appelle *eruditi et sapientes viri*, il se mit en devoir de corriger le texte des hymnes dont l'Église se servait depuis près de mille ans. Le nom de leurs auteurs défendit quelques-uns de ces chants. C'est ainsi qu'on n'osa pas toucher aux hymnes de saint Thomas d'Aquin, *Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum :* on les trouvait pourtant d'une facture étrusque, *etrusco rythmo compositi*, mais enfin on les respecta. La plupart des hymnes subirent des retouches et corrections ; quelques-unes furent complètement refondues. Quand on dut ainsi bouleverser le texte, on s'efforça de respecter le sens ; c'est du moins ce qu'assure la bulle d'Urbain VIII, mais on n'y réussit pas toujours. Le pape annonça la publication officielle de l'hymnaire nouveau, le 25 janvier 1631, par la bulle *Divinam psalmodiam*. L'adoption de ce nouvel hymnaire fut d'abord laissée libre, puis devint obligatoire. La basilique Saint-Pierre de Rome et quelques familles monastiques, entre autres les bénédictins, maintinrent toutefois la tradition : on y a conservé jusqu'à nos jours l'ancien hymnaire.

6. *Histoire d'une hymne : le Decora lux.* — Pour illustrer ce que nous venons de dire des hymnes en général, nous allons retracer en détail l'histoire d'une des hymnes les plus justement fameuses de l'office romain, le *Decora lux*, aux vêpres de la fête de saint Pierre et saint Paul, 29 juin. Cette histoire fournira en même temps un terme de comparaison entre les hymnes de l'ancien bréviaire et les hymnes de la correction d'Urbain VIII.

Le bréviaire romain, avant Pie V, comportait, pour les vêpres du 29 juin, les deux premières strophes et la doxologie d'une hymne en l'honneur des saints apôtres, qu'on attribue généralement à Elpis, femme de Boëce (début du VIe siècle) :

Aurea luce et decore roseo,
Lux lucis, omne perfudisti sæculum
Decorans cœlos inclyto martyrio,
Hac sacra die, quæ dat reis veniam.

Janitor cœli, Doctor orbis pariter,
Judices sæcli, vera mundi lumina,
Per crucem alter, alter ense triumphans,
Vitæ senatum laureati possident.

Sit Trinitati sempiterna gloria
Honor, potestas, atque jubilatio
In unitate cui manet imperium,
Ex tunc et modo per æterna sæcula.

D'une lumière d'or et d'une splendeur de rose, Lumière de lumière, tu as enveloppé le monde entier, décorant les cieux par un illustre martyre, en ce jour sacré qui donne grâce aux pécheurs.

Le portier du ciel, ensemble le docteur du monde, juges du siècle, vraies lumières de la terre, l'un par la croix, l'autre triomphant par le glaive, siègent ceints de laurier au sénat de la vie.

A la Trinité que gloire soit éternelle, honneur, puissance et jubilation, en l'unité à qui demeure l'empire, dès maintenant et pour les siècles éternels.

On aura remarqué que les strophes d'Elpis sont des strophes de quatre vers de douze syllabes. Ces vers rappellent les trimètres iambiques : mais ils sont fort irréguliers. On les chanta pourtant ainsi jusqu'au XVII^e siècle. S'ils sont un peu rudes de facture, ils ont l'avantage d'une simplicité qui n'empêche pas un certain souffle.

Cependant à la fin du VIII^e siècle, l'archevêque Paulin d'Aquilée (vers 740-804), l'ami de Charlemagne et d'Alcuin, avait écrit un poème en l'honneur des saints apôtres Pierre et Paul, en vers du même mètre que les vers d'Elpis, mais en strophes de cinq vers. La strophe sans doute la plus belle de ce poème saluait ainsi Rome :

O Roma felix, quæ tantorum principum
Es purpurata pretioso sanguine !
Excellis omnem mundi pulchritudinem
Non laude tua, sed sanctorum meritis
Quos cruentatis jugulasti gladiis.

O heureuse Rome, qui de tels princes fus empourprée par le sang précieux ! Tu dépasses toute beauté du monde, non par ta gloire, mais par les mérites des saints que tu as égorgés par des glaives sanglants. *Paulini Aquileiensis opera*, *P. L.*, t. XCIX, col. 489.

Quand s'accomplit la grande réforme de Pie V, en 1568 (voir BRÉVIAIRE), on voulut ajouter à l'hymne d'Elpis la strophe *O Roma felix* du poème de Paulin d'Aquilée. Il fallait pour cela la réduire à quatre vers; c'est ce qu'on fit en supprimant le dernier vers de la strophe, médiocre d'ailleurs, et en déplaçant très heureusement le troisième et le quatrième vers. On eut ainsi la strophe suivante qui vint s'intercaler dans l'hymne d'Elpis après la strophe *Janitor cœli :*

O Roma felix, quæ tantorum principum
Es purpurata pretioso sanguine !
Non laude tua, sed ipsorum meritis
Excellis omnem mundi pulchritudinem.

O heureuse Rome, qui de tels princes fus empourprée par le sang précieux ! Non par ta gloire, mais par leurs mérites tu l'emportes sur toute beauté du monde.

C'est ainsi complétée qu'on chanta l'hymne du 29 juin jusqu'à Urbain VIII, qu'on la chante encore à Saint-Pierre de Rome. Les correcteurs d'Urbain VIII s'emparèrent de l'œuvre d'Elpis et de Paulin d'Aquilée, la restituèrent au mètre et à la latinité, et la transformèrent ainsi :

Decora lux æternitatis auream
Diem beatis irrigavit ignibus
Apostolorum quæ coronat Principes
Reisque in astra liberam pandit viam.

Mundi magister atque cœli janitor,
Romæ parentes, arbitrique gentium,
Per ensis ille, hic per crucis victor necem,
Vitæ senatum laureati possident.

O Roma felix, quæ duorum Principum
Es consecrata glorioso sanguine!
Horum cruore purpurata, cæteras
Excellis orbis una pulchritudines.

Sit Trinitati sempiterna gloria,
Honor, potestas, atque jubilatio,
In unitate, quæ gubernat omnia
Per universa sæculorum sæcula.

La brillante lumière de l'éternité a baigné de ses feux bienheureux le jour d'or qui couronne les Princes des apôtres et ouvre aux prisonniers voie libre jusqu'aux astres.

Le maître du monde et le portier du ciel, Pères de Rome, arbitres des nations, vainqueurs l'un par le glaive, l'autre par la mort de la croix, siègent ceints du laurier au sénat de la vie.

O Rome heureuse, qui des deux Princes fus consacrée par le glorieux sang! De ce sang empourprée, à toi seule tu l'emportes sur toutes les autres beautés de l'univers.

A la Trinité, que gloire soit éternelle, honneur, puissance et jubilation, en l'unité qui gouverne toutes choses, à travers tous les siècles des siècles.

Au dernier vers de la première strophe, je traduis *reis* par prisonniers, en l'entendant des apôtres, suivant un sens très bien attesté de *reus*. On pouvait traduire *reis* par pécheurs dans le texte d'Elpis. Mais dans le texte nouveau, je me persuade que les correcteurs d'Urbain VIII appliquent ce vers d'un accent si enthousiaste non pas aux pécheurs, mais aux apôtres prisonniers. Ce qui cadre encore très bien avec le contexte et le mouvement général, et ce qui s'accorde mieux avec la théologie, car enfin ce n'est pas la mort des apôtres qui a ouvert aux pécheurs la voie libre jusqu'aux astres.

Nous laissons au lecteur à comparer les deux rédactions. Chacune a ses imperfections comme ses mérites. Nous ferons seulement une dernière remarque. Les strophes d'Elpis ne connaissent pas l'élision; toutes les syllabes comptent dans la mesure du vers. Les correcteurs d'Urbain VIII, conformément aux règles classiques, ne comptent pas les syllabes qui doivent s'élider : ainsi, au troisième vers de la deuxième strophe, la syllabe *le* du mot *ille*, s'élidant devant *hic*, ne compte pas dans la mesure. Mais, comme il faut bien la chanter, cette syllabe est de trop pour la phrase mélodique. Cet exemple permet de voir comment certaines imperfections même des vers anciens aidaient leur exécution.

II. MÉTRIQUE DES HYMNES. — *Notions préliminaires.* Nous devons, dans l'étude de ce sujet technique, supposer connues certaines notions de la prosodie latine; nous ne pouvons que rappeler brièvement celles qui se rapportent à la métrique des hymnes.

Le vers latin, dans la poésie classique, se mesure non d'après le nombre des syllabes, mais d'après leur quantité, les syllabes se divisant en longues et brèves. Longues et brèves se groupent par deux ou trois pour former le pied, première unité de mesure. Les divers agencements de longues et de brèves forment les diverses sortes de pieds. On distingue (pour le sujet qui nous occupe) : le spondée, deux longues : *casto;* l'iambe, une brève et une longue : *dies :* le trochée, une longue et une brève : *pange;* le dactyle, une longue et deux brèves : *scandere.*

Les divers agencements de pieds à l'intérieur du même vers forment les diverses sortes de vers. Les vers de même mètre se groupent par trois, quatre, cinq ou six pour former des strophes, dans les hymnes de facture simple; dans les hymnes de facture plus savante, imitées des poètes classiques, des vers de mètre différent se groupent pour former les strophes.

1. *Le mètre ambrosien ou dimètre iambique.* — Les hymnes de saint Ambroise sont composées en dimètres iambiques, c'est-à-dire en vers de quatre pieds, où l'élément principal est l'iambe, bien que le spondée puisse être employé à certains pieds. (En appelant ces vers dimètres iambiques, nous gardons la terminologie la plus ordinairement reçue, qui entend par mètre, quand il s'agit de vers iambiques ou trochaïques, non plus le pied, mais le double pied ou dipodie. D'autres gardent au mot mètre la même valeur pour tous les vers, et appellent le vers ambrosien tétramètre iambique.)

Le *Vexilla Regis* est écrit en dimètres iambiques :

Vexilla Regis prodeunt.
Fulget crucis mysterium
Qua vita mortem pertulit
Et morte vitam protulit.

2. *Trimètre iambique.* — Nous venons de donner, dans le *Decora lux*, un exemple de trimètre iambique. Du même mètre, en strophes de quatre vers, l'hymne *Egregie doctor Paule*, pour les fêtes de saint Paul, *Beate pastor Petre*, pour les fêtes de saint Pierre ; en strophes de cinq vers, *Miris modis repente liber* et *Quodcumque in orbe* pour les fêtes de saint Pierre.

3. *Tétramètre trochaïque catalectique.* — Vers de quatre dipodies, avec comme élément essentiel non l'iambe, mais le trochée; il est dit catalectique, parce que le dernier pied est amputé d'une syllabe. Exemple: le *Pange lingua* de Fortunat :

Pange, lingua, gloriosi prælium certaminis
Et super crucis tropæo dic triumphum nobilem
Qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

L'hymne de la dédicace, dans son texte antérieur à la correction d'Urbain VIII, était écrite sur ce même mètre triomphal :

Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio,
Quæ construitur in cœlis vivis ex lapidibus,
Et angelis coronata ut sponsata comite.

Les correcteurs transformèrent complètement cette hymne, et lui substituèrent notre hymne actuelle *Cœlestis urbis Jerusalem*, écrite en dimètres iambiques par strophes de six vers.

C'est aussi sur ce mètre que Raban Maur avait écrit l'hymne en l'honneur de saint Michel :

Tibi, Christe, splendor Patris, vita, virtus cordium,
In conspectu angelorum votis, voce psallimus,
Alternantes concrepando melos damus vocibus.

Ce texte, qui ne respectait guère les règles du tétramètre trochaïque, a été complètement transformé : il est devenu le *Te splendor et virtus Patris*, en strophes de quatre vers iambiques.

4. *Strophe saphique.* — La strophe saphique est composée de trois vers saphiques endécasyllabes (un trochée, un spondée, un dactyle, deux trochées), et d'un vers adonique (un dactyle, un spondée). Strophe légère et d'allure joyeuse. Exemple: hymne *Ut queant laxis* de la fête de saint Jean-Baptiste :

Ut queant laxis resonare fibris,
Mira gestorum famuli tuorum,
Solve polluti labii reatum
Sancte Iohannes.

C'est le lieu de rappeler que les notes de la gamme ont pris le nom des syllabes qu'elles accompagnaient dans cette hymne; ut, re, mi, fa, sol, la.

Sur le même mètre : *Nocte surgentes* et *Ecce jam noctis*, à matines et laudes du dimanche; les autres hymnes de saint Jean-Baptiste, *Christe sanctorum* pour la fête de saint Michel, *Virginis proles* au commun des vierges, etc.

5. *Strophes asclépiades.* — Les hymnographes humanistes introduisirent dans les hymnes les deux strophes asclépiades, de facture particulièrement savante. La strophe asclépiade a pour base le vers asclépiade, ainsi composé : un spondée, un dactyle, une syllabe longue isolée, deux dactyles.

La première strophe asclépiade est formée de trois vers asclépiades et d'un vers glyconique : un spondée et deux dactyles.

Te Joseph celebrent agmina cœlitum,
Te cuncti resonent christiadum chori,
Qui clarus meritis junctus es inclytæ,
Casto fœdere, virgini.

Sur le même mètre : hymnes de la fête de sainte Martine, *Sanctorum meritis* du commun des martyrs.

La seconde strophe asclépiade est formée de deux vers asclépiades, d'un phérécratien (un dactyle entre deux spondées), et d'un glyconique. Ces trois vers ont reçu leur nom des trois poètes grecs Asclépiade, Glycon et Phérécrate. Exemple de la seconde strophe asclépiade : les hymnes de la fête de saint Herménégild :

Nullis te genitor blanditiis trahit,
Non vitæ caperis divitis otio
Gemmarumve nitore
Regnandive cupidine.

Bien que certaines hymnes de ce genre soient de tout point réussies, on devine que trop souvent la pensée y fut sacrifiée aux exigences de la forme.

6. *Vers syllabiques avec assonance ou rime.* — Le Moyen Age nous a légué plusieurs hymnes où à l'ancienne métrique latine commence à se substituer une métrique nouvelle. L'élision achève de disparaître, on n'a plus souci de la césure, le vers se mesure non plus d'après la quantité des syllabes, mais uniquement par leur nombre; on observe un certain rythme, on recherche l'assonance et bientôt la rime. L'*Ave Maris stella* est un essai dans ce genre, qui aura son chef-d'œuvre dans le *Stabat mater*. C'est à ce genre qu'appartiennent les belles hymnes de saint Thomas d'Aquin.

III. Hymnographes. — On ignore les auteurs d'un certain nombre d'hymnes, surtout des plus anciennes. L'attribution de plusieurs autres est incertaine. Sans prétendre à être complets, nous allons essayer de dresser ici une liste des hymnographes connus. Nous ne parlons bien entendu que des auteurs des hymnes reçues dans l'office romain.

1. *Hymnographes anciens.* — Nous entendons sous ce titre les auteurs des plus vieilles hymnes, depuis saint Hilaire et saint Ambroise jusqu'à la renaissance carolingienne, au milieu du VIII^e^ siècle.

Saint Hilaire, évêque de Poitiers (vers 315-368). Le bréviaire romain garde de lui l'hymne des laudes de la Pentecôte, *Beata nobis gaudia.*

Saint Ambroise, évêque de Milan (333-374). Il faut certainement lui attribuer, aux matines du lundi, *Somno refectis artubus*, et très probablement, à laudes du même jour, *Splendor paternæ gloriæ*, et *Æterna Christi munera*, à matines du commun des apôtres. Sur le témoignage d'Hincmar de Reims, *De una et non trina Deitate*, 17, 18, *P. L.*, t. CXXV, col. 591, 611, on peut recevoir encore, comme étant de saint Ambroise, à matines du mardi *Consors paterni luminis*, et à vêpres du samedi *O lux beata Trinitas* (texte authentique : nous chantons l'hymne corrigée *Jam sol recedit igneus*).

Prudence (348-après 405). Nous lui devons dans l'office férial trois hymnes de laudes : *Ales diei nuntius*, du mardi; *Nox et tenebræ et nubila*, du mercredi; *Lux ecce surgit aurea*, du jeudi. Les quatre strophes d'*Ales diei nuntius* ont été choisies parmi les vingt-cinq strophes de l'*Hymnus ad gallicinium. Aurelii Prudentii carmina, Cathemerinon, P. L.*, t. LIX, col. 775. Les strophes des deux autres hymnes font partie de l'*Hymnus matutinus, ibid.*, col. 785. Les liturgistes qui ont ainsi fait leur choix dans les chants un peu diffus de Prudence ont montré un goût très sûr.

Dans l'*Hymnus de Epiphania* du même Prudence, *ibid.*, col. 901, la liturgie, cueillant de-ci de-là une strophe, a trouvé les éléments de quatre hymnes : *Audit tyrannus anxius* et *Salvete flores martyrum* de la fête de saints Innocents, *O sola magnarum urbium* des laudes de l'Épiphanie, *Quicumque Christum quæritis* des vêpres de la Transfiguration.

Le prêtre Cælius Sedulius (V^e^ siècle) chanta la vie

du Christ en un poème alphabétique de vingt-trois strophes; chaque strophe commence par une des lettres de l'alphabet. *P. L.*, t. XIX, col. 763. La liturgie a emprunté à ce poème pour les laudes de Noël l'hymne *A solis ortus cardine* et pour les vêpres de l'Épiphanie l'hymne *Hostis Herodes impie* devenue *Crudelis Herodes Deum.*

Elpis, seconde femme de Boëce, début du VI^e siècle. Nous avons dit plus haut qu'elle avait composé, en l'honneur des saints apôtres, l'hymne *Aurea luce et decore roseo.* On chantait les deux premières strophes de cette hymne aux vêpres du 29 juin; elles sont devenues notre *Decora lux.* Les deux dernières strophes, *Jam bone Pastor Petre clemens accipe* et *Doctor egregie Paule mores instrue* sont chantées ensemble aux laudes du 29 juin, et séparément la première aux fêtes de saint Pierre, la seconde aux fêtes de saint Paul. Nous les chantons maintenant elles aussi suivant le texte corrigé.

Venance Fortunat, évêque de Poitiers (vers 530-après 600), avait composé pour accueillir la relique de la vraie croix donnée à sainte Radegonde l'hymne *Vexilla Regis* et le chant triomphal *Pangue lingua gloriosi prælium certaminis.* Nous chantons le *Vexilla Regis* aux vêpres, durant le temps de la Passion, et le *Pange lingua* est distribué entre matines et laudes. — C'est à tort qu'on a fait parfois figurer, parmi les œuvres de Fortunat, l'*Ave maris stella*, qui n'est pas antérieur au XI^e siècle.

2. *Hymnographes de la renaissance carolingiénne.* — Le siècle qu'on peut appeler le siècle de Charlemagne, du milieu du VIII^e au milieu du IX^e siècle, vit une véritable renaissance littéraire. Il s'y manifesta notamment une grande activité liturgique, provoquée et encouragée par Pépin et par Charlemagne. De cette époque datent quelques-unes des plus belles hymnes de notre office.

Citons d'abord à matines du dimanche *Nocte surgentes vigilemus omnes*, et à laudes *Ecce jam noctis tenuatur umbra*, qu'on attribue souvent à saint Grégoire le Grand, mais qui sont plutôt d'un liturgiste carolingien encore anonyme.

Charlemagne est parfois désigné au Moyen Age comme l'auteur du *Veni Creator.* L'hymne est de son temps, mais pourrait aussi bien appartenir à quelque liturgiste de son entourage, par exemple à Raban Maur, dans les œuvres de qui elle figure, *P. L.*, t. CXII, col. 1657.

Paul Diacre, familier des derniers rois lombards, puis de Charlemagne, mort moine au Mont Cassin vers 800, composa — en quelles circonstances, voyez FÊTES — l'hymne en l'honneur de saint Jean-Baptiste *Ut queant laxis resonare fibris*, *P. L.*, t. XCV, col. 1597. Nous la chantons tout entière, le 24 juin, distribuée entre vêpres, matines et laudes.

Paulin, archevêque d'Aquilée, ami de Charlemagne et d'Alcuin, composa une hymne *In natali apostolorum Petri et Pauli*, en trimètres iambiques groupés par strophes de cinq vers. *Sancti Paulini hymni et rythmi*, II, *P. L.*, t. XCIX, col. 484. Nous avons dit comment fut empruntée à cette hymne la strophe fameuse *O Roma felix.* La liturgie emprunte également à cette œuvre de Paulin d'Aquilée, et en conservant la strophe complète, l'hymne *Quodcumque vinclis super terram strinxerit*, pour la fête de la Chaire de saint Pierre, et l'hymne *Petrus beatus catenarum laqueos* pour la fête de saint Pierre ès liens. Ces deux hymnes sont devenues dans la correction : *Quodcumque in orbe nexibus revinxeris* et *Miris modis repente liber, ferrea.*

Raban Maur, abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence (vers 775-856), peut-être auteur du *Veni Creator*, nous a donné l'hymne *Christe sanctorum decus angelorum*, à laudes de la fête de saint Michel. Quelques strophes sont reprises pour les fêtes de saint Gabriel et de saint Raphaël. Nous chantons aux vêpres de saint Michel l'hymne *Te splendor et virtus Patris* : c'est, nous l'avons dit, un remaniement d'une hymne de Raban Maur : *Tibi Christe, splendor Patris, vita virtus cordium.* L'hymne de laudes de la Toussaint *Jesu Salvator sæculi*, devenue *Salutis æternæ dator*, figure aussi dans les œuvres de l'archevêque de Mayence, *Rabani Mauri opera, Carmina, P. L.*, t. CXII, col. 1649-1670. Sigebert de Gemblac, dans sa *Chronique*, appelle Raban le premier des poètes de son temps, *Sui temporis poetarum nulli secundus. Chronica*, anno 824, *P. L.*, t. CLX, col. 158.

Helisachar, ou Elisagar, abbé de Saint-Riquier, chancelier de Louis de Débonnaire, serait l'auteur de l'hymne des vêpres de la Toussaint, *Christe redemptor omnium*, devenue *Placare Christe servulis*, qui figure dans les *Carmina* de Raban Maur. Toutefois la dernière strophe, *Auferte gentem perfidam*, invocation contre les Normands, est une addition, postérieure de quelques années au texte primitif.

L'hymne d'où nous avons extrait le beau chant des Rameaux, *Gloria, laus et honor*, figure au complet dans les œuvres de Théodulfe d'Orléans, *P. L.*, t. CV, col. 308. Cette attribution, assez communément reçue, est cependant incertaine.

3. *Hymnographes du Moyen Age.* — Nous avons dit comment le Moyen Age substitua une métrique plus simple et plus populaire à la vieille métrique grecque et latine, un peu compliquée et savante.

Saint Thomas d'Aquin composa, suivant la formule poétique nouvelle, les hymnes de la fête de Saint-Sacrement : *Pange lingua gloriosi, Sacris solemniis juncta sint gaudia, Verbum supernum prodiens* et l'hymne *Adoro te devote latens Deitas*, qui n'est point passée dans l'office.

C'est le franciscain Jacopone di Todi (1230-1306) qui écrivit l'admirable *Stabat mater dolorosa.* Quelques auteurs l'attribuent, mais à tort, à Thomas de Celano.

En appendice aux œuvres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, figure un *Jubilus rythmicus de nomine Jesu* qui n'est pas du saint docteur, et que certains manuscrits présentent comme l'œuvre d'une pieuse moniale bénédictine du XIV^e siècle. A ce cantique d'amour, qui se prolonge en de longues strophes, la liturgie emprunte les hymnes touchantes de la fête de saint Nom de Jésus.

4. *Hymnographes humanistes.* — Nous empruntons à l'*Histoire du bréviaire* de Baumer la plupart des renseignements qui suivent sur les hymnographes humanistes.

Le bienheureux Bellarmin a écrit l'hymne *Pater superni luminis* pour la fête de sainte Marie-Madeleine. Pour la composition de cette hymne, le pape Clément VIII avait institué une sorte de concours entre le cardinal Bellarmin et le cardinal Antoniano : il préféra l'œuvre de Bellarmin.

Le cardinal Silvio Antoniano nous a laissé l'hymne *Fortem virili pectore* du commun des saintes femmes.

Tandis qu'il travaillait, par lui-même et par ses correcteurs, à la révision de l'ancien hymnaire, Urbain VIII composait des hymnes nouvelles en l'honneur de sainte Martine, de saint Herménégild, de sainte Élisabeth de Portugal. Nous les chantons en ces trois fêtes.

Clément XI composa les hymnes de la fête de saint Joseph : *Te Joseph, Cœlitum Joseph, Iste quem læti.*

Au dominicain Ricchini, contemporain et ami de Benoît XIV, nous devons les hymnes, si pieuses d'accent, de la fête du Rosaire. Elles sont écrites, comme les hymnes ambrosiennes, en dimètres iambiques.

L'humaniste érudit Huet, évêque d'Avranches,

composa pour la Dédicace de la basilique du Mont-Saint-Michel, une hymne délicieuse *Cœlitum Regi solitas sub alta*, qui raconte l'histoire de la *Merveille de l'Occident*. L'Église de France tout entière l'a chantée; les provinces du Nord-Ouest la chantent toujours au 18 octobre.

5. *Hymnographes contemporains.* — Le pape Léon XIII composa lui-même les hymnes de la fête de la Sainte-Famille.

L'hymne *Omnis expertem maculæ Mariam*, aux vêpres de l'Apparition de Notre-Dame de Lourdes, est due au P. Valle, professeur au Collège Romain. Des Pères de Solesmes ont composé les autres hymnes de cette fête. (Communication de l'évêché de Tarbes.)

Les hymnes de la fête de sainte Jeanne d'Arc ont été composées par quatre prêtres du diocèse d'Orléans : l'hymne *Stat cultrix vigilans pauperis hortuli*, des premières vêpres, par Mgr Vié, supérieur du petit séminaire de la Chapelle-Saint-Mesmin, mort évêque de Monaco; l'hymne de matines *Aureliani turribus*, par M. Lemoine, supérieur du petit séminaire Sainte-Croix d'Orléans; l'hymne de laudes *Hostium victrix properante cursu*, par M. le chanoine Mouchard, directeur de l'*Enseignement chrétien;* l'hymne des secondes vêpres *Salve virilis pectoris*, par M. Gasnier, alors professeur au petit séminaire de la Chapelle-Saint-Mesmin, mort supérieur du grand séminaire d'Orléans. (Communication de l'évêché d'Orléans.)

Breviarium romanum; Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e édit., Paris, 1911; Baumer, *Histoire du bréviaire*, traduit de l'allemand par Biron, 2 vol., Paris, 1905; Ulysse Chevalier, *L'hymnologie dans l'office divin*, Paris, 1894, et *Poésie liturgique traditionnelle de l'Église catholique en Occident*, Tournai, 1895; Ermoni, art. *Ambroise* (saint Ambroise hymnographe), dans *Dictionnaire d'archéologie;* Gevaert, *Les Origines du chant liturgique de l'Église latine*, Gand, 1890.

Pierre Paris.

HYPNOTISME. — I. Ce qu'il est. II. Limites de la suggestion hypnotique. III. Suggestion purement mentale. IV. Hypnotisme comme procédé de redressement. V. Hypnostime comme procédé thérapeutique.

I. Ce qu'il est. — 1. L'hypnotisme, comme science, date du jour où James Braid, de Manchester, commença ses recherches sur le mesmérisme. C'était en 1841. Tandis que les praticiens du temps, avec Mesmer, attribuaient les phénomènes de l'hypnotisme à une force mystérieuse, à un fluide émané de l'opérateur ou de métaux, Braid estimait leur origine d'ordre subjectif et mental. Braid hypnotisa, d'abord par la fixation du regard, puis par diverses manipulations. Plus tard, il abandonna les méthodes physiques en faveur de la suggestion verbale. A mesure qu'il poussa davantage ses travaux, il attacha plus d'importance à la concentration de l'esprit, aux idées dominantes produites chez le sujet.

En cela, il est le véritable prédécesseur de l'école dite de Nancy, représentée par Liébeault, Bernheim, Liégeois, Beaunis. Mais tandis que Braid gardait dans les phénomènes hypnotiques une part considérable aux modifications nerveuses qui disposent à la suggestion ou aident à l'effet de la suggestion, l'école de Nancy ramène à la suggestion seule tous les phénomènes de l'hypnose. On sait que, par contre, pour Charcot et ses élèves de la Salpêtrière, il n'y a de véritable hypnotisme que celui qui se développe chez les hystériques; cet hypnotisme est une névrose, et le sommeil hypnotique est un sommeil pathologique.

2. Multiples sont les procédés employés pour hypnotiser. Tantôt c'est la suggestion verbale proprement dite; on dit à la personne : Endormez-vous. Tantôt on lui fait fixer les yeux sur un miroir, sur un point brillant, sur le regard de l'opérateur. Ou bien l'expérimentateur applique la main sur la tête, sur le front, sur les yeux du sujet; ou encore il opère quelques passes devant son visage.

Ces procédés ne pourraient-ils pas se ramener tous à la suggestion ? Quelques-uns le pensent avec l'école de Nancy. Un sujet devant lequel on se livre à des passes y saisirait l'intention qu'a l'opérateur de l'endormir; et, docile, il s'endort. Le clignement des yeux produit par la fixation du regard sur un objet donnerait l'idée du sommeil, tout comme, d'ailleurs, la pression du front ou des lobes oculaires. La fatigue ne serait elle-même qu'une auto-suggestion inconsciente de sommeil.

Mais, à cette théorie, il y a des difficultés graves. Des malades ont été endormis par la simple fixation du regard ou par l'application de la main au front, sans qu'ils eussent jamais entendu parler de suggestion ou d'hypnotisme. On cite l'exemple d'un enfant de douze ans chez lequel aucune pratique hypnotique n'a été entreprise : il s'endort en s'amusant à regarder une boule brillante, et il s'endort, non pas d'un sommeil normal, mais d'un sommeil profond, durant vingt heures, que rien ne fait disparaître et qui ne peut être dissipé que par un médecin. Quant à dire que la fatigue du regard donne l'idée du sommeil, cela devient du système. « Rien ne prouve, dit le Dr Crocq (fils) dans son excellent travail *L'Hypnotisme scientifique*, que la fixation d'un objet brillant, sans suggestion aucune, agit par suggestion inconsciente, d'autant plus que certains sujets, incapables d'être hypnotisés par suggestion verbale, s'endorment rapidement par la fixation d'un objet brillant. »

Les divers procédés employés pour hypnotiser semblent avoir tous un même effet : concentrer l'attention du sujet sur un point. Mais comment cette concentration de l'attention agit-elle pour produire le sommeil ? Est-ce en dissociant les centres nerveux ? Est-ce en provoquant chez un sujet débile, peu résistant, un épuisement cérébral qui, de lui-même, conduit au sommeil ? Ainsi s'expliquerait comment les passes, par exemple, unies à la suggestion, triomphent parfois d'un sujet réfractaire à la seule suggestion : elles affaiblissent sa force de résistance, et sa volonté désarmée devient la proie de l'opérateur. Il y a là un mystère, et le sommeil est lui-même un mystère jusqu'ici inexpliqué.

La puissance de la fascination semble se mesurer à ce don de ramener toute l'activité mentale du sujet à un même point. De même quand vous étendez une poule, le bec appuyé sur une planche, et que vous tirez du milieu des deux yeux, le long de la planche, une ligne blanche à la craie, le volatile ne tarde pas à s'endormir. Qu'avez-vous fait, sinon concentrer en un point unique toute sa vie psychique ?

Le moyen le plus simple et souvent le plus efficace pour réveiller une personne plongée dans le sommeil hypnotique est de lui souffler sur les yeux. « Il y a, dit Crocq, dans cette insufflation, une propriété particulière à provoquer le réveil, tout comme il y a dans la fixation d'un objet brillant une propriété particulière à provoquer le sommeil. Si ce dernier procédé possède la vertu de concentrer l'attention du sujet sur un seul point, le premier possède probablement celle de détourner cette attention sur un autre point et de la ramener ainsi à l'état normal. »

L'état normal de l'esprit humain est ce qu'on appelle le polyidéisme. Son activité est multiple; elle se disperse sur différents objets. De plus, la pensée tend à varier sans cesse; l'instabilité est sa loi. En l'absence d'un principe directeur, les constructions mentales se suivent, se compénètrent, se mêlent. Voir *L'Instabilité mentale*, par G.-L. Duprat, Paris, 1899. Le monoïdéisme, l'idée fixe, l'abstraction mentale se présentent

comme des états violents; ils tendent à mettre le sujet en sommeil hypnotique ou dans un état analogue au sommeil hypnotique. Le distrait, qui n'est distrait qu'à l'égard des choses de la vie courante, mais qui s'absorbe dans ses idées ou ses imaginations, rêve, comme on dit, les yeux ouverts. Ménalque a toujours l'air égaré. « Vous le prendriez souvent pour tout ce qu'il n'est pas : pour un stupide, car il n'écoute point et il parle encore moins; pour un homme fier et incivil, car vous le saluez, et il passe sans vous regarder, ou il vous regarde sans vous rendre le salut. » Archimède, absorbé par ses recherches, devait être quelque peu ce « stupide » et cet « incivil ». Le savant, le penseur qui est tout entier sous l'empire d'une idée, devient insensible à la sensation de la faim, à la douleur : c'est un véritable hypnotisé.

3. L'hypnotisé est indifférent à la douleur physique. Nous touchons ici à une des différences les plus caractéristiques, peut-être la seule bien établie et mise hors de conteste, entre le sommeil hypnotique et le sommeil naturel.

On a beaucoup discuté et l'on discute encore sur la question de savoir si le sommeil hypnotique est de même nature que le sommeil ordinaire. Ce qui rend la question si difficile, c'est que la nature intime du sommeil ordinaire nous échappe. Mais il y a un caractère extérieur qui distingue nettement un sommeil de l'autre. Le dormeur naturel garde, d'ordinaire, la sensibilité cutanée à la douleur, alors que chez l'hypnotisé cette sensibilité est très souvent abolie complètement. Si l'on pique un dormeur naturel, d'ordinaire il se réveille; si l'on pique un hypnotisé, il ne sent rien pour peu que l'hypnose soit profonde. C'est qu'en effet la diminution de la sensibilité à la douleur est en rapport direct avec la profondeur du sommeil provoqué. Dans les états profonds, l'anesthésie est la règle presque absolue. Cette insensibilité a même servi comme de ligne de démarcation à quelques auteurs, comme le Dr Crocq, pour distinguer deux états d'hypnose : l'état somnambuloïde où cette sensibilité s'émousse, l'état d'hypnose profond où cette sensibilité est nulle.

Si l'on parle à un dormeur ordinaire, par exemple pour lui suggérer une action, le plus souvent il se réveille, mais n'exécute pas le commandement. Quelques-uns cependant obéissent à la suggestion ; c'est qu'il s'agit de sujets éminemment suggestibles, d'hystériques, chez qui la suggestion opère à l'état de veille aussi bien que dans le sommeil. Au lieu de suggestionner subitement des dormeurs, leur persuade-t-on, au contraire, de continuer à dormir tranquillement, puis de répondre et d'obéir, beaucoup deviennent dociles à la suggestion : c'est que par là, on transforme le sommeil normal en sommeil hypnotique. Ils perdent, en effet, la sensibilité cutanée.

La sensibilité auditive ne s'éteint presque jamais dans le sommeil hypnotique. Elle persiste aussi dans le sommeil naturel; témoin les rêves dictés ou transformés par les bruits qui arrivent à l'oreille du dormeur. Mais celui-ci n'accepte le plus souvent que les sons ou les paroles conformes à l'activité mentale qui persiste en lui. C'est en entrant dans le cours de cette vie mentale qu'on parvient à diriger le rêve. Ce qui heurte trop violemment ce courant interrompt le sommeil. L'hypnotisé, au contraire, se plie aux commandements; son esprit est excellemment flexible et malléable; et à mesure que l'hypnose devient plus profonde, la résistance volontaire diminue.

La suggestion provoque le sommeil hypnotique. A son tour, le sommeil hypnotique rend le sujet apte à la suggestion.

Innombrables sont les récits de suggestions opérées dans le sommeil hypnotique. Il serait superflu et fastidieux de les rééditer après tant d'auteurs. Demandons-nous plutôt quel est l'état actuel de la science sur quelques points plus spécialement débattus.

II. Limites de la suggestion hypnotique. — Et d'abord la suggestion hypnotique est-elle toute-puissante ? Quelques auteurs sont là-dessus très affirmatifs. Pour Liébeault, le fondateur de l'école de Nancy, « les sujets exécutent les suggestions intra-hypnotiques irrésistiblement et par conséquent sans aucune responsabilité : ils vont à leur but comme la pierre qui tombe. » Suivant le Dr Liégeois, l'hypnotisé est un automate, sans liberté, jouet de sa suggestion, esclave d'une volonté étrangère au moins « sur le point précis où porte la suggestion ». Beaunis admet la résistance du sujet à exécuter certains actes, par exemple, quand ils sont contraires à son sens moral. Mais il estime que cette résistance peut être vaincue. « Même quand le sujet résiste, il est toujours possible, en insistant, dit-il, en accentuant la suggestion, de lui faire exécuter l'acte voulu. Au fond, l'automatisme est absolu et le sujet ne conserve de spontanéité et de volonté que ce que veut bien lui en laisser son hypnotiseur; il réalise dans le sens strict du mot l'idéal célèbre : il est comme le bâton dans la main du voyageur. »

Le Dr Crocq, qui a fait la Somme des opinions diverses sur cette question comme sur les principales qui concernent l'hypnotisme, cite vingt et un auteurs qui soutiennent l'obéissance aveugle du somnambule. Par contre, dix-huit admettent la faculté de résister à la suggestion, entre autres Bernheim, Charcot, Gilles de La Tourette. De son côté, Brouardel dit : « Si un individu agréable à la somnambule lui offre des suggestions agréables ou indifférentes, elle s'y soumet; mais si ces suggestions mettent en révolte ses affections personnelles ou ses instincts naturels, elle oppose une résistance presque invincible. » Selon le Dr Crocq, « la plupart des somnambules ne comprennent pas l'importance de leurs actes; ils obéissent aux suggestions, à condition que rien ne choque leurs sentiments instinctifs dans l'ordre qu'on leur donne... Liébeault, Liégeois et Brouardel ont raison et tort tout à la fois : ils ont raison en ce sens que leurs types existent réellement; ils ont tort parce qu'ils sont tous trois trop absolus. »

Il est un mode de résistance assez curieux. Certains sujets auxquels on suggère d'exécuter au réveil un acte qui révolte leur conscience, déclarent formellement qu'ils ne veulent pas obéir, et qu'ils ne se laisseront pas réveiller tant qu'on ne leur aura pas assuré qu'ils ne doivent pas exécuter l'acte en question.

Puisque certains hypnotisés agissent en véritables automates, il faut admettre la possibilité du crime suggéré. Mais le cas d'automatisme complet est exceptionnel.

Il serait téméraire de croire que tout ce qui se passe dans les laboratoires s'exécuterait avec la même facilité dans la réalité. On met entre les mains d'un sujet hypnotisé un couteau de papier, et on lui commande de tuer l'aide du médecin chef; il se précipite sur la victime et la frappe sans hésiter. Cet hypnotisé ferait-il toujours un véritable assassin par suggestion ? Il y a lieu d'en douter. Ces couteaux en papier et ces pistolets qui ne partent pas ne trompent pas toujours les hypnotisés autant qu'on le croit. Ceux-ci, avec leur sens d'observation très ouvert, se rendent souvent compte, d'une manière plus ou moins confuse, qu'il ne s'agit là que d'une expérience de laboratoire; ils se soumettent à la volonté de l'hypnotiseur parce qu'ils saisissent que celle-ci n'est pas criminelle, et que leur obéissance ne saurait être funeste.

III. La suggestion hypnotique purement mentale est-elle possible ? — Question fort contro-

versée aussi celle de la suggestion purement mentale. L'hypnotiseur peut-il faire exécuter à un sujet endormi un commandement qu'il lui intime par la seule direction de sa volonté, sans rien formuler extérieurement ?

La plupart des auteurs qui en parlent disent, ou qu'ils n'ont pas réussi dans leurs expériences, ou que les expériences auxquelles ils ont assisté leur ont laissé des doutes; d'autres déclarent n'avoir sur ce point aucun jugement. Liébeault et Beaunis cependant l'admettent. Mais le plus affirmatif à cet égard est le Dr Paul Joire de Lille, *Revue de l'Hypnotisme*, 1898, p. 104-111.

Il opère sur des étudiants en médecine, non sur des malades, afin que le sujet sache analyser la suggestion à laquelle il est soumis et en rendre compte. Au même dessein, il place celui-ci dans un état qui, s'il n'est pas la veille normale, n'est pas non plus un état profond d'hypnose. En cet état, dit état médianique, le sujet se sent isolé des choses environnantes, avec une attention exaltée pour tout ce qui vient du suggestionneur. Sa mémoire n'est pas abolie ni même diminuée.

Il faut remarquer que, dans les expériences du Dr Joire, ce qui est communiqué, ce n'est pas un concept immatériel, spirituel. Il ne formulera pas intérieurement la majeure et la mineure d'un syllogisme, à charge pour son étudiant d'en tirer et d'en exprimer la conclusion. Il ne lui demandera pas non plus de faire une addition avec les nombres qu'il aurait simplement pensés. C'est un mouvement qui est commandé, et ce mouvement est décomposé en fragments menus, chacun bien net et bien délimité. Il n'est pas douteux qu'à chacune de ces parties de mouvement ne corresponde dans le cerveau de l'opérateur une image très énergique. Comment cette image va-t-elle impressionner le cerveau du sujet endormi ? Mystère. Cependant, on pourrait dire que tout intermédiaire sensible n'est pas absolument supprimé. D'abord, le Dr Joire dit qu'il aime à ébaucher lui-même avec son membre le mouvement commandé au membre du sujet. Indépendamment de cela, on peut rappeler, suivant une doctrine développée entre autres par A. Fouillée, que tout mouvement voulu est un mouvement commencé, mouvement commencé dans les organes intérieurs de transmission, geste naissant et esquissé dans les organes d'exécution, avant qu'il en paraisse rien à l'extérieur, au moins de saisissable pour le commun des hommes. Comme fatalement aussi les organes de la voix, en particulier la langue, font les mouvements adaptés pour formuler le commandement; ils prononcent tacitement ce commandement. Ces modifications cérébrales, ces mouvements d'organes ne peuvent-ils pas, transmis par les vibrations du milieu, aller éveiller dans le cerveau d'un sujet, rendu éminemment impressionnable, une image correspondante ? La subtilité de cette télégraphie mentale, sans fil, dépasse-t-elle la puissance du jeu de notre organisme ?

Déjà les docteurs du Moyen Age avaient reconnu la puissance de la suggestion. Le franciscain Richard de Middletown, au XIIIe siècle, reproduisant la doctrine du moine persan Avicenne, enseignait que l'âme peut opérer dans son corps de grandes transformations. Souvent, « l'imagination, disait-il, a plus d'influence sur la pensée des gens que le médecin avec ses appareils et ses drogues. » Saint Thomas remarque : « Toute idée conçue dans l'âme est un ordre auquel obéit l'organisme. Ainsi une vive représentation de l'esprit produit dans le corps ou la chaleur ou le froid, elle peut même suffire à engendrer ou à guérir une maladie. Et il n'y a rien en cela qui doive surprendre, puisque l'âme, forme du corps, est une même substance avec lui. » *Sum. theol.*, Ia p., q. CX, a. 2. Et ailleurs : « L'imagination, si elle est vive, force le corps à lui obéir, parce que, selon la doctrine du Philosophe, elle est dans l'animal un principe naturel de mouvement. » *Ibid.*, IIIa p., q. XIII, a. 3, ad 3um. Voir Eugène Portalié, S. J., *L'Hypnotisme au Moyen Age, Avicenne et Richard de Middletown*, dans *Études*, mars et avril 1892.

IV. La suggestion hypnotique comme procédé de redressement. — Quelques médecins ou spécialistes avaient d'abord conçu l'idée de faire de la suggestion un moyen ordinaire de redressement. Un enfant est paresseux, mou, affligé d'une mémoire trop lente ou d'une imagination trop terne; il est porté au mensonge, à l'insubordination, à l'envie, à la gourmandise, au vice : on l'endort par quelque procédé hypnotique; pendant qu'il est endormi, on lui fait un petit chapitre de morale ou quelques recommandations fortement stimulantes. Au bout de quelques séances, notre enfant sera le modèle de ses camarades, le premier de sa classe, ou au moins en passe de le devenir

Il fallut bientôt reconnaître qu'il y avait danger à pratiquer indistinctement l'hypnotisme sur des enfants d'ailleurs bien portants, sans tares profondes ni déformations radicales, présentant seulement, d'une manière plus ou moins accentuée, les défauts ordinaires à l'enfance. On risquait d'amener en eux des troubles cérébraux, de produire un excès d'impressionnabilité maladive, de déplacer le mal plus que de le guérir.

Mais les enfants, à proprement parler, vicieux, impulsifs, récalcitrants, rebelles aux moyens habituels de persuasion, relevant plutôt de la maison de correction que de l'école, n'offraient-ils pas des chances d'être améliorés par ce procédé, sans qu'il y eût danger de les rendre, sur d'autres points, plus impressionnables et plus impulsifs encore ?

Le Dr Bérillon mérite d'être nommé parmi ceux qui se livrèrent avec le plus de méthode à ces essais d'orthopédie mentale. *Hypnotisme et orthopédie mentale*, Paris, 1898. Sa première recommandation est que le traitement soit toujours appliqué sous la direction d'un médecin compétent et exercé. Le plus souvent, il est préférable de mettre simplement l'enfant dans l'état somnambuloïde du premier degré plutôt qu'en somnambulisme complet. Cet état, appelé par le Dr Bérillon état d'*influence* hypnotique, est caractérisé par une tendance à la somnolence, la lourdeur des paupières, une sorte d'engourdissement de l'esprit. Le sujet conserve une partie de sa conscience, mais se trouve plus docile aux affirmations d'autrui. Jamais on ne poussera jusqu'à la période de contracture et d'hallucination.

1. Voici un enfant qui a l'habitude incorrigible et comme automatique de se ronger les ongles; il est atteint d'onychophagie, comme s'expriment les modernes, habitude qui peut amener de graves désordres dans les voies digestives. L'enfant étant hypnotisé dans un fauteuil, les deux avant-bras reposant sur les appuis du siège, le docteur saisit la main et le poignet du sujet, et les maintient solidement. « Essayez, lui dit-il, de porter la main à votre bouche et de vous ronger les ongles... Vous voyez que vous ne pouvez pas... Eh bien, chaque fois qu'il vous prendra la tentation de porter votre main à votre bouche pour ronger vos ongles, vous éprouverez la même résistance. Alors vous-même interviendrez volontairement, et vous commanderez à votre bras de ne pas se lever. »

On le voit par cet exemple, le Dr Bérillon ne se contente pas de suggérer au cerveau et par le cerveau à la main une impuissance physique d'accomplir tel mouvement. S'il crée par suggestion un cran d'arrêt involontaire, c'est pour permettre à la volonté d'intervenir, de se ressaisir et d'empêcher par un acte propre le mouvement qui déjà s'ébauchait mécaniquement. Ou bien, s'il laisse l'acte s'accomplir, il suggère au sujet de le désavouer, de le rétracter, d'en détruire l'effet.

Par un procédé analogue, on parvient à corriger la peur de l'obscurité, les terreurs nocturnes, le mensonge, l'impulsion au vice, même à stimuler l'ardeur au travail. Réussit-on à réveiller le sens moral ? M. Bérillon l'assure : l'enfant soumis à ce traitement arrive à comprendre et à sentir la honte attachée à tel acte mauvais, en même temps que la valeur de l'acte honnête opposé. Un indice de ce réveil est la vive reconnaissance qu'il témoigne à celui qui l'a guéri.

Il est donc des cas où la suggestion a eu cet heureux effet de fortifier la volonté; mais on ne peut être assuré qu'elle le produira toujours, et il reste prudent de n'employer la suggestion hypnotique que lorsque les autres moyens de redressement ont échoué. Il semble que la suggestion à l'état de veille suffise dans beaucoup de cas. Et même, de nos jours, les psychiâtres ont tendance à préférer le mode persuasif au mode suggestif. Tel le Dr Albert Deschamps, *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, Paris, 1919. Et ici il y aurait lieu de se demander si ce qu'obtient aujourd'hui la suggestion médicale dans le traitement des enfants vicieux n'était pas autrefois obtenu fréquemment par des moyens de persuasion, accompagnés au besoin de coercition, en dehors de toute suggestion scientifique. Cette persuasion s'appuyait sur des considérations morales et religieuses qui avaient leur puissante efficacité. Ne serait-ce point parce qu'on néglige trop ces considérations de nos jours qu'on a dû s'adresser à la médecine pour lui donner une place prépondérante dans l'orthopédie mentale ? Sans doute, elle y a son rôle à jouer; mais n'y a-t-il pas quelque abus dans cette tendance à lui donner le premier ? Cela fait songer à la boutade irrévérencieuse de Paul Bourget : Le rêve du médecin a toujours été de substituer « une boîte de pilules à l'Évangile ».

Mais où la suggestion échoue communément, c'est lorsqu'elle s'adresse à des enfants incapables de fixer leur attention. Puisque la suggestion opère toujours plus ou moins par concentration de l'activité mentale sur un même objet, là où cette activité est fatalement dispersée et livrée à l'instabilité, la suggestion ne pourra se produire. Ceci explique une opinion quelque peu paradoxale du Dr Bérillon. Pour lui, la suggestibilité est en rapport direct avec l'intelligence. Les idiots sont absolument réfractaires à toute tentative d'hypnotisation, les imbéciles s'endorment, mais d'un sommeil léger, irrégulier. — Il faut chercher la raison de cette diversité moins dans le développement de l'intelligence proprement dite, que dans la stabilité ou l'instabilité de l'esprit.

2. Passons aux adultes, qui restent parfois de grands enfants. Une des plus terribles et des plus humiliantes maladies qui puissent affliger notre humanité est l'aliénation mentale. On avait conçu d'abord de hautes espérances dans la suggestion pour la combattre. Malheureusement, on ne tarda pas à s'apercevoir que le succès des tentatives faites était médiocre. C'est que le dément est un instable; par suite, la suggestion a sur lui peu de prise. Il est même difficile de l'hypnotiser.

L'alcoolisme cède plus facilement devant la suggestion, sauf l'alcoolisme invétéré. Même chose à dire de la morphinomanie.

La Société contre l'abus du tabac ne pouvait, dans son zèle, négliger ce procédé curatif. Plusieurs fois, elle a adressé ses félicitations à des docteurs, comme Bérillon et Voisin, qui avaient réussi, par la suggestion, à guérir des nicotinés réputés incorrigibles.

La suggestion hypnotique a encore été employée avec succès contre la mélancolie, les manies, les obsessions, le délire de la persécution, l'impulsion au suicide. Il semble même que ce soit là son champ favori. Et cependant, même sur ce terrain, on est exposé à d'étranges accidents. Il arrive que d'autres idées fixes viennent prendre la place de celles qu'on avait déracinées.

On sait l'influence que l'imagination a sur le mal de mer. Sans doute, il y a à ce malaise des causes physiologiques, mais considérable reste la part qui revient à l'appréhension. La suggestion ne pourrait-elle pas être employée comme remède préventif ? On l'a essayé plusieurs fois, semble-t-il, avec succès. A la suite de Paul Farez, Bérillon a cité, *Revue de l'Hypnotisme*, février 1899, une cure obtenue sur une jeune fille de dix-sept ans, chez laquelle la plus courte traversée en mer déterminait de graves accidents nerveux. A la veille de passer l'Atlantique pour se rendre aux États-Unis, elle fut hypnotisée et reçut la suggestion de supporter le voyage sans aucun vertige. La traversée fut particulièrement pénible et accidentée. Or, sur quatre-vingt-dix-huit passagers, il n'y en eut qu'un seul, assure le Dr Bérillon, qui échappa entièrement au mal de mer : ce fut la jeune fille suggestionnée.

V. La suggestion hypnotique comme procédé thérapeutique. — 1. Arrivons aux maladies qui se manifestent par des troubles fonctionnels de l'organisme.

C'est à l'égard de ces maladies que, jadis, l'engouement excité par le magnétisme et l'hypnotisme fut immense. Qu'on se rappelle les exploits de Mesmer. Dans son *Mémoire sur la découverte du magnétisme* (1779), il annonçait qu'avec le fluide magnétique bien dirigé, le médecin tient entre les mains une panacée universelle, un moyen de découvrir, de guérir, et même de prévenir toutes les maladies.

Au milieu d'une grande salle était une caisse circulaire, en bois de chêne, qu'on nommait le *baquet*. Ce baquet renfermait simplement de l'eau, et dans cette eau, divers objets, tels que verre pilé, limaille, etc., ou encore ces mêmes objets à sec, sans que rien fût électrisé ou aimanté. Le couvercle était percé d'un certain nombre de trous, d'où sortaient des branches de fer coudées et mobiles. Les malades formaient plusieurs rangs autour de ce baquet, chacun ayant sa branche de fer, appliquée sur la partie malade. Une corde passée autour de leur corps les unissait les uns aux autres. Quelquefois on formait une seconde chaîne en se communiquant par les mains.

Bientôt les malades entraient en convulsions. Ces convulsions étaient extraordinaires par leur nombre, par leur durée, par leur force. On en a vu durer plus de trois heures. Au milieu des convulsionnaires se tenait Mesmer en habit de soie lilas et jabot de malines, promenant sur tous sa baguette avec une autorité souveraine.

On magnétisait aussi des arbres, en dirigeant vers leurs branches du fluide. Puis, les malades s'attachaient aux membres des cordes suspendues aux branches. Et des centaines de personnes se mettaient ainsi sous l'action du fluide. Un des rendez-vous les plus fameux était sous l'orme de Busancy.

Cet engouement, allant jusqu'à la folie, devait amener une réaction; elle arriva, mais lentement. James Braid, chirurgien anglais, avait assisté aux expériences de magnétisme de Charles Lafontaine, en 1841. Elles lui parurent suspectes. Il les recommença chez lui et endormit son ami Walker, sa femme et son domestique, en leur faisant fixer le regard jusqu'à la fatigue sur le col d'une bouteille. L'hypnotisme était trouvé. Plus tard, il fit plus large la part de la suggestion.

En 1860, Liébeault ouvre à Nancy une clinique d'hypnothérapie. Les clients vinrent, surtout des indigents; mais ses confrères le traitèrent d'illuminé. En 1866 il publie son livre sur *Le sommeil et les états analogues*, où il attribuait les effets thérapeutiques du magnétisme à la suggestion : il n'eut pas de lecteurs. Même, s'il faut en croire Delbeuf, il ne se vendit qu'un

seul exemplaire de l'ouvrage. La méthode de Liébeault, si usitée depuis, consiste, le sujet étant endormi, à affirmer à haute voix la disparition des phénomènes ressentis par lui. On cherche à établir chez le malade la conviction que ces phénomènes n'existent plus ou vont disparaître, que la douleur se dissipe, que la sensibilité renaît, que la force musculaire augmente, que l'appétit réapparaît.

En tête des maladies fonctionnelles qui cèdent le plus facilement à cette médecine mentale, il convient de placer les névroses, avec leurs formes ou leurs suites, l'anesthésie, la paralysie, les contractures, l'aphonie, les vomissements. Lorsque la névrose est récente, la guérison ne tarde pas à se manifester; si la maladie est ancienne, il faut des semaines, parfois des mois de traitement. Avec les neurasthéniques, pourvu qu'ils soient hypnotisables, la suggestion obtient parfois en peu de temps de très bons résultats. La suggestion réussit encore contre les névralgies, les tics, la crampe des écrivains.

En résumé, la suggestion agit sur toutes les fonctions soumises à l'influence du cerveau, et elle agit dans la mesure où elles obéissent à cette influence. On comprend que, par suite, les *troubles fonctionnels* peuvent être guéris par la suggestion.

2. Mais la suggestion agira-t-elle sur les *maladies organiques?* Il peut paraître étrange, puéril, au premier abord, de faire appel à l'imagination pour guérir de la tuberculose, d'un rhumatisme articulaire, ou d'une lésion interne. Cependant cela a été tenté.

Résumant les expériences de Bernheim, le Dr Crocq s'exprime ainsi : « Bernheim hypnotise ses tuberculeux, non pour détruire le tubercule, mais pour faire dormir les malades, pour leur donner de l'appétit, pour calmer leur toux, pour dissiper leurs points de côté, et, en soulageant ainsi le malade, il agit peut-être favorablement sur la lésion. » — De même, pour les rhumatismes articulaires chroniques, il suggère la disparition de la douleur. L'articulation n'étant plus immobilisée reprend ses fonctions et guérit insensiblement.

« Il vous paraîtra peut-être surprenant, dit le Dr Desplats, professeur de clinique médicale à la Faculté libre de Lille, de voir entreprendre le traitement des lésions organiques par des moyens purement suggestifs; cependant, vous verrez, en y réfléchissant, que rien n'est plus rationnel. A quoi se borne l'action thérapeutique dans les maladies contre lesquelles nous ne possédons pas un traitement spécifique ? A combattre quelques symptômes et à rétablir l'harmonie fonctionnelle compromise, et c'est par ce fonctionnement harmonique de tous les organes que la guérison est réalisée. La douleur, l'insomnie, l'excitation nerveuse ou l'atonie, les troubles circulatoires digestifs sont combattus par des moyens appropriés, et puis à la nature est laissé le soin de la guérison. On fait tout cela lorsqu'on a recours à l'hypnotisme, puisqu'on délivre le sujet hypnotisé de tous les symptômes pénibles, qu'on rétablit, mieux que par aucun moyen, le fonctionnement harmonique des organes. » *Revue de l'Hypnotisme*, août 1897.

Il est encore un cas intéressant où la suggestion pourra agir efficacement. Voici une personne frappée de congestion cérébrale, avec hémiplégie gauche. Au foyer apoplectique, des cellules ont été détruites; nul moyen de les restaurer, ni par la suggestion, ni par aucune autre médication. Les cellules voisines, comme frappées d'un choc, restent engourdies. Elles sont impuissantes à sortir d'elles-mêmes de leur torpeur. La suggestion arrivera à y établir le courant nerveux, à les remettre en activité. La guérison de la paralysie ne sera pas complète, la fonction s'exerçant dans des conditions moins favorables; mais il y aura amélioration. Parfois, c'est comme une voie nouvelle que la suggestion ouvrira à l'activité nerveuse. On sait que le courant nerveux suit d'ordinaire dans la moelle des directions régulières et prévues; mais que, dans certaines conditions expérimentales ou pathologiques, la transmission se fait par des *chemins de traverse*, habituellement négligés. La suggestion découvre et fraye à l'activité nerveuse ces chemins de traverse.

3. Dès l'origine des recherches scientifiques sur l'hypnotisme, on songea à utiliser, pour les opérations chirurgicales, l'insensibilité produite dans l'hypnose. En 1829, J. Cloquet opérait d'un cancer une malade hypnotisée. En 1845, le Dr Loysel, de Cherbourg, ampute une jambe à une personne endormie par Durand de Gros. En 1846, douze opérations diverses par le même. Dès lors, la méthode tend à se généraliser.

Le Dr Crocq, plutôt réservé dans l'usage à faire de la médecine suggestive, soulaitait que l'anesthésie hypnotique fût employée plus souvent qu'elle ne l'est. Elle n'expose à aucun accident, et elle peut être prolongée aussi longtemps que l'on veut. Par contre, le Dr Bernheim, d'ordinaire si favorable à la suggestion, doute que l'anesthésie hypnotique puisse être souvent assez profonde pour permettre les opérations chirurgicales plus laborieuses. Il n'en réduirait cependant pas l'emploi à l'extraction des dents, pour laquelle elle est assez en honneur chez certains praticiens.

La difficulté, en pareille circonstance, est de connaître le sujet. Souvent le malade qui arrive entre les mains du chirurgien est pour lui un sujet neuf. Le chirurgien ne sait rien de sa docilité à la suggestion. Le sommeil sera-t-il assez profond, assez prolongé pour que l'opération puisse se faire en de bonnes conditions? Les préoccupations anxieuses qui, trop souvent, obsèdent l'esprit du malade au voisinage de la table où il va être déchiqueté, ne risquent-elles pas d'empêcher la concentration d'esprit nécessaire au sommeil provoqué ? Enfin, le sommeil doit évidemment être profond; on ne saurait se contenter d'un état somnambuloïde qui ne détruit pas la sensibilité. Mais ce sommeil, plus difficile à obtenir, ne peut-il pas amener des troubles mentaux chez des sujets déjà affaiblis peut-être par la maladie ?

Bref, malgré d'heureux succès obtenus et les justes espérances qu'il fait concevoir, l'hypnose ne semble pas devoir être la panacée universelle. Elle peut être, en certains cas, un agent thérapeutique précieux. Ne dédaignons pas un moyen que le Créateur met entre nos mains pour soulager notre humanité souffrante. Nous n'en posséderons jamais trop.

Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris, 1888; Liégeois, *De la suggestion et du somnambulisme*, Paris, 1889; M.-Th. Coconnier, *L'hypnotisme franc*, Paris, 1897; Dr Crocq, *L'hypnotisme scientifique*, Paris, 1896; Félix Thomas, *La suggestion, son rôle dans l'éducation*, Paris, 1895; Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, Paris, 1898; Lucien Roure, *La Suggestion*, dans *Études*, 5 juillet et 20 août 1901.

Lucien Roure.

HYSTÉRIE. — I. Ce qu'elle est. II. Hystériques et démoniaques. III. Hystériques et mystiques.

I. Ce qu'elle est. — Le diagnostic de l'hystérie est ancien. Déjà Hippocrate, Celse, Galien, Arétée de Cappadoce en donnent des descriptions. Les grands médecins du XVIe siècle, Ambroise Paré, Jean Schenck, Liévin, Lemmens, Herman Corbeus, Alberto Bottoni suivent assez docilement leurs maîtres. Pour eux tous, l'hystérie (ὑστέρα) se caractérise par des suffocations que produisent des humeurs d'origine viscérale; en suite de ces suffocations, le malade éprouve des contractions dans les membres, la sensation d'une boule qui monte de l'abdomen jusqu'à la gorge, de la tristesse et de la mélancolie. Paracelse entrevoit une cause

mentale : chagrin, déception. Au XVII^e siècle, on rapproche l'hystérie de la suffocation hypocondriaque, à laquelle souvent on l'assimile. On l'explique par la théorie des vapeurs, qui règne en maîtresse au XVII^e et au XVIII^e siècles. Personne ne songe à ramener le cas des possédés et des démoniaques à l'hystérie, quand soudain la question se pose à propos des convulsionnaires de Saint-Médard. Ceux-ci étaient-ils sous l'action du diacre Pâris, ou sous une action diabolique, ou étaient-ils des hypocondriaques-hystériques ? Il semble que la sensation de la boule a été constatée chez les convulsionnaires. Voir art. MÉDARD (CONVULSIONNAIRES DE SAINT-). C'est d'hystérie par contagion mentale qu'il s'agirait chez les magnétisés de Mesmer. Deleuze et Puységur commencent à mettre en lumière le pouvoir de la volonté du magnétiseur sur les nerfs du malade, indépendamment de procédés matériels.

Avec Charcot, l'hystérie allait devenir célèbre. En 1863, il prenait possession du service des hystériques à la Salpêtrière. D'observations multiples, il croyait pouvoir tirer cette conclusion que l'hystérie et l'épilepsie ne se combinaient pas chez le même sujet, que souvent les convulsions et le tétanisme épileptiformes appartenaient à une maladie toute différente de l'épilepsie, que cette maladie était l'hystérie dans sa forme la plus intense. Au terme hystéro-épilepsie il préférait donc celui de grande hystérie, *hysteria major*, qui marquait mieux une maladie unique. Puis il s'attachait à établir comment les phénomènes, en apparence si désordonnés et si variables, de l'attaque hystérique se développent d'après une loi constante. L'attaque comprend quatre périodes. Des prodromes l'annoncent, douleur à l'épigastre avec sensation de boule qui remonte jusqu'à la gorge, étouffement, bourdonnement dans les oreilles, battements aux tempes. Alors *période épileptoïde*, convulsions, contractures, rigidité des membres; — *période clownique*, contorsions et grands mouvements des membres, attitudes bizarres, la plus fréquente est l'*arc de cercle* où le corps fait le pont; — *période des hallucinations et des attitudes passionnelles* ou extatiques; — *période de délire*.

Dans l'intervalle des attaques, le malade présente comme signes caractéristiques (*stigmates*) des troubles de la sensibilité générale et spéciale : *anesthésie* tactile, à la douleur, thermique, localisée à un côté du corps ou à un segment de membre, passant dans le côté opposé par application de plaques de métal (*transfert*); *hyperesthésie*, clou hystérique, gastralgie; *zones hystérogènes*, dont la pression peut provoquer ou suspendre l'attaque. Les autres symptômes sont : *troubles de la motilité*, hémiplégies, paraplégies, monoplégies, contractures, aphonie et mutisme; *troubles intellectuels*, exagération, perversité, simulation, etc. ; *troubles digestifs*, vomissements, toux hystérique, léthargie, catalepsie, somnambulisme.

Mais bientôt on se demanda si le *processus* décrit par Charcot avait d'autre valeur que celle d'un tableau schématique de tous les accidents qui peuvent se manifester dans l'hystérie, sans que toute hystérie doive nécessairement les réaliser tous. Bien plus, on présenta des formes d'hystérie où ne se rencontrait aucune des phases dont la série passait autrefois pour essentielle, où aussi ne se rencontrait aucun des stigmates organiques sur lesquels on prétendait déceler l'existence de l'hystérie. Ces phases et nombre d'accidents organiques apparaissaient comme le fruit d'un dressage, plus ou moins conscient, de sujets de laboratoire. « Les grandes attaques dramatiques si souvent décrites, dit Georges Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, p. 939, étaient vraisemblablement le résultat du dressage inconscient opéré par le médecin et elles ont disparu, à l'hôpital comme dans la clientèle, depuis qu'on ne les cultive plus. » De même, « les attitudes cataleptoïdes... peuvent être le résultat des suggestions médicales, les sujets comprenant très vite ce qu'on attend d'eux et conservant passivement les attitudes qu'on leur donne. L'auto-suggestion peut également intervenir chez des sujets instruits des manifestations hystériques. » Puissante aussi est l'imitation chez des sujets atteints de passivité.

Les psychiâtres, de nos jours, inclinent de plus en plus à ramener l'état hystérique à un état de particulière suggestibilité : suggestibilité déterminée, selon Pierre Janet, par un rétrécissement du champ de la conscience ou, selon une seconde opinion, par l'impulsivité; suggestibilité cédant à la persuasion et à la persuasion seule, selon Babinski qui substitue le terme de *pithiatique* (πειθώ, ἰατός, curable par persuasion) au terme d'hystérique; suggestibilité avec mythomanie ou aptitude chez l'hystérique à mimer les maladies ou les scènes que son imagination lui représente, selon Ernest Dupré; suggestibilité brusquée ou à effet immédiat, selon le D^r Van der Elst.

On voit ce qui reste de l'ancienne conception de l'hystérie. L'hystérique, pour les psychiâtres modernes, est un impulsif, un suggestible, un être sans résistance, sans volonté, sans initiative, jouet de son inconscience ou d'une volonté étrangère, cela en de certaines conditions d'intensité, de soudaineté, d'exécution. Il resterait à supprimer pour les cas ordinaires une dénomination mal famée, et à remplacer les termes d'hystérie et d'hystérique par ceux de névrose et de névropathe.

Notons que la vieille légende sexuelle de l'hystérie a reparu dans la *Libido* freudienne.

II. HYSTÉRIQUES ET DÉMONIAQUES. — On voit aussi, dès lors, ce que vaut l'assimilation faite par Charcot, Bourneville, Paul Richer, Gilles de la Tourette des démoniaques (et aussi des extatiques) aux hystériques. Ils reproduisaient dans leurs séances avec des sujets hystériques quelque chose des attitudes qu'on trouve chez les démoniaques (et les extatiques), et concluaient : les démoniaques ne sont que des hystériques. Il aurait fallu d'abord établir que ces attitudes chez les hystériques présentés étaient naturelles, spontanées, qu'ils ne mimaient pas ce qu'ils connaissaient par ailleurs ou qu'ils devinaient qu'on demandait d'eux. Ensuite, pour ce qui regarde les démoniaques, il semble bien que la possession amène souvent des troubles organiques graves, contractures, rigidité, anesthésie, conséquences de ce trouble profond qu'est la possession elle-même. Toute la question est de savoir quelle en est l'origine. Si, chez un malade ordinaire, c'est une frayeur, un incident tragique, etc., pourquoi ne serait-ce pas chez le démoniaque la possession ? Pour ramener les démoniaques à de simples hystériques, on en appelait encore à des tableaux où des artistes, comme Raphaël ou Rubens, avaient représenté les démoniaques et on retrouvait en eux les attitudes des hystériques de cliniques ou d'hôpitaux. Argument étrange. Il est vraisemblable que ces artistes avaient eu sous les yeux comme modèles, non de véritables démoniaques, mais de grands névropathes ou des fous furieux.

A une époque de sectarisme antireligieux, le mot *stigmate*, employé pour désigner certains troubles organiques, laissait voir l'intention préconçue d'expliquer par ces accidents hystériques, outre les stigmates sanglants de certains extatiques, les *stigmata diaboli*, ces insensibilités locales auxquelles, jadis, on prétendait reconnaître les sorciers. On peut avouer sans difficulté qu'on a autrefois brûlé comme sorciers, sur cet indice ou d'autres analogues, des gens qui ne l'étaient nullement. Mais, outre que souvent ils avaient à leur passif d'autres crimes de droit commun, du fait que ces plages insensibles pouvaient être de nature névropathique, il ne suit pas qu'il n'a jamais existé de gens ayant eu commerce avec l'esprit mauvais.

III. Hystériques et mystiques. — Sans hésitation aucune, l'école de Charcot faisait du mysticisme une variété de l'hystérie, grande ou petite. Bientôt ce fut chose admise par tous les psychiâtres en vue. Et il arriva cette chose curieuse qu'à mesure que la notion d'hystérie se modifiait, ils en retrouvaient exactement les caractères chez les mystiques. Depuis, cette belle assurance est tombée. M. Pierre Janet, qui avait jadis qualifié sainte Thérèse de patronne des hystériques, confessait que l'extase n'a guère les caractères d'une manifestation hystérique, *Bull. de l'Institut psychologique*, 1901, p. 237-238. Dans une séance de la *Société française de philosophie*, en 1905, M. Henri Delacroix faisait remarquer qu'expliquer la vie de sainte Thérèse par l'hystérie, ce n'est rien expliquer : « car il faudrait montrer comment, par quels procédés, l'hystérie, qui ailleurs travaille autrement, produit ici de tels effets. » Et, en effet, pour assimiler aux hystériques les mystiques, il faut créer à l'avantage de ceux-ci une hystérie à part. L'hystérique, quelle que soit la définition qu'on donne de sa maladie, reste un instable, un faible, un suggestible, un impulsif, sans initiative, sans netteté dans les desseins. Les vrais mystiques, au contraire, témoignent d'un vouloir ferme, énergique, constant. Ce qu'ils ont conçu, ils travaillent à le réaliser d'une intelligence claire et d'une âme persévérante. Par ses points essentiels, le mystique est à l'opposé de l'hystérique.

Lucien Roure, *En face du fait religieux*, Paris, 1908, p. 135-152; Dr Jean Vinchon, *Hystérie*, Paris, 1925; Dr Robert Van der Elst, *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose*, Paris, 1908; Georges Dumas, *Traité de psychologie*, Paris, 1924, t. II, p. 918-946.

Lucien Roure.

I

IBANEZ Vicente Blasco est né à Valence en 1867. Il fut pendant quelque temps secrétaire du romancier populaire Fernandez y Gonzalez, puis il se lança dans la politique. Ses articles révolutionnaires et irréligieux, ses campagnes anti-royalistes lui valurent de trop justes poursuites. Il se réfugia une première fois à Paris jusqu'à l'amnistie de 1891, une seconde fois en Italie, mais revint à Valence avant une nouvelle amnistie et fut condamné à quatre ans de prison. Élu par la suite député de Valence aux Cortès, on put le croire assagi, bien qu'il siégeât parmi les membres les plus avancés de l'opposition. Il n'en était rien pourtant et de nouvelles incartades ont obligé le gouvernement espagnol à lui intenter des poursuites auxquelles il s'est dérobé par un nouvel exil (1924).

En même temps que politicien révolutionnaire, M. Blasco Ibañez est un romancier de talent. Il a subi, cela va sans dire, l'influence de son maître Fernandez y Gonzalez, mais plus intimement encore il s'est imprégné de l'esthétique naturaliste de Zola. Ses œuvres sont d'un Zola plus nerveux, plus habile metteur en scène, mais non moins brutal et plus grandiloquent. Il vise surtout le peuple, la foule; c'est à son intelligence fruste qu'il s'adresse, à son imagination, à ses sens, afin de l'enthousiasmer pour l'idéal révolutionnaire et de l'entraîner à la lutte anticléricale. Ses premières œuvres *Arroz y tartana* (1894) et *Fleur de Mai* (1895) manquent d'originalité. *La Barraca* (1898) élargit la formule naturaliste et y fait entrer l'analyse psychologique de la douleur tragique. Ce roman fonda définitivement la réputation de M. Blasco Ibañez. *Entre naranjos* (1900) la soutint avec force. Mais *Sonnica la Cortesana* (1901), roman archéologique manqué, n'eut aucun succès. *Dans l'ombre de la cathédrale* (1903), *L'Intrus* (1904), *La Horde* (1905), sont de purs romans à thèses, d'odieux pamphlets contre la religion catholique, à peu près illisibles. *Canas y barro* (1905), traduit en français sous le titre *Boue et roseaux* (1905); *Arènes sanglantes* (1908); *La tragédie sur le lac*, etc., reprennent et exploitent la veine ouverte par *La Barraca*. Ce sont des œuvres naturalistes où sont fiévreusement dépeintes les horreurs causées par les forces naturelles ou résultant de passions exacerbées. *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse*, roman publié pendant la guerre et traduit en français en 1919, avec « quelques coupures et remaniements approuvés par l'auteur », mérite une mention à part. Le socialisme révolutionnaire et l'anticléricalisme forcené de l'auteur s'y devinent plus qu'ils n'y paraissent et en revanche on sent un grand et noble enthousiasme pour la cause de la France et de ses alliés. C'est le seul des romans de M. Blasco Ibañez qui, du moins dans la traduction française, ait droit à l'attention des catholiques lettrés.

Léon JULES.

IBSEN Henryk naquit à Skien dans le Telemark méridional (Norvège), en 1828. Il publia son premier drame, *Catilina*, en 1850. Le théâtre de Christiania refusa de le jouer, sans doute à cause du romantisme révolutionnaire dont il est farci. Ibsen fut plus heureux avec le *Tumulus* (1851), pièce lyrique; *La Ghilde de Solhaug* (1856); *Olaf Liljekrans* (1857); *La comédie de l'amour* (1862). Cette dernière pièce marque une évolution dans la manière du maître: à côté du poète lyrique apparaît le philosophe individualiste, ennemi de toute discipline sociale, qui voit dans le mariage la caricature de l'amour. Cependant les pièces suivantes : *Dame Inger d'Œsteraad* (1855), *Les guerriers du Helgeland* (1857), *Les prétendants à la couronne* (1863), sont plutôt des drames historiques que des pièces à thèses. Mais avec *Peer Gynt* (1867) Ibsen entre résolument dans le drame philosophique et symbolique. *Peer Gynt* est l'histoire d'un chasseur norvégien, passionné, orgueilleux, ambitieux qui tente toutes sortes d'expériences et court toutes sortes d'aventures pour revenir enfin mourir auprès de celle dont il avait dédaigné l'affection douce et pure. C'est, mise en féerie, la maxime de l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité. » Agrémentée de musique originale et d'une jolie couleur poétique par Grieg, cette symbolique pessimiste a remporté un franc succès à Paris en 1922. *Brand* (1867), *Empereur et Galiléen* (1873), *Les soutiens de la société* (1877), *Maison de poupée* (1897), *Les Revenants* (1881) développent sous forme dramatique les idées philosophiques et morales d'Ibsen. Elles se résument dans la révolte anarchique de l'instinct contre toutes les conventions religieuses et sociales. Cela n'était pas nouveau en littérature puisque nous avions *Indiana*, *Lélia* et tous les romans de la première manière de G. Sand; mais cela était dit avec un accent nouveau, cela était compliqué de symboles philosophiques difficiles à débrouiller, et cela baignait dans une atmosphère sombre de mystère qui donnait l'impression de la nouveauté. Aussi, quand, en 1889, on traduisit en France les premières pièces d'Ibsen *(Les Revenants, Maison de Poupée)*, ce fut un élan d'enthousiasme comme devant une révélation géniale. Depuis, l'enthousiasme s'est refroidi et l'esprit critique a repris ses droits. En Norvège *Les Revenants*, qui étaient au vrai une déclaration de guerre à toute tradition morale, religieuse et sociale soulevèrent d'âpres réclamations et de violentes colères. Ibsen répondit à ses détracteurs par *Un Ennemi du peuple* (1882); puis tout d'un coup dans *Le Canard sauvage* (1884) il sembla leur donner raison et se moquer lui-même de ses théories. Il les reprit cependant dans *Rosmershohm* (1886), *La Dame de la mer* (1888) et *Solness le Constructeur* (1892); il avait paru les démentir de nouveau, en partie du moins, dans *Hedda Gabler* (1891), où l'on peut croire qu'il réserve aux hommes supérieurs seuls le droit à l'autonomie morale. *Le Petit Eyolf* (1894), *Jean-Gabriel Borkman* (1896) et *Quand nous autres morts nous nous réveillons* (1900) sont d'un ton plus mesuré et d'une signification morale moins inquiétante. A ce moment, Ibsen avait atteint l'apogée de sa gloire. En 1899, il avait assisté à l'inauguration de sa statue devant le théâtre national de Christiania; on le saluait couram-

ment comme le Shakespeare norvégien et toutes les capitales d'Europe applaudissaient ses drames.

Il mourut en 1906. Que reste-t-il de sa renommée et à quoi se réduit son influence sur le théâtre actuel ? C'est ce qu'il est difficile sans doute de déterminer d'une façon précise, mais il semble bien, Dieu merci, que l'ibsénisme n'aura été qu'une dernière flambée, singulièrement fumeuse, du romantisme individualiste, irréligieux et immoral.

Léon Jules.

ICARD Henri, quinzième supérieur du séminaire et de la compagnie de Saint-Sulpice, né le 1er novembre 1805 à Pertuis (Vaucluse), mort subitement à Paris le 20 novembre 1893. Il a passé soixante ans, comme professeur, directeur ou supérieur, au grand séminaire de Paris. Il y enseigna la théologie et le droit canon, en même temps qu'il dirigeait les catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. De l'action qu'il exerça au concile du Vatican, où il avait accompagné, comme théologien, Mgr Bernadou, archevêque de Sens, on se rend compte en lisant le *Journal* qu'il rédigeait quotidiennement pendant son séjour à Rome. Emprisonné par la Commune comme otage à la Santé, du 7 avril au 24 mai 1871, il y écrivit le *Journal de ma prison*. C'est en 1875 qu'il fut nommé supérieur général et il en acquitta les hautes fonctions jusqu'à sa mort avec autant de sagesse que de fermeté.

Icard a publié entre beaucoup d'autres ouvrages : *Prælectiones juris canonici*, 3 vol. in-12, 1859; une réédition de la *Méthode de Saint-Sulpice pour la direction des catéchismes*, composée par Faillon en 1832 ; *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, recueillie des écrits de M. Olier, 1875; *Traditions de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, 1886, livre excellent qu'on lira toujours avec intérêt et profit; *Doctrine de M. Olier, expliquée par sa vie et par ses écrits*, 1889.

« Outre le *Journal* manuscrit, mentionné plus haut, sur le concile du Vatican, il a laissé, nous apprend E. Levesque, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 575, un mémoire de 98 pages, commencé le 28 décembre 1868 et achevé le 12 mars 1869, *Sur le concile œcuménique annoncé pour le 8 décembre 1869*. Il fut composé, dit-il, pour se rendre compte de la situation de l'Église au point de vue de la doctrine, de la discipline intérieure et des rapports avec les divers gouvernements. »

J. Bricout.

ICONOCLASME, opposition au culte des images déchaînée en Orient au cours des VIIIe et IXe siècles.

I. Origine. — A l'encontre de l'idolâtrie, la Loi interdisait aux Juifs la fabrication de toute image, Exod., XX, 3. Malgré des éclipses passagères, IV Reg., XVIII, 3, 4, cette prohibition fut fidèlement observée, au grand étonnement des païens. Tacite, *Hist.*, V, 6.

Les chrétiens n'héritèrent pas des mêmes rigueurs. On trouve des peintures dans les catacombes et les images de toutes sortes se multiplièrent avec le développement du culte public. Elles furent sans doute, au début, de simples ornements, mais reçurent bientôt une pieuse vénération consacrée par la liturgie. Il y eut bien quelques voix discordantes, par exemple au concile d'Elvire, mais qui n'arrêtèrent pas le développement de cette dévotion. Le culte des saintes icones jouit d'une particulière faveur en Orient.

Mais les images des saints ne prêtaient-elles pas le flanc au reproche d'idolâtrie ? Et comment figurer le Christ sans diviser la personne si on le représentait comme homme, sans confondre les natures si on le représentait comme Dieu ? A ces scrupules théologiques s'ajoutait la préoccupation de désarmer l'aversion des Juifs et des Arabes, qui étaient devenus une puissance dans l'Empire du VIIIe siècle. De toutes ces causes le césaropapisme des monarques byzantins allait faire sortir les plus redoutables effets.

II. Histoire. — Deux générations d'empereurs ont attaché leur nom à la « réforme » iconoclaste.

Formé dans l'ambiance des hérétiques pauliciens, soumis à des influences juives et serré de près par la menace des Arabes, désireux aussi de combattre la prépondérance des moines et de capter leurs richesses, Léon III l'Isaurien († 740) condamna le culte des images (automne 725) et se mit en mesure de l'extirper. Il fut suivi dans cette voie par son fils, Constantin Copronyme († 775). Les évêques orientaux s'inclinèrent pour la plupart (conciliabule de 753), tandis que les papes faisaient entendre la protestation de l'Occident. Mais il y eut des résistances chez les moines et dans le peuple. Contre eux le pouvoir eut recours à des sévices qui firent revivre le temps des persécutions.

Le règne de Léon IV († 780) fut marqué par une détente et celui d'Irène († 802) par une vive réaction. Réuni par ses soins, le VIIe concile œcuménique, tenu à Nicée en 787, proclama le légitimité du culte traditionnel.

Cette victoire fut de courte durée. Dès 814, Léon V l'Arménien reprenait la politique iconoclaste, qui fut continuée par Michel le Bègue († 829) et Théophile († 842). L'apaisement définitif ne fut ramené que par la veuve de ce dernier, Théodora. Une assemblée de notables, réunie à Constantinople, rétablit solennellement le culte prohibé et, pour commémorer l'événement, décida l'institution, sous le nom de fête de l'orthodoxie, d'une procession annuelle. Elle fut célébrée pour la première fois le 19 février 842 et ne s'est plus interrompue depuis lors.

III. Doctrine de l'Église. — Adversaires et partisans des images étaient d'accord pour donner à cette lutte un caractère doctrinal. Contre les docteurs iconoclastes, l'usage catholique a trouvé d'ardents défenseurs. Les plus brillants furent saint Jean Damascène pendant la première période, saint Théodore Studite pendant la seconde.

De leur côté, les synodes orthodoxes s'employaient à préciser la pensée de l'Église. Le concile de Nicée fonde le culte des images sur ce principe que l'honneur dont elles sont l'objet remonte à leur prototype; il ne leur accorde d'ailleurs qu'une vénération, qu'il distingue de l'adoration réservée à Dieu seul. Denzinger-Bannwart, n. 302-304. Critiquée en France par les *Livres Carolins* (790) et le concile de Francfort (794), cette doctrine finit cependant par faire loi. Elle devait être reprise contre les protestants par le concile de Trente, XXVe session, *ibid.*, n. 986.

En approuvant cette pratique éminemment populaire, l'Église veut maintenir que la religion complète doit s'épanouir dans le domaine des sens et peut même, à condition qu'ils restent de simples auxiliaires, gagner à leur concours.

C. Émereau, art. *Iconoclasme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 575-595; V. Grumel, art. *Images*, *ibid.*, col. 766-844; L. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904; J. Pargoire, *L'Église byzantine*, Paris, 1905; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 435-483.

J. Rivière.

ICONOGRAPHIE. — L'iconographie est la description, la connaissance des images. On donne à ce mot des acceptions particulières; nous le considérerons uniquement ici au point de vue du développement des différents thèmes consacrés par l'art chrétien et constituant en quelque sorte une écriture spéciale destinée à représenter la Divinité, les esprits célestes, les mystères de la foi, les faits de l'histoire sacrée, etc.

Comme toute écriture celle-ci doit nécessairement avoir une grammaire, autrement dit, des lois qui la

régissent. Elle a emprunté à d'autres des éléments qu'elle a assimilés; elle en a elle-même élaboré qu'elle a par la suite développés ou abandonnés; des dialectes se sont formés au sein de son empire, et influencés mutuellement; ce langage, enfin, toujours vivant, ne cesse de créer des expressions nouvelles et d'adapter les anciennes aux besoins actuels. Il est aussi une arithmétique, et l'on sait l'importance accordée aux nombres par nos prédécesseurs; il est toute une symbolique, sinon acceptée comme dogme, au moins trouvant en de nombreux cas sa garantie et sa durée dans la liturgie.

Dès les premiers siècles de l'Église, il se crée déjà une iconographie des catacombes (voir CATACOMBES) par la répétition des symboles généralement adoptés par les chrétiens; puis l'art de ceux-ci, exposé au grand jour après la paix de Constantin, trouve et répète certains thèmes, subit l'influence des différents courants d'idées, des réactions nécessaires contre les hérésies diverses notamment. Peut-être est-ce la réaction contre l'iconoclasme persécuteur des moines d'Orient grands peintres d'images qui les fit considérer par les fidèles avec un redoublement de respect; cette vénération s'étendit à leurs œuvres auxquelles on ne voulut plus rien changer et donna une sorte d'immuabilité à l'iconographie byzantine. Celle-ci, cependant, se répandit à travers les pays d'Europe, où elle subit des transformations progressives, mais où l'on trouve longtemps ses thèmes habituels et certaines formules.

Le Moyen Age avait l'intelligence du langage iconographique parce que ce langage exprimait des idées qui lui étaient familières et d'ailleurs s'adressait à lui; témoin cette déclaration du concile d'Arras, après tant d'autres du même esprit, que « la peinture est le livre des ignorants qui ne sauraient pas en lire d'autres » (1205). Mais, la Renaissance amenant un fatal retour du paganisme, les artistes mélangèrent et confondirent bientôt thèmes païens et symboles chrétiens. Lors du concile de Trente on ne comprenait plus même le sens d'un art symbolique jusqu'alors lisible pour les plus humbles. Les savants eux-mêmes, en cherchant à le pénétrer, commettaient les erreurs les plus inattendues. Une opinion soutenue au XVII^e^ siècle place la recherche de la pierre philosophale parmi les sujets sculptés au portail de Notre-Dame de Paris; et Alexandre Lenoir prend au XIX^e^ siècle une *histoire de saint Denis* pour une *histoire de Bacchus*.

L'iconographie chrétienne est d'une connaissance utile non seulement au fidèle et au simple curieux, mais surtout aux artistes qu'elle protégera d'une exagération dans la fantaisie personnelle, nuisible à la lisibilité de leurs œuvres et, il faut le dire, à leur orthodoxie. Elle est traitée dans nos études consacrées au Christ, à la Croix, à la Vierge, aux saints, aux anges, aux démons, aux animaux, à la flore, etc. Il nous importe surtout ici de considérer les attributs les plus fréquemment employés, les sujets les plus représentés dans l'art chrétien et particulièrement dans l'art du Moyen Age plus soumis que le nôtre à des règles constantes. Les grandes encyclopédies de cette époque, *Somme* de saint Thomas d'Aquin, *Légende dorée* de Jacques de Voragine, *Miroirs* de Vincent de Beauvais et d'Honorius d'Autun, plus tard les Mystères et les Fabliaux, ont permis à nos érudits d'en démêler le sens. — I. Les attributs de la Divinité. II. Les attributs de la Vierge. III-VI. Sujets tirés de la nature, du travail et de la science, de la morale, de l'histoire.

I. ATTRIBUTS DE LA DIVINITÉ. — Les personnes divines sont souvent représentées en *gloire* c'est-à-dire le corps entouré d'une lumière qui figure le rayonnement divin et qui peut être indiquée par un simple contour ovale ou en amande, ou bien limitée par des nuages. Le Seigneur figuré dans sa gloire est fréquemment assis sur l'arc-en-ciel ou pose les pieds sur le globe du monde quand il ne le tient pas à la main. Sa tête est entourée d'une sorte de petite gloire appelée *nimbe*, attribut de toute sainteté déjà rencontré dans l'art païen, mais marqué, dans le cas spécial où il auréole l'une ou l'autre des trois personnes divines, des trois branches supérieures d'une croix, la quatrième branche étant cachée par la tête. Le nimbe symbolise la puissance; carré ou rectangulaire, il désigne des personnages encore vivants; triangulaire, il n'appartient qu'au Père.

Le Père et le Fils sont représentés bénissant, soit à la manière latine, en ouvrant les trois premiers doigts et en repliant l'annulaire et le petit doigt, soit à la grecque, en dressant l'index, courbant en C le majeur et le petit doigt et croisant en X le pouce et l'annulaire repliés. La main divine, nimbée, sortant généralement d'un nuage, bénissant ou tenant une couronne, suffit à représenter le Père.

Le trône divin est, dans l'art byzantin, souvent placé devant un rideau et recouvert d'un coussin cylindrique. Vide et supportant seulement le coussin, le Livre, la Croix ou le monogramme du Christ, il est connu sous le nom d'*Etimacia* et se voit dans nombre de Jugements derniers byzantins. Le trône, en Occident, suit peu à peu les transformations de l'architecture.

La nudité des pieds est aussi un emblème de la divinité ou plus exactement de tout être céleste; cependant les apôtres, associés à Jésus-Christ dans son œuvre, peuvent avoir ce privilège; les prophètes aussi, mais beaucoup plus rarement.

Le globe surmonté de la croix symbolise la toute-puissance; la tiare à triple couronne et la chape, la plénitude du sacerdoce et la juridiction suprême; ces attributs, de même que la croix, le volumen ou le Livre de la Sagesse sont également donnés au Père et au Fils; mais ce dernier seul est parfois entouré des sept colombes nimbées qui symbolisent les dons de l'Esprit-Saint.

Notre-Seigneur est fréquemment représenté par l'agneau nimbé, le lion, le pélican, le poisson, le dauphin, le serpent, l'aigle, la licorne, le phénix (v. ANIMAUX), ou par la manne, le blé, la vigne, les pains de propitiation, la source jaillissante, le rocher, l'arche sainte, le calice, l'ostensoir, les instruments de la Passion, le chrisme, la croix et, plus près de nous, le sacré-cœur (v. CHRIST).

Le Saint-Esprit est peint en forme de langues de feu ou de colombe. Seule, celle-ci est nimbée; accompagnant une forme humaine semblable à celles du Père et du Fils, dans certaines Trinités, elle ne l'est pas. L'Esprit est fréquemment représenté, au sein de la Sainte Trinité, par une colombe posée sur le globe terrestre que portent à la fois le Père et le Fils.

La Sainte-Trinité a aussi ses symboles, le cercle ou le triangle équilatéral entourés de rayons, et, plus rarement, le trèfle.

II. ATTRIBUTS DE LA VIERGE. — La Vierge fut représentée dès les catacombes (v. ce mot et MARIE). Puis plusieurs types s'établirent peu à peu, variant selon la fonction ou la qualité auxquelles ils faisaient allusion. Elle est tour à tour l'Orante, la Vierge d'intercession, le Trône de Dieu, la Reine du ciel, la Mère caressante; les artistes retracent sa vie, sa mort, son couronnement dans le ciel, ses miracles et parmi ces derniers tout spécialement l'histoire du moine Théophile qu'elle sauva du démon à qui il s'était vendu.

En iconographie, Marie partage avec Dieu le privilège de la *gloire* et parfois du nimbe crucifère. Elle est chaussée, vêtue d'une longue robe, d'un manteau, couverte d'un voile ou couronnée; elle porte un sceptre,

elle écrase la tête du serpent. L'Apocalypse la montre revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds, et couronnée de douze étoiles. Toutes les appellations des litanies ont fourni à l'art des thèmes ou des symboles. Marie est la fleur de lis, le plant d'olivier, le cèdre; le soleil, la lune, l'étoile du matin; la tour d'ivoire; la reine des anges, des saints, des prophètes, etc. En tant que Mère de Dieu elle doit avoir l'Enfant-Jésus dans les bras et la Congrégation des Rites a défendu, en 1875, de représenter l'Enfant devant ses genoux, séparé d'elle. Au portail des cathédrales, dans les vitraux, etc., elle est généralement entourée des rois de Juda ses ancêtres ou des prophètes qui ont prédit sa virginale maternité.

Le thème de l'*Immaculée Conception*, déjà usité au Moyen Age en séparant ou non Marie de son divin Fils, la montre fréquemment environnée de flammes, couronnée d'étoiles et posant les pieds sur le croissant de lune ou sur le serpent.

Une image dite *Notre-Dame du Sacré-Cœur*, représentant Jésus enfant debout aux pieds de Marie et montrant son cœur divin sur sa poitrine, fut proposée au XIXe siècle à la dévotion des fidèles. Elle fut condamnée par la Congrégation des Rites et remplacée sous le même vocable par une autre où l'Enfant-Jésus au Sacré-Cœur est porté dans les bras de sa Mère.

Le *chiffre* de la sainte Vierge est formé des deux consonnes de son nom, M, R, ou de la première et de la dernière lettre, M, A, ou seulement de la lettre initiale, M.

III. Sujets tirés de la nature. — La création tout entière était appelée dans la cathédrale; mais ses représentations étaient souvent simplifiées ou symboliques. Le *monde* était tantôt un globe, cerclé ou non, tantôt une orante placée entre les arbres du Paradis où perchaient des colombes. La *terre* était une femme allaitant des enfants ou un serpent et tenant un rameau; l'*Océan*, un homme assis sur un monstre marin. Les *fleuves* étaient généralement indiqués par des traits ondulés que traversaient ou non des poissons, ou bien par un personnage renversant une urne, vieux souvenir des thèmes antiques, ou encore par l'urne elle-même. Les quatre fleuves du Paradis, le Tigre, l'Euphrate, le Phison, le Géhon, coulant d'un tertre dominé par l'Agneau, symbolisaient les quatre évangélistes. L'*étoile* est le signe de la divinité du Christ, ou de sa doctrine; et l'on voit maintes fois les dominicains, dont la mission est d'enseigner cette doctrine, employer l'étoile dans ce sens et en marquer leurs Vierges ou la figure de leur saint fondateur. Au nombre de douze, les étoiles qui entourent la Vierge dans les Assomptions symbolisent ses douze principales vertus. L'étoile est souvent confondue avec le *soleil rayonnant*, emblème du Christ, du jour, de la gloire, de la théologie.

Le soleil et la lune sont souvent figurés de part et d'autre des Crucifixions.

La faune, la flore, sont souvent symboliques, mais il faut se garder d'exagérer ce genre d'interprétation. L'amour de la nature, le sens décoratif faisaient souvent choisir l'animal ou la plante pour l'agrément ou la beauté qu'ils apportaient dans l'ornementation, sans souci d'emblème ou de symbole; et l'on sait combien l'art gothique fut épris de réalisme en ce sens. Quant aux monstres des *gargouilles*, ils sortent de l'imagination populaire et de la fantaisie des tailleurs de pierre.

IV. Sujets tirés de la science et du travail. — Le Moyen Age honora la science et le travail. Les corporations, participant comme les rois et les seigneurs à la décoration des cathédrales, faisaient représenter sur les vitraux qu'elles offraient des scènes de leur vie quotidienne; et les boulangers portant des corbeilles de pain, les corroyeurs préparant le cuir, les drapiers, les fourreurs, partagent avec les plus hauts personnages les places d'honneur.

On retrouve la glorification du travail au pavage des basiliques aux portails ou dans les vitraux sous la forme dite *calendrier*, véritable cycle des travaux du paysan à chacun desquels correspond le mois où il s'exécute, représenté par un signe du zodiaque (voir ce mot). Encore des scènes de la vie des travailleurs des champs ou de la ville, aux miséricordes des stalles du XVe et du XVIe siècle. Quant à la science, elle est personnifiée par les sept arts libéraux, grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, astronomie et musique, au-dessus desquels règne la philosophie, le front dans les nuages. Ces huit figures sont de majestueuses jeunes femmes dont les attributs sont inspirés, non sans d'esthétiques simplifications, du livre fameux de Martianus Capella, *Les Noces de Mercure et de la Philologie* (Ve siècle). Il arrive, comme à Chartres, que chaque science soit accompagnée d'un des grands hommes de l'antiquité qu'elle a rendus célèbres.

Occupations de l'esprit et du corps, vie active et vie contemplative, sont également honorées. Au porche nord de Chartres, elles étaient sculptées toutes deux.

A l'idée de philosophie se rattachent encore les *Roues de Fortune*, que l'on rencontre aux portails de Saint-Étienne de Beauvais, des cathédrales d'Amiens, de Bâle, et plus souvent chez les miniaturistes. Elles symbolisent l'instabilité des richesses, de la gloire, et de la puissance, et leur examen nous achemine vers les thèmes iconographiques tirés de la morale.

V. Sujets tirés de la morale. — Les vertus (v. ce mot) furent, dès les origines du christianisme, représentées comme de jeunes vierges simples et belles. Puis elles furent armées et luttèrent contre les vices. Prudence raconta en vers ces combats, dans la *Psychomachie* qui fournit de thèmes tout le haut Moyen Age, des poèmes aux traités des théologiens et, plus ou moins directement, des sculptures ornant la base de nos portails aux peintures allégoriques d'un Giotto. Pourtant, cette idée se transformait. Dans l'art roman, les vertus sont fréquemment de rudes chevaliers qui percent de leur lance des vices monstrueux. Peu à peu la vertu combattante cède la place à la vertu triomphant sans combat et pourvue d'attributs pacifiques. En regard ou au-dessous, le vice dont elle délivre est figuré dans un médaillon.

On rencontre aussi, mais surtout dans les miniatures, l'*Échelle de la Vertu*, dont les hommes tentent péniblement de gravir les quinze échelons pendant que vices et démons s'efforcent de les faire tomber.

Le thème des Vertus devait se perpétuer dans l'art: les tombeaux, les rétables, etc., en montrent des exemples; mais, à partir de la Renaissance, elles prirent un caractère païen même dans les églises. Ce sont souvent des héros antiques, ou bien de belles jeunes femmes dont les vêtements drapés découvrent amplement les formes académiques, surtout au XVIIIe siècle. Parfois encore la Sagesse est représentée sous les traits et les attributs de Minerve; mais le groupement habituel est celui des vertus théologales et des vertus morales.

VI. Sujets tirés de l'histoire. — L'art du Moyen Age se plaisait trop aux choses saintes pour ne pas puiser largement dans l'Écriture. Tout ce qui lui semblait intéressant dans l'histoire de l'humanité, c'est l'histoire des rapports de cette humanité avec Dieu. Il représenta donc sans se lasser les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la vie des saints. Cependant il ne perdait pas de vue qu'il avait à orner le temple du Christ, l'église où réside Jésus-Hostie; et s'il peignait les scènes de la Bible il choi-

sissait avec prédilection celles qui symbolisent le Nouveau Testament. Les vitraux de la Sainte-Chapelle de saint Louis sont bien une lumineuse illustration de toute l'histoire sacrée, de la Genèse aux Prophètes; mais à Bourges, à Chartres, au Mans, à Tours, à Lyon, à Rouen, des vitraux retracent la *Concordance des deux Testaments*. Autour de Jésus portant sa croix, Isaac porte le bois de son sacrifice, Abraham se prépare à immoler son fils, les Juifs marquent leur maison du tau (T) en vue du passage de l'ange exterminateur, la veuve de Sarepta ramasse deux morceaux de bois qu'elle met en croix, Jacob bénit ses petits-fils en croisant ses bras. Ailleurs, les scènes de la Vierge sont accompagnées de la toison de Gédéon recevant la rosée du ciel, de la porte fermée d'Ézéchiel, de la jeune fille saisissant la licorne, et autres figures de sa maternité virginale.

Quand la Synagogue est représentée, c'est avec un bandeau sur les yeux, une couronne qui tombe, un sceptre brisé, et en opposition à l'Église couronnée, un sceptre fleuronné en main, recueillant ou non le sang du Rédempteur.

A l'entrée des cathédrales, les prophètes et les rois de Juda parmi lesquels il serait vain de chercher les rois de France, comme on l'a souvent fait, semblent introduire le visiteur dans le Temple. Décorant les tours, les voussures, les tympans, les chapiteaux, etc., Adam, Abel, Noé, Isaac, Melchisédec, Joseph, Moïse, David, Salomon, Job, Tobie, préfigurent Jésus. Les prophètes, caractérisés par leurs visions ou quelqu'un de leurs actes, l'annoncent, opposés aux apôtres qui l'escortent on bien portés par eux.

La généalogie de Marie et de Jésus, dans l'*Arbre de Jessé*, s'épanouit sous le ciseau des sculpteurs ou des huchiers, sous le pinceau des miniaturistes ou des peintres verriers. Le patriarche y est habituellement représenté comme un vieillard endormi de la poitrine duquel sort une tige vigoureuse. Cette tige s'épanouit en rinceaux feuillagés, en fleurons plus ou moins nombreux, dont chacun porte un ancêtre du Christ. Au sommet, le XII^e^ siècle plaçait au-dessus de Marie Jésus lui-même environné des sept dons de l'Esprit (vitrail du portail royal, cathédrale de Chartres), tandis qu'une lente évolution amenait le XV^e^ et le XVI^e^ siècle à faire sortir du fleuron supérieur la figure de la Vierge tenant l'Enfant (vitrail, chapelle de la Vierge à la cathédrale d'Évreux). Les rois le plus ordinairement choisis pour figurer dans l'arbre de Jessé sont David Salomon, Roboam, Asa, Josaphat, Joas, Osias, Joathan, Ézéchias, Manassé, Josias, Joachaz. Parfois, mais en dehors de l'arbre, paraissent des prophètes.

Tous ces thèmes conduisent la pensée vers Jésus; puis viennent les épisodes de sa vie, et parmi eux surtout ceux que célèbre le calendrier liturgique : l'Enfance, la Passion. Ce que l'Évangile ne fait pas connaître, un zèle tendrement pieux va le chercher dans les Apocryphes; et l'imagination surenchérit encore. Chaque page de l'Évangile racontée contient encore son symbole; ce n'est guère qu'à la dernière période gothique, qu'on songera à la choisir pour sa beauté plastique ou pittoresque, ce qui sera pour l'art d'un merveilleux apport. Au XIII^e^ siècle, on aime à représenter un fait pour ce qu'il contient d'enseignement ou d'émotion religieuse : le Bon Samaritain, par exemple, parce qu'il figure Jésus sauveur. Au XV^e^ siècle, la pensée de la mort se retrouve dans les légendes populaires interprétées par les artistes : *Danses macabres*, *Triomphes de la Mort* apportent leur note particulière dans les églises, dans les couvents, sous les arcades des cimetières; et les *Passions* se multiplient, non sans que les acteurs des Mystères n'aient sur ce thème une influence.

La *Vie des saints* couvre murs et verrières du Moyen Age de naïves légendes. Non seulement chaque individu, mais chaque corporation, chaque groupement a pour protecteur un saint qu'il aime à voir figurer sur sa bannière, sur les vitraux de la chapelle où il se réunit. La dédicace des églises, les reliques dont elles sont enrichies, l'actif mouvement des pèlerinages entretiennent ce culte. Avant que Jacques de Voragine les ait recueillies dans sa *Légende dorée*, les histoires des saints sont sur nos vitraux. Saint Jacques, saint Martin, saint Nicolas, les deux saints Jean, sainte Catherine, sainte Agnès et, dans chaque pays, les saints locaux sont les plus souvent rencontrés .On voit bien aussi chez nous quelques rois de France, mais presque toujours ceux qui ont particulièrement contribué à établir le règne du Christ et de l'Église : Clovis, Charlemagne, saint Louis, beaucoup plus tard Louis XIII consacrant la France à Marie; ce sont seulement les vitraux de Reims qui alignent vingt rois de France, comme ceux de Strasbourg, les empereurs.

Quelques souvenirs de l'histoire de l'antiquité font, dans l'art byzantin, peindre les grands sages comme rendant hommage à Dieu; l'art occidental ne les rappelle guère que par les ironiques légendes d'Aristote chevauché par Campaspe et de Virgile dans son panier. C'est qu'avec les fables d'Ésope, que l'on rencontre par exemple au portail d'Amiens, ces histoires illustraient parfois les sermons des prédicateurs.

Cependant, l'art chrétien emprunta de bonne heure à l'antiquité les sibylles, soit apparaissant pour annoncer le Messie, soit placées en face des prophètes, comme, en quelque sorte, de vrais prophètes de la gentilité. La Renaissance les employa souvent.

Aux sujets tirés de l'histoire peuvent se rattacher ceux de l'Apocalypse où paraît l'histoire de la fin du monde (voir APOCALYPSE). De là se forma progressivement l'iconographie des *Jugements derniers* de nos cathédrales (voir JUGEMENT DERNIER) qui donnèrent lieu à des scènes de résurrection des morts où s'essaya le réalisme naissant.

Louis Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique jusqu'à nos jours*, Paris, 1918; Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843; *Manuel d'iconographie chrétienne, le guide de la peinture*, Paris, 1845; Abbé Grosnier, *Iconographie chrétienne*, Caen, 1848; L. Cloquet, *Éléments d'iconographie chrétienne*, Lille, 1909; E. Mâle, *L'art religieux du XII^e^ siècle en France*, Paris, 1920; *L'art religieux du XIII^e^ siècle en France*, Paris, 1910; *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1908; G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*.

Carletta DUBAC.

IDE (*Ida*). — Ide était fille de Godefroy le Barbu, duc de Lorraine, un des descendants de Charlemagne. Eustache II, comte de Boulogne, l'épousa en secondes noces et il en eut trois fils qui devinrent célèbres : Eustache III, héritier du comte de Boulogne, suivit Guillaume le Conquérant en Angleterre et y mourut en 1070; Godefroy de Bouillon, un des héros de la première Croisade; Baudoin, qui succéda à Godefroy comme roi de Jérusalem. Enthousiaste des croisades. Ide sacrifia une grande partie de sa fortune pour permettre à ses fils de prendre part à l'expédition; elle se montra également généreuse envers les pauvres et les monastères. Elle mourut saintement le 13 avril 1113, fut ensevelie au prieuré de Saint-Vaast, d'où ses reliques furent transférées en 1669 chez les bénédictines de l'Adoration perpétuelle à Paris, rue Cassette. Honorée dans l'ancien diocèse de Boulogne-sur-Mer, elle est demeurée l'une des patronnes de cette ville comme aussi de Namur.

J. BAUDOT.

IDÉALISME. — I. Exposé. II. Discussion.

I. Exposé. — I. LE SENS DU TERME. — Quoique récent dans le langage philosophique où il apparaît pour la première fois « vers la fin du XVII^e^ siècle »

(*Vocabulaire technique et critique de la philosophie* publié par la Société française de philosophie), le mot *idéaliste* a servi d'abord à caractériser une philosophie ancienne, celle de Platon. Nous le réserverons ici, selon son emploi le plus ordinaire, aux philosophes modernes parmi lesquels déjà ce terme dénomme des positions bien différentes; en effet il « désigne... moins une doctrine qu'une orientation, » à savoir « la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot pensée. » *Id.* Aussi a-t-on dans le présent article résolument adopté l'ordre de marche que voici. Cherchant avant tout à donner sous le rapport doctrinal une mise au point de l'idéalisme qui puisse être trouvée pertinente, on profitera de ce que ce dictionnaire consacre un article à chacun des grands auteurs pour se borner du point de vue historique à des indications générales très brèves; on s'attachera en revanche à faire saisir le principe essentiel de l'idéalisme et à le discuter minutieusement.

II. Aperçu historique. — 1° *Les auteurs.* — On se contente, comme il vient d'être dit, de les énumérer en renvoyant aux articles respectifs; on ajoutera pourtant les références plus immédiatement pratiques du point de vue de l'étude de l'idéalisme; on mentionne aussi s'il y a lieu le nom spécialement porté par leur forme d'idéalisme.

Descartes, de qui on date la philosophie moderne, est également donné comme le premier promoteur de l'idéalisme, mais il faut déterminer en quel sens et dans quelles limites. Voir par exemple Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911, c. xvi, p. 235; Delbos, *La philosophie française*, 7e édit., 1921, p. 35; Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, 2e édit., 1924, c. ii, p. 28.

Berkeley : sa doctrine est quelquefois appelée idéalisme acosmique mais doit plutôt porter le nom, indiqué par Berkeley lui-même, d'*immatérialisme*. Elle consiste tout particulièrement dans le rejet critique de la conception d'un monde matériel agissant sur l'esprit.

Kant oppose à ce qu'il appelle l'idéalisme empirique de Descartes et de Berkeley son *idéalisme transcendantal des phénomènes*. On emploie aussi les dénominations d'idéalisme *formel* ou d'idéalisme *critique*. Pour un exposé très bref, voir Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, 7e édit., 1921, p. 221; plus longuement le c. iv de la petite *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, de Bréhier, p. 44-80; pour plus de détail encore, Ruyssen, *Kant*, 2e édit., 1905.

On pourrait dire que l'énumération indispensable de ces trois noms proclame les grands précurseurs de l'idéalisme contemporain. Sur eux comme sur ceux que nous n'avons pas nommés, voir à ce point de vue dans X. Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, l'excellent exposé du livre II, c. iv, p. 132. Le problème de la connaissance de Descartes à Fichte.

Il faut connaître les trois grands noms de Fichte, Schelling, Hegel et savoir que la façon assez usuelle d'appeler respectivement leurs systèmes idéalisme *subjectif*, idéalisme *objectif*, idéalisme *absolu* est discutable au moins en ce qui concerne les deux premiers. Sur eux trois pour un bref exposé voir Bréhier, *op. cit.*, c. v, p. 96. Pour un exposé détaillé : X. Léon, *op. cit.*; Bréhier, *Schelling*, 1912; Noël, articles sur *La logique de Hegel*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1894-1896.

Parmi les français, Renouvier, Lachelier, Hamelin. On peut omettre le premier, dont l'étude est rendue spécialement ardue par le caractère très personnel de son vocabulaire; Lachelier suit le kantisme classique et on peut le connaître suffisamment par ses deux ouvrages réimprimés ensemble en un petit volume : *Du fondement de l'induction* suivi de *Psychologie et Métaphysique*, 1907. Dans l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2e édit., 1925, de Hamelin, « fruit de trente années de méditations et de recherches, » on trouvera « le plus vaste et le plus complet effort de l'idéalisme contemporain. » Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 2e édit., 1920, p. 432. Cet ouvrage de Parodi expose brièvement le système de Lachelier et celui de Hamelin; de plus, rien qu'à lire son dernier chapitre et sa conclusion, p. 386-495, on saisirait facilement l'importance de l'idéalisme chez nos contemporains.

2° *Les étapes logiques.* — La réduction de « toute existence à la pensée » se présente comme le résultat de l'étude critique de la connaissance. Voir Critérium de la vérité, t. ii, col. 586 B. Pour y aboutir, on peut logiquement distinguer deux points de vue, celui de la psychologie et celui de la métaphysique; en fait il faudra leur collaboration. Du point de vue psychologique, on découvre le caractère subjectif de plusieurs éléments du contenu de la connaissance; ce genre de découverte se multiplie; on passe de ce qui pourrait être appelé un subjectivisme acceptable, — impliqué déjà dans la vieille formule scolastique *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, — à un subjectivisme complet dont la conclusion doit être qu'il n'y a rien en dehors de l'activité du sujet, c'est-à-dire de la pensée.

Du point de vue métaphysique, le même résultat est atteint à partir de la discussion de la connaissance comme posant, quelles que soient les formules adoptées, le problème de l'un et du multiple auquel on répond en assignant — et à bon droit, — la pensée comme principe d'unité; on passe de ce qui pourrait être appelé un intellectualisme acceptable, tenant que le fond du réel est intelligible, à l'identification du réel avec le pensé.

On peut dire que les différents systèmes appelés du nom d'idéalisme au sens délimité plus haut représentent quelque étape du double développement ainsi schématisé; l'achèvement de ce développement met en présence de deux alternatives.

Ou bien l'idéalisme se corrige et se rectifie; il cesse au fond d'être lui-même; il a bien, c'est entendu, ouvert de nouvelles perspectives et proposé des formules neuves, mais peut-être son opposition radicale à la philosophie traditionnelle n'est-elle plus guère faite que de mutuelle incompréhension. Nous ne serions pas éloigné de croire qu'il y a quelque chose de cela actuellement en France.

Ou bien l'idéalisme développe toutes ses conséquences et son vice intime se faisant plus vivement sentir risque de provoquer contre le système une réaction excessive, celle par exemple du pragmatisme anti-intellectualiste. La vérité serait tout simplement dans une mise au point exacte et c'est dans le désir d'y contribuer qu'on va surtout s'attacher à discuter le principe de l'idéalisme. Il faut d'abord en donner une idée nette.

III. Le principe de l'idéalisme. — 1° *Ce qu'il n'est pas : l'idéalisme naïf.* — On dit souvent pour être court que l'idéalisme est la négation du monde extérieur, mais on oublie quelquefois qu'*il s'agit en cela d'une thèse métaphysique*. « En ontologie, l'idéalisme consiste à dire que les choses ne sont rien de plus que nos propres pensées. Il n'y a pas de monde extérieur qui serait représenté en nous; le monde est cette représentation même qui est en nous : il n'y a de réel que des sujets pensants, et la réalité des objets consiste à être pensés par ces sujets : *esse est percipi* (Berkeley). » Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, 1901, p. 272. L'erreur parfois commise et contre laquelle les deux premiers mots de cette citation mettent en garde, est de confondre une doctrine philosophique

avec les affirmations de l'expérience et du sens commun dont la doctrine entreprend de rendre compte et de croire par exemple qu'un idéaliste nierait ce que pourtant il éprouve comme tous les hommes ou qu'il ne distinguerait pas le rêve de l'état de veille. Cette manière d'entendre l'idéalisme qui mériterait le nom d'idéalisme naïf est inacceptable; la réalité du monde extérieur *telle que nous en avons l'expérience* n'est pas en question; « le plus idéaliste des professeurs de philosophie » n'est aucunement tenté de ne pas croire « à l'existence de la femme et des enfants qu'il retrouve à la table de famille, sa journée de labeur scolaire finie » et n'a pas le moindre besoin de se faire un « devoir moral » d'y croire! Il est faux que le monde ne soit plus « pour les idéalistes purs... qu'un vain fantôme sorti de la lanterne magique de ce poète qui nous montrait dans les enfers

> ... L'ombre d'un laquais
> Qui brossait l'ombre d'un carrosse
> Avecque l'ombre d'une brosse!... »

De telles déclarations prouveraient simplement qu'on n'a pas bien saisi la question; au reste, des idéalistes eux-mêmes s'y sont trompés. Ce fut, semble-t-il, le cas de Thomas Reid qui abandonna l'opinion de Berkeley à cause de « conséquences pénibles à adopter ». *Essai II sur les facultés intellectuelles de l'homme*, 1785, p. 191 de la traduction de Jouffroy, 1829; il croyait en effet que dans ce système « le monde matériel s'évanouit comme un rêve. » *Id.*, p. 211. D'ordinaire les philosophes se contentent de reprocher à leurs adversaires cet idéalisme naïf; Kant, par exemple, p. 237 sq. de la traduction Tremesaygues et Pacaud, le réfute expressément, et bien d'autres après lui. Il faudrait le laisser définitivement aux faciles plaisanteries des faiseurs de comédies. Voir par exemple Maurice Pujo, *Les Nuées*, 1907, p. 22; déjà Molière, sc. VIII du *Mariage forcé*, avait trouvé le pyrrhonien Marphurius.

2° *Ce qu'il est.* — Ce qui du point de vue doctrinal manifeste bien le fond de l'idéalisme a déjà été énoncé plus haut : réduction de toute réalité à la seule réalité de la pensée; cette formule du *Vocabulaire de la Société française de philosophie* est la meilleure parce que tout à fait générale, mais on pourrait exprimer différemment des principes équivalents. Nous croyons que le lecteur aimera surtout lire ici quelque page qui lui donne un bon spécimen de mentalité idéaliste. Nous allons la chercher dans l'*Introduction à la vie de l'esprit* de L. Brunschvicg, 2e édit., 1905, p. 47 :

> Nous avons la certitude immédiate que nous sommes un esprit; mais nous ne pouvons plus affirmer de la même façon que l'univers existe devant nous, indépendamment de nous.
>
> Au premier abord, en effet, chacun de nous se considère comme un fragment, comme une partie de l'univers. Le fragment est détaché de l'ensemble, la partie est enveloppée dans le tout. Autour de nous, il y a des choses qui chacune occupent une place, comme nous-mêmes nous avons une place déterminée; elles entrent, et nous entrons avec elles dans une organisation permanente qui forme ce que nous appelons l'univers, qui est le monde. Les choses existent donc au même titre que nous; elles subsistent hors de notre présence, abstraction faite de notre existence.
>
> Voilà ce que nous affirmons, sans y réfléchir autrement, en consultant seulement l'apparence du sens commun. Mais, si nous nous connaissons comme esprit, nous savons que l'affirmation de l'existence est un acte spirituel, nous savons que nous ne pouvons nous prononcer sur l'univers qu'autant qu'il est la représentation par l'esprit; car l'univers pour nous, c'est l'univers perçu par nous. Or comment l'univers nous est-il donné, sinon sous forme d'états internes, sensations ou images, qui constituent une partie des idées qui sont dans l'esprit ? Dès lors, c'est l'esprit lui-même qui est la totalité; l'univers que nous nous représentons n'est plus, à son tour, qu'un fragment détaché dans l'ensemble de la représentation. Le problème qui se pose maintenant à nous, c'est de savoir par quel travail l'esprit a détaché ce fragment, comment, en le tirant de lui-même, il lui a conféré ce caractère singulier d'apparaître indépendant et extérieur. Dire que les états internes sont par rapport aux choses externes comme des copies par rapport aux modèles, c'est se faire une raison d'une métaphore, c'est méconnaître la nature de la question que l'on prétend résoudre. Pour être autorisé à parler de copie et de modèle, il faut avoir vu l'original d'une part, le portrait de l'autre; de la comparaison on peut conclure à la ressemblance. Mais pour l'esprit entre les états internes qui seuls lui sont donnés et les choses externes qui n'ont d'existence indépendante que parce qu'elles ne sont pas données, il n'y a aucune comparaison possible, aucun rapport concevable. Du point de vue de l'esprit, — et il n'y a pas d'autre point de vue pour un être pensant tel que l'homme, — il n'y a qu'un monde, le monde de la conscience.

II. Discussion. — I. PARTIE NÉGATIVE. — 1° *Le rejet du principe de l'idéalisme.* — Le réalisme philosophique traditionnel a contre l'idéalisme une position essentiellement défensive et pourtant pleinement victorieuse si on a soin d'en mettre au point la valeur exacte et d'en indiquer le complément indispensable, c'est-à-dire la façon de réfuter l'idéalisme sur son propre terrain.

1. *Le caractère essentiellement défensif* du réalisme traditionnel tient à ce fait que le réalisme a nécessairement condition de possesseur.

a) Nous qualifions ici de réalisme, par opposition à l'idéalisme défini comme plus haut, la philosophie qui admet comme possible à partir de notre connaissance la dualité de l'être et de la pensée; dualité possible, c'est-à-dire qu'on ne nie pas l'être de la pensée ni que la pensée puisse se prendre elle-même pour objet, mais on prétend qu'elle est ordonnée universellement à l'être et non pas unique source d'être, qu'il y a de l'être distinct d'elle-même et qu'elle est capable de se l'assimiler.

On voit qu'il s'agit entre le principe du réalisme et celui de l'idéalisme d'une opposition contradictoire et non pas d'une opposition contraire. L'idéalisme dit que tout l'être se réduit à l'être de la pensée; le réalisme ne dit pas que tout l'être est un au-delà de la pensée, mais que l'être ne se réduit pas tout entier à l'être de la pensée.

b) Eh bien l'admission de ce principe de la dualité et de la proportion mutuelle de l'être et de la pensée, elle se trouve de l'aveu même de ses adversaires constituer pour tout esprit humain la position philosophique primitive. Il n'y a pas seulement réalisme spontané en ce sens que le caractère concret d'extériorité de certains objets de connaissance s'impose dans l'expérience aussi bien aux idéalistes qu'aux autres hommes; la philosophie elle-même commence par tendre invinciblement à prolonger ce réalisme expérimental, à le systématiser au lieu de le contredire. Le principe de l'idéalisme, de si bonne heure qu'on le formule, ne peut jamais être qu'une position de deuxième temps, un résultat de la réflexion critique.

c) Mais ceci revient à dire que l'*onus probandi* incombe aux idéalistes. Théoriquement d'ailleurs ils ne le refusent pas quoique pratiquement ils semblent s'en peu soucier. Ils paraîtraient plutôt portés à se croire trop facilement la partie belle, car il leur arrive de proclamer d'emblée comme nécessaires des principes doués sans doute d'une âme de vérité, mais auxquels un instant de réflexion empêche de reconnaître la portée qu'on voudrait leur attribuer. Pour le montrer, nous allons résumer les plus courantes de ces affirmations avec les faciles réponses qu'elles comportent. Que ces simples distinctions suffisent parfaitement à garantir la solidité du réalisme, il ne faut pas avoir peur de le dire, puisque c'est la vérité. Nous ne disons pas, du reste, que l'esprit ne désire rien de plus

que ces distinctions, mais les compléments nécessaires seront indiqués ensuite et feront voir alors combien le reproche de simplisme nous serait fait injustement.

2. *Le schéma de cette défense* peut être proposé comme suit.

a) Une réalité distincte de la pensée serait par définition impensable. — *Réponse* : Distinct ne veut pas dire opposé selon tous les points de vue; concevoir l'opposition de deux modes d'être, l'un *physique*, celui de la chose subsistant en soi, l'autre *intentionnel*, celui de la même chose en tant qu'assimilée par l'esprit, cela n'a rien de contradictoire, et c'est ce que l'état concret du contenu de notre connaissance nous oblige d'admettre. Évidemment ne prenons pas le mot d'existence « intentionnelle » pour une explication, mais il sert à désigner un fait indéniable quoique mystérieux.

b) Mais ce fait de l'assimilation intentionnelle n'est pas seulement mystérieux; il est bel et bien inconcevable. En effet, de deux choses l'une : ou bien dans la connaissance l'esprit sortirait de lui-même pour pénétrer les choses, ou bien les choses au moins par des sortes de doubles, imaginés d'ailleurs pour les besoins de la cause, pénétreraient dans l'esprit. Dans les deux cas l'activité connaissante de notre pensée ne serait plus cette activité simple et immanente au sujet pensant qu'il faut bien reconnaître. — *Réponse :* Aussi faut-il rejeter le supposé de ce dilemme, la sortie ou l'entrée comprises comme des franchissements de distance. L'assimilation cognitive n'est pas un parcours spatial, et s'il est nécessaire de la décrire par des métaphores, on peut tout de même éviter d'être dupe de son langage.

c) Mais il faut bien que le réalisme en revienne à ces sottises spatiales, sinon il va donner en fait raison à l'idéalisme. Car étant posée une activité *sui generis* — dite spirituelle — du sujet pensant, pour expliquer ce qu'autrement la connaissance a d'inexplicable, pourquoi refuser de reconnaître dans l'activité constructrice de ce principe de pensée l'explication intégrale de la connaissance ? — *Réponse :* Pour cette raison que les caractères de la dite connaissance imposent l'admission des deux principes, la chose présentée aussi bien que le sujet qui la perçoit; jusqu'à preuve du contraire, l'hypothèse d'une explication intégrale de notre connaissance par la seule activité constructrice de la pensée est inadmissible. Il ne s'agit pas de définir dans l'abstrait un type quelconque de connaissance possible, mais d'exprimer philosophiquement ce qu'est la connaissance *humaine telle qu'elle a lieu.*

d) Mais précisément nous nous rendons compte que la prétendue assimilation des choses n'est pas constatable. Il faudrait pour cela que nous connaissions tant la pensée à part des choses que les choses à part de la pensée, ce qui est absurde ! — *Réponse :* Cette évidente absurdité ne peut faire honte qu'à ceux qui l'invoquent. La constatation directe ainsi comprise est impossible par définition, mais qu'en résulte-t-il ? simplement que ni le réalisme ni l'idéalisme ne peuvent trouver de ce côté ni argument ni objection; on ne peut pas connaître la signification de la connaissance en l'examinant par le dehors : on doit donc s'en tenir à l'analyse des caractères de notre connaissance *une fois donnée.* Or jusqu'à preuve du contraire on ne lui trouvera pas d'autre sens que l'assimilation d'un donné réel distinct de l'esprit qui l'assimile.

e) On doit donc et cela suffit accepter de confronter avec les caractères de notre connaissance « une fois donnée », les deux hypothèses réaliste et idéaliste; cette dernière apparaîtra sûrement comme préférable puisqu'elle opère plus parfaitement l'interprétation de l'expérience tout à la fois profonde et systématique, c'est-à-dire unificatrice, qui est le but de la philosophie. — *Réponse :* On ne se trouve pas en face de deux hypothèses à envisager pareillement, car le réalisme n'est pas explication hypothétique mais principe possesseur; il faudrait que les principes opposés des idéalistes deviennent contre lui des démonstrations victorieuses qui puissent l'évincer.

f) Eh bien on doit reconnaître au moins que la démonstration idéaliste gagne du terrain tous les jours tandis que le réalisme ontologique et moyenâgeux perd ses positions les unes après les autres. La subjectivité des qualités secondes s'est imposée à peu près universellement, celle des qualités premières se discute, l'activité constructrice du sujet de plus en plus étudiée est de plus en plus ce qui rend raison des processus de notre connaissance. Tout cela, qu'est-ce autre chose que l'irrésistible progrès de l'idéalisme ? — *Réponse :* Si le progrès est indéniable, l'idéalisme n'en est toutefois le bénéficiaire qu'aux yeux de spectateurs peu clairvoyants : mieux déterminer le rôle du sujet n'est pas exclure l'objet. L'analyse de cette activité constructrice ne la montrera jamais capable de se passer de ses matériaux; les rectifications de frontière entre l'objectif et le subjectif dans le contenu de notre connaissance confirmeront au contraire la réalité de l'un comme de l'autre. Aussi comptons-nous bien que l'on pénétrera de mieux en mieux la genèse subjective de la connaissance et n'en redoutons-nous rien pour notre réalisme; si la philosophie traditionnelle est mise dans la nécessité de remanier ses parties caduques, il faudra, et ce sera tout profit, la perfectionner en la repensant de plus en plus profondément au lieu d'en répéter servilement les formules.

Il ne serait pas difficile de continuer, mais nous pensons avoir suffisamment indiqué le genre de la discussion. On pourra retrouver plusieurs des assertions mises au compte de l'idéalisme, spécialement *a)* et *d)*, en se reportant au texte de Brunschvicg cité plus haut; texte dont on pourra dissiper les équivoques parfois subtiles, celle-ci par exemple : « l'univers que nous nous représentons n'est ... qu'un fragment détaché dans l'ensemble de la représentation. » Affirmation acceptable en ce sens que notre représentation de l'univers, c'est-à-dire la représentation *qui est nôtre*, n'est qu'une partie de la représentation et *non le total*; affirmation purement gratuite au sens où elle est prise, à savoir que l'univers en nous représenté, c'est-à-dire *ce qu'exprime notre acte*, exclut nécessairement d'être autre chose que *de la représentation*, d'ailleurs non totale. Il est du reste étrange de voir avec quelle facilité on répète comme si elle avait un sens la difficulté *d)*. Ainsi Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, p. 128 dans la réimpression de 1907; Goblot, *Le Vocabulaire philosophique*, 1901, p. 485, ou bien p. 111 de *Morale et Science*, 1923, recueil de conférences faites en 1922 aux directeurs et directrices des Écoles normales; Le Roy dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* de 1904, p. 124, etc. La critique la plus serrée du réalisme se trouve à notre avis dans l'*Essai* déjà mentionné de Hamelin, 2e édit., p. 364 sq.; pages substantielles dont le contenu peut sembler difficile à pénétrer, mais dont l'étude consciencieuse aurait le grand avantage de montrer que le réalisme sainement interprété ne doit rien craindre. Les prétentions philosophiques du réalisme naïf en souffriront sans doute, mais nous allons précisément tâcher de les réduire en discutant la valeur des arguments souvent donnés comme preuves classiques du réalisme.

3. *La valeur du réalisme* sera de la sorte plus exactement mesurée. Le principe réaliste est celui avec lequel inévitablement tout philosophe commence de philosopher. Quand les difficultés se présentent, on peut y répondre, nous venons de le montrer; si de fait, comme nous comptons le faire voir aussi, une philo-

sophie satisfaisante se développe intégralement dans le plan du réalisme tandis que l'idéalisme n'aboutit pas, que pourrait-on réclamer de plus ? Le malaise qui persiste parfois viendrait peut-être alors de quelques incorrections de certaines défenses du réalisme, car en justifiant mal une vérité, on la déprécie. Il faut en justifiant le réalisme éviter spécialement deux méprises : l'incompréhension de l'adversaire qui fait diriger contre lui des arguments sans portée; les affirmations exagérées qui risquent de priver les arguments de la valeur qu'ils ont en leur attribuant celle qu'ils n'ont pas. Ces deux méprises vont ordinairement de pair, mais il faut les distinguer pour être net.

a) L'incompréhension de l'idéalisme est évidente chez ceux qui s'en prennent toujours à l'idéalisme naïf; ce que nous avons dit plus haut dispense d'insister. D'autres fois, tout en paraissant se placer au point de vue de l'adversaire on garde en réalité le sien; on dit par exemple en traitant de la connaissance que même si l'objet est « le résultat d'une construction de l'esprit... il faudra bien, en définitive, que la connaissance, — sous peine de ne pas exister, — s'y applique immédiatement, le saisisse lui-même et tel qu'il est. » Ne semble-t-on pas envisager le point de vue idéaliste — connaître c'est construire, — tout en refusant de s'y placer, puisque si connaître c'est construire, il est parfaitement inutile de requérir pour qu'il y ait connaissance une saisie de l'objet construit.

Des inattentions du même genre émoussent plusieurs des réfutations ordinaires de l'idéalisme; aux yeux de ceux qui les emploient elles bénéficient sans doute d'une conviction antérieure tout à fait légitime à l'égard de la vérité du réalisme, un peu comme l'incorrection d'un syllogisme passe plus facilement inaperçue quand il n'énonce matériellement rien que de vrai. Nous croyons que tel est le cas de la réduction de l'idéalisme au scepticisme. En droit on peut certes réfuter un idéaliste en montrant que son erreur doit logiquement conduire au scepticisme : toute erreur si l'on part d'elle comme principe et qu'on raisonne logiquement doit aboutir à la négation explicite de la vérité comme telle, c'est-à-dire au scepticisme. Mais ce n'est pas ce qu'on prétend, car le procédé serait aussi puéril que de ramener, par exemple, toute erreur commise en géométrie à la négation du postulatum d'Euclide, alors qu'il faut, le postulatum étant admis de part et d'autre, saisir le vice du raisonnement là où il se trouve et tel qu'il est. En fait, voici comment on procède ordinairement. On garde la notion réaliste de la vérité, on montre sans peine, puisque c'est entendu d'avance, que l'idéalisme la rejette, on le traite par conséquent de négateur de la vérité, autrement dit sceptique. L'impuissance de cette réfutation vient de ce que l'idéaliste comme le réaliste admet à l'encontre du scepticisme la vérité, — question *an sit;* — ce n'est que sur l'interprétation de la vérité, — question *quid sit*, — que la divergence commence. Réduire l'idéalisme au scepticisme en ne considérant que l'interprétation réaliste de la vérité, c'est réellement préjuger de la question. Sans doute ne pas quitter la position réaliste est non seulement légitime mais nécessaire, car on doit refuser de quitter la vérité connue comme telle; mais qu'on tienne alors la position purement défensive indiquée plus haut et qu'on se contente de *repousser* l'idéalisme. Pour le *réfuter*, il faut le prendre tel qu'il est et ne pas méconnaître son point de vue. Cf. *infra*, 4.

Il faut donc pareillement prendre pour ce qu'elles valent ces déclarations, chères à certains auteurs, que l'idéalisme ruine la notion même de vérité, la notion même de connaissance, ou rejette les premiers principes; il doit être bien entendu qu'on ne considère en parlant ainsi que le sens réaliste — qui est d'ailleurs le bon — des dites notions ou des dits principes. On ne doit pas accuser en gros l'idéalisme de les rejeter, mais plutôt d'errer à leur sujet, c'est-à-dire de les admettre en les entendant mal. Or s'il peut y avoir là un moyen commode de constater préjudiciellement *entre réalistes* que les difficultés idéalistes sont vouées à la défaite, à prétendre plus on exagérerait et c'est la deuxième méprise à éviter.

b) Les affirmations exagérées suivent naturellement l'incompréhension de l'idéalisme; nous venons d'en signaler qui peuvent assez facilement naître de l'entraînement de la polémique, mais il y en a qui n'ont pas l'excuse de cet entraînement.

Tout d'abord un certain emploi de l'argument d'intuition conscientielle, argument fondamental mais dont il faut mesurer la portée.

C'est l'argument fondamental : la conscience nous donne le moi à la fois comme *être* humain et comme *pensée* humaine, à la fois lui-même et en relation avec de l'autre; nous avons conscience d'être spontanément réalistes et l'analyse réflexive critique si elle est bien faite ne pourra que justifier ce réalisme et l'approfondir. Toutefois il faut avouer que cette analyse réflexive critique n'est complètement achevée qu'au stade où elle fait l'élaboration discursive et dialectique des témoignages de l'intuition spontanée et de la réflexion psychologique. S'en tenir à l'énoncé de ces témoignages quand il s'agit d'interpréter leur déposition, c'est une maladresse et c'est faire tort à l'argument puisqu'on l'invoque là où par définition il ne porte plus; c'est ce qu'on ferait, par exemple, en disant que nous avons conscience de la valeur objective réaliste de notre connaissance, considérant cette valeur au niveau de la dernière mise au point critique. Ou encore, ce qui revient au même, à en appeler sans explication contre les idéalistes au témoignage de la conscience. Car le témoignage de la conscience est bien le point de départ universellement admis, le fondement immédiat de la philosophie — et voilà pourquoi le caractère *défensif* du réalisme a été revendiqué plus haut : — mais on oublie, quand on croit résoudre la question idéaliste en se contentant de proclamer ce témoignage, que la question idéaliste se pose après l'admission de ce dont la conscience témoigne et non pas avant. Oui, les idéalistes admettent comme tout le monde tout ce dont la conscience témoigne relativement au fait de la connaissance : son existence, ses caractères concrets, son sens spontanément et nécessairement réaliste, et si de tout cela ils présentent une interprétation philosophique inexacte, toujours est-il que l'inexactitude doit être décelée où elle se trouve, c'est-à-dire au niveau où cette philosophie se constitue, celui de la dernière élaboration critique. A ce sujet on peut reprendre en la développant un peu différemment la comparaison kantienne (*Critique de la raison pure*, p. 22 de la traduction Tremesaygues et Pacaud, 1905). Un partisan de Copernic entreprend d'expliquer les mêmes données sensibles que tout le monde; il ne peut pas renoncer au langage courant qui parle de lever et de coucher du soleil; mais dans sa théorie astronomique, c'est la terre qui tourne autour du soleil et non inversement; de même, un idéaliste vit comme tout le monde, parle comme tout le monde, mais dans sa théorie philosophique la réalité n'est pas une réalité tenant en soi et présentée à la connaissance, mais la seule réalité que la connaissance pose. Et il est aussi vain de faire purement et simplement appel contre l'idéaliste au témoignage de la conscience qu'à celui des sens contre Copernic. — La différence dans le cas présent est en ceci que l'analyse du témoignage des sens respectera l'astronomie copernicienne, tandis que l'idéalisme ne résistera pas si on serre de près, comme on le doit, son interprétation du contenu de la

conscience. Comment ne pas voir tout de même que se contenter contre l'idéalisme de l'affirmation répétée de ce contenu, c'est aller trop vite en besogne, à moins de prendre comme y étant déjà formulé explicitement ce qui doit au contraire en être déduit ? Comme si la conscience nous donnait la philosophie toute faite, et non pas seulement les moyens et la nécessité de philosopher ?

Le recours aux grands auteurs scolastiques n'est pas moins sujet à caution. Sans doute si, par un heureux hasard, quelque texte de saint Thomas répond à la question idéaliste telle qu'elle est posée de nos jours et telle donc vraisemblablement que ne l'a pas envisagée saint Thomas, rien de mieux que de faire appel à ce texte. En fait on cite surtout le *De veritate*, q. I, a. 9, qui paraît à plusieurs, selon l'expression de Ç. Boyer, « contenir comme l'abrégé d'une critériologie définitive. » *Gregorianum*, 1924, v, p. 425. Le malheur est que ce texte, particulièrement bien expliqué dans l'article que nous citons, suppose le réalisme de la connaissance au lieu de l'établir; il en déclare la condition quant à notre faculté connaissante, et cela ne répond aux difficultés critiques, — question sceptique ou question idéaliste, — qu'en affirmant le réalisme; or affirmation n'est pas justification. Légitime et nécessaire, répétons-le une fois de plus, au moins le développement du réalisme doit-il rester ce qu'il est et ne pas être pris pour la justification critique d'une position dont il ne fait que développer ce qu'elle comporte.

On ne fait pas honneur au maître dont on se réclame en abusant d'un texte de lui, en le citant à contretemps à propos de questions dont il ne traite pas. Le thomisme « dans ce qu'il a de plus profond et de plus original » étant considéré comme un « effort... d'honnêteté philosophique, » Gilson, *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*, 1921, p. 124; ce qui fait toute sa beauté comme philosophie étant sa « foi dans la valeur des preuves » et son « abnégation devant les exigences de la raison », Gilson, *Le thomisme*, 2e édit., 1923, p. 237, nous croyons qu'un disciple de saint Thomas doit soigneusement éviter de se contenter de raisons matériellement tirées de saint Thomas mais intempestives. C'est la fidélité à l'esprit du docteur angélique qui réclamait les mises au point ci-dessus.

4. *La réfutation de l'idéalisme* sur son propre terrain est le complément nécessaire de la défense du réalisme. Au pur et simple maintien du point de vue réaliste doit en effet pouvoir succéder une contre-attaque victorieuse; à rester dans le réalisme, on tient l'idéalisme à distance, mais on n'en dévoile pas le vice intime, et pourtant si le principe de l'idéalisme est faux, on doit pouvoir montrer à ses partisans cette fausseté. Démonstration qui requiert *a)* qu'on accepte comme on peut le faire, c'est-à-dire polémiquement, le supposé idéaliste; *b)* qu'on montre dans ce supposé l'impossibilité d'y rester.

a) La position est donc la suivante. *Aucun doute réel* sur la valeur du réalisme, mais assomption *méthodique* du point de départ idéaliste qui peut se concevoir ainsi : on cherche la signification métaphysique de la connaissance; on cherche s'il faut continuer d'interpréter la vérité réalistiquement ou en venir à l'interprétation idéaliste. Au réalisme *dualiste* (la pensée d'une part, le réel pensable d'autre part) l'idéalisme veut en effet substituer une interprétation *moniste* n'admettant pas d'autre réalité que la pensée.

Une fois admise polémiquement — car elle ne s'impose pas effectivement — la dite enquête, on s'aperçoit que la réponse ne peut être donnée par constatation directe (voir plus haut) et qu'il faut donc procéder par démonstration indirecte : que donne le principe réaliste, que donne le principe idéaliste comme interprétation de la connaissance ?

Quoi que nous sachions déjà qu'en fait l'idéalisme a tort, polémiquement nous devons accepter d'envisager plusieurs hypothèses :

Ou bien chaque principe va réussir une interprétation de la connaissance et nous aurons à choisir entre les deux;

Ou bien ni l'un ni l'autre ne va réussir et nous rétrograderons vers le scepticisme;

Ou bien l'un va réussir, l'autre pas et trahir ainsi sa fausseté. Cette dernière hypothèse se vérifie et exclut l'idéalisme.

Mais la difficulté la plus grande d'une telle discussion est la difficulté de prendre et de garder le contact. Les mêmes termes « vrai, objectif, réel » ne recouvrent pas les mêmes sens en réalisme et en idéalisme; un idéaliste peut admettre que « le réel est objet de connaissance, » que « la pensée est la faculté de l'être, » ou tout autre principe qu'il comprend autrement qu'au sens réaliste, par exemple en ce sens que la pensée est ce qui pose l'être. Lachelier concède que « l'étendue n'est pas en nous, car nous ne nous sentons pas en elle, » mais il ajoute aussitôt : « la question est toujours de savoir si cette existence est hors de nous par elle-même ou si c'est nous qui l'y mettons en la percevant. » *Psychologie et Métaphysique*, déjà cité, p. 128. Le sens des notions primitives et des principes étant ainsi inversé, est-il possible de se placer, même polémiquement, dans le supposé idéaliste sans se condamner à ne plus pouvoir en sortir ? est-il possible de s'y placer sans déraisonner *ipso facto* ? La dite possibilité nous paraît avoir lieu : c'est précisément le sens erroné dans lequel il entend les notions et les principes qui doit rendre l'idéalisme intenable à condition de raisonner juste, et dans le supposé idéaliste on ne déraisonne pas *ipso facto*. La notion *abstraite* de vérité ou d'objectivité ou de réalité peut être fausse, la détermination restant juste de ce qui est *au concret* le vrai, l'objectif, le réel. La discussion reste possible parce que l'idéaliste maniant les notions et les principes donne aux mêmes sujets d'attribution que désigne le réaliste les mêmes attributs qui leur conviennent : son erreur ne porte que sur le sens des dits attributs. Un réaliste peut discuter dans le supposé idéaliste en laissant polémiquement de côté — ce qui n'est pas le nier, — le sens réaliste des notions et des principes; à l'aide de ces principes employés comme le veut l'idéalisme dans un sens purement formel, il pourra imposer l'extension de la signification de ces principes au delà d'un sens purement formel. Le vrai, l'objectif, le réel que l'idéaliste reconnaît quoi qu'il les définisse mal lui enjoindront l'admission de leur définition exacte.

Récapitulons cette délicate mise au point :

La vérité est pour un réaliste « accord de la connaissance et du réel », l'idéaliste rejette cette définition; il dit par exemple « accord de la pensée avec elle-même » ou bien « nécessité et objectivité du jugement »; mais devant un jugement vrai, tous les deux le reconnaissent comme tel. De même tous les deux reconnaissent ce qui est objectif; mais c'est pour le réaliste « ce qui vient s'imposer à l'esprit, » et pour l'idéaliste « ce fait qu'un autre esprit placé dans les mêmes conditions devrait porter le même jugement. »

Enfin ce qui est réel est bien reconnu comme tel par l'idéaliste, mais il le définit autrement que « ce qui est tel même si on n'y pense pas; » il dit par exemple : « ce qui est posé dans la pensée. »

L'idéaliste admet que « les lois de la pensée sont les lois de l'être, » mais pas au sens réaliste; il admet de même les principes premiers; il admet les nécessités logiques. On peut donc se placer sur le terrain de l'idéalisme pour montrer, une fois son principe supposé, l'impossibilité de lui rester fidèle.

b) *La démonstration* peut être proposée comme suit.

Il est impossible de rester fidèle à un principe qui à la fois exige et refuse d'être appliqué intégralement : or c'est le cas du principe de l'idéalisme.

Il exige d'être appliqué intégralement, car si on admet que la seule réalité est la réalité de la pensée, on ne peut souffrir d'exception; on ne peut admettre aucune réalité en dehors de la pensée.

Il refuse d'être appliqué intégralement : ni ma pensée ni une autre pensée ne peut être cette pensée à la réalité de laquelle tout se réduirait.

Ce n'est pas la mienne car le solipsisme est impossible. « Le sujet pensant en vient à se dire que, s'il se représente dans le monde d'autres sujets pensants, ils n'existent, eux aussi, qu'autant qu'ils sont représentés ou représentables en lui, si bien qu'il n'affirme aucune existence en dehors de son existence personnelle : cette attitude métaphysique s'appelle *solipsisme.* » Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, p. 272. Sous cette forme le solipsisme est rejeté par tout le monde et il suffit de répondre *ad hominem* qu'on abandonne à son malheureux sort celui qui le proclamerait. Sous une forme plus élaborée, il ne différerait pas en réalité du second membre de l'alternative qui va être maintenant envisagée.

Ce n'est pas une autre pensée que la mienne. En effet,

— Ou bien cette autre et la mienne feraient *deux*, subsistant l'une à part de l'autre, et la réduction n'est pas intégrale; il y a pour la pensée un *en dehors* qui du point de vue de l'idéalisme n'est pas plus admissible pour être quelque autre pensée que pour être simplement pensable;

— Ou bien cette autre et la mienne ne feraient pas deux. Comment le concevoir? tout en n'étant pas adéquatement cette autre, la mienne ne subsisterait pas à part; c'est cette autre immanente en moi qui est *la* Pensée, et ce que j'appelle par opposition *ma* pensée n'en est qu'un mode ou un moment déficient et limité. Mais cela revient à la conception inadmissible d'une activité de pensée conditionnée identique à une activité absolue. De toute façon l'idéalisme est incapable de se rester fidèle à lui-même.

En fait nous venons d'exclure l'idéalisme en indiquant le panthéisme comme son aboutissement logique, mais il ne faut pas se méprendre sur cette présentation. Il y aurait cercle vicieux à exclure l'idéalisme, théorie métaphysique de la connaissance, en conséquence du rejet de son équivalent le panthéisme par la théodicée traditionnelle, laquelle suppose exclue la théorie idéaliste de la connaissance. Il n'y a pas cercle vicieux, du moment qu'on raisonne dans le supposé de l'idéalisme tel qu'il est, à se rendre compte par ailleurs qu'on est à vrai dire tout simplement en train de réfuter le panthéisme. Qu'on veuille bien se reporter aux paragraphes qui précédent et l'on verra que telle a été notre marche. C'est l'impossibilité d'admettre, pour rendre compte de notre connaissance telle qu'elle a lieu, une explication qui comporte logiquement le panthéisme, qui empêche la tentative idéaliste d'aboutir. Avec quel succès au contraire le réalisme arrive à se développer, on le rappellera dans la partie positive de cette discussion.

2° *La critique des différents auteurs idéalistes* est maintenant singulièrement facilitée : contre ceux qui prennent les maximes de l'idéalisme pour des principes valables, on peut procéder en sériant les étapes. D'abord il faut les comprendre, et peut-être les minutieuses considérations de points de vue auxquelles nous avons cru devoir nous livrer y auront-elles préparé. Ensuite il faut leur répondre; on peut quant à soi se contenter d'autant plus aisément du simple maintien défensif du réalisme qu'on a mieux vu et que cette défense suffit pleinement, et comment elle se complète. En se plaçant en effet au point de vue de l'auteur, on pourra toujours l'amener soit à violer son principe idéaliste, soit à sombrer dans le panthéisme dont nous supposons qu'on sait manier la réfutation. Cf. Panthéisme. A procéder de la sorte on sera peut-être même étonné de la facilité avec laquelle peuvent dans beaucoup de cas se déceler les défauts logiques de plus d'une construction philosophique. Si en effet nous avons dû reconnaître plus haut que certaines démonstrations courantes du réalisme avaient plus de prétention que d'efficace, que dire de beaucoup d'adversaires du réalisme! Il y en a qui après avoir docilement adopté les formules idéalistes ne semblent pas même soupçonner à quel absurde mélange de réalisme et d'idéalisme ils procèdent en fait. C'est qu'ils n'arrivent pas à se maintenir dans le retournement des notions fondamentales comporté par l'idéalisme, et à leur insu le réalisme les reprend. Hamelin, *op. cit.*, p. 367, avoue que « l'illusion réaliste se retrouve souvent au fond de systèmes très savants, en partie idéalistes. Tant cette illusion est difficile à déraciner! » Eh bien de cette emprise les grands maîtres idéalistes eux-mêmes ne sont pas exempts. Les premiers en date ont explicitement un supposé dualiste. Voir Berkeley, dernière citation de la col. 762, t. I; de même Kant dont le phénomène est l' « apparence de quelque chose qui apparaît », Hamelin, *op. cit.*, p. 368, et qui se voit donc appeler, *ibid.*, « un maître qui a tant fait pour l'idéalisme et a bien failli en suivre la logique jusqu'au bout » — c'est-à-dire ne l'a pas suivie. Bien plus, pour venir tout de suite à l'exemple le plus caractéristique, la pensée d'Hamelin lui-même, si pénétrante et si rigoureusement logique, n'a pas pu ne pas défaillir au moment de fournir sa dernière étape, tellement il est manifeste que sur la route de l'idéalisme la dernière étape est impossible. Voir son *Essai*, c. V, § 2, B et C, p. 486 sq., où nous avouons ne pas comprendre comment l'auteur peut avec cohérence rester idéaliste et opter pour le théisme qui requiert que l'on puisse « mettre en rapport deux consciences, » p. 491. « Comme l'idéalisme, dit-il au même endroit, a pour principe la conviction qu'il est impossible à la pensée d'atteindre un objet extérieur à elle, il paraît suivre de cette conviction primordiale qu'une conscience ne peut que partir d'elle-même et aboutir à elle-même. Comment donc Dieu serait-il en relation avec la conscience du philosophe dès qu'on ne considère plus le Dieu du panthéisme à qui la pensée de chacun est au fond identique, mais un Dieu personnel? »

II. Partie positive. — A en rester sur la partie négative de notre discussion, on aurait peut-être l'impression que tout se réduit à une grande bataille dialectique autour de cette question subtile, voire byzantine : y a-t-il un au-delà de la pensée ? — et que plusieurs épisodes de cette grande bataille pourraient bien être de simples querelles de mots. Nous ne voudrions pas dire que cette façon de résumer la question de l'idéalisme soit tout à fait inexacte; nous croyons même qu'elle caractériserait assez bien certains cas individuels; elle serait pourtant insuffisante et superficielle. Si on se donne la peine de prendre contact entre adversaires et d'aller chercher sous le voile toujours décevant et parfois trompeur des mots et des phrases leur contenu intelligible profond, la signification intime de l'idéalisme apparaît clairement. Il n'est que la forme contemporaine de problèmes philosophiques éternels; encore est-il cela. « Y a-t-il un au-delà de la pensée ? » Voilà, pour prendre sa formule la plus générale, le vieux problème du *même* et de l'*autre*. H. Dehove, dans la conclusion de l'article déjà cité, *Dict. apologétique*, t. II, col. 568, le présente très

justement comme « tout simplement un aspect particulier du problème *métaphysique* de la communication des substances. » C'est même aussi la question du transcendant, c'est-à-dire de Dieu, laquelle se trouve au fond de toutes les avenues où peuvent nous engager les démarches de notre intelligence. Oui, étudier sérieusement la nature de notre connaissance c'est entrer dans une voie qui mène à Dieu, car nous constaterons nécessairement que « la pensée telle que nous la trouvons en nous ne se suffit pas. » Cette formule est de Hamelin, p. 492, qui a pu n'en pas bien saisir toute la portée mais qui reconnaît qu'elle exprime pour un idéaliste la preuve *a contingentia mundi* et avoue qu'elle « conserve beaucoup de poids, » p. 494. Et ceci permet sans doute de dire que le sens profond de cet idéalisme par lequel notre pensée cherche à l'intérieur d'elle-même le secret de sa vie serait de nous mettre en face de la nécessité de repenser la preuve de l'existence de Dieu à partir de notre connaissance considérée dans son exercice. On doit se contenter ici de signaler ce point de vue et le complément d'intérêt qu'il serait capable d'apporter à certains des arguments que discute la théodicée. En fait, ne savons-nous pas d'avanc qu'en réfléchissant sur n'importe quel élément du donné notre effort de compréhension doit nécessairement partir à la rencontre de Dieu ? Que le donné le plus intimement donné à la pensée, c'est précisément elle-même ? Et que donc cette activité de pensée une fois appliquée à réfléchir critiquement sur ce qu'elle est elle-même pour elle-même n'arrivera à se tirer au clair que quand elle saura lire en soi sa divine origine ?

A peser ces considérations, l'idéalisme reste une erreur, mais cesse de paraître un monstre. Son erreur est de confondre la notion abstraite de pensée (la pensée *ut sic)*, et la pensée absolue *(a se)*, avec la pensée déficiente *(ab alio)*, qui est la nôtre. Ce n'est pas un monstre, car il suffit de rétablir toute la vérité pour voir ce que l'idéalisme en contenait déjà; et cette correction, c'est tout simplement le développement du réalisme annoncé tout à l'heure, et qui va montrer en quel sens les principes invoqués par l'idéalisme non seulement sont acceptables mais bel et bien nécessaires.

Il y a bien en nous quelque identification de l'être et de la pensée puisqu'il n'y a d'être pour nous que pensé par nous; mais il y a aussi refus de l'identification absolue, puisque le sujet déficient et borné de notre pensée ne peut pas être le seul soutien de ce qu'il s'oppose dans la connaissance. Si donc force est bien, comme l'idéalisme le proclame, de reconnaître que la pensée est la seule source de l'être réel, il n'est pas moins nécessaire d'avouer que cette source ne jaillit pas à notre niveau; la pensée et l'être de notre expérience ne s'identifient pas absolument : ils s'opposent et ils s'accordent. C'est donc au delà de nous, dans l'absolu, que la Pensée et l'Être s'identifient dans la souveraine et unique Réalité. Mais voilà *ipso facto* l'existence de Dieu proclamée en même temps que le réalisme justifié : au niveau de notre expérience la pensée et le réel ne sont pas de l'hétérogène, on le conçoit, étant conçue leur communauté d'origine; ils sont pourtant en irréductible opposition, on le conçoit étant conçu qu'ils répondent à des aspects différents de la plénitude de perfection qui est leur source.

Et si on trouvait que nous voilà entraînés bien loin à propos de l'idéalisme, il était pourtant facile de prévoir un tel aboutissement : les modernes ayant réduit la métaphysique à la théorie de la connaissance, c'est la théorie de la connaissance qui enfante pour eux les problèmes métaphysiques. Par là l'idéalisme ne peut pas ne pas finir par rentrer de lui-même dans la vérité, en cessant, au fond, d'être lui-même. Et si ses adversaires le prenaient bien pour ce qu'il est, la mise au point serait encore plus rapide.

Les indications bibliographiques ayant été données au fur et à mesure dans le cours de cet article, nous pouvons nous contenter de rappeler ici, pour la commodité du lecteur, trois sources principales : l'article *Idéalisme* du *Dictionnaire apologétique* pour l'exposé général historique et la connaissance du point de vue de la philosophie traditionnelle; le *Vocabulaire technique et critique* publié par la Société française de philosophie pour le sens moderne de tous les termes relatifs à la connaissance et pour la critique de l'idéalisme; l'histoire de Parodi : *La philosophie contemporaine en France*, 2e édit., 1920, pour aider ou même suppléer l'étude des idéalistes français contemporains.

P. MONNOT.

IDÉE.— I. L'idée au sens objectif et ontologique. II. L'idée au sens subjectif et psychologique. La notion générale ou concept. III. Nature de l'idée générale. Ses rapports avec l'image et le mot. Empirisme et intellectualisme. IV. Valeur objective de l'idée générale. Conceptualisme et réalisme.

I. L'IDÉE AU SENS OBJECTIF ET ONTOLOGIQUE. — Afin d'arriver à déterminer la nature de l'idée, nous nous occuperons d'abord brièvement du sens objectif et métaphysique que le mot a reçu parfois en philosophie, surtout dans la philosophie ancienne; nous viendrons ensuite, pour nous y appesantir davantage, au sens subjectif et psychologique qui fut beaucoup plus communément employé et qui est à peu près le seul en vigueur aujourd'hui.

1° Platon fit de la théorie des *Idées* (ἰδέα, image, ou εἶδος, forme) le centre de son vaste système. Préoccupé de répondre à l'héraclitisme qui, avec son affirmation de l'universel devenir, rendait la science impossible, il se demande s'il n'existerait pas, par delà le flot mouvant des phénomènes, que saisit la sensation, inconsistante comme eux, un monde soustrait au changement et qui, immuable dans son être, serait l'objet d'une connaissance fixe et stable, elle aussi. Ce monde, patrie de l'être et objet solide de la science, il croit le trouver dans les *Idées*.

Que sont-elles ? Les Idées ne sont pas des modalités de notre intelligence, notions générales ou concepts représentant en nous les éléments communs à une pluralité d'individus. Elles font bien, elles aussi, la réduction du multiple à l'un, en sorte qu'il n'y a qu'une seule Idée pour tous les individus de la même classe; mais elles ne ressemblent en rien aux concepts de la logique ordinaire; elles passent l'ordre psychologique et logique et se situent dans l'ordre ontologique. Ce ne sont point des produits de notre pensée, mais des réalités, ayant leur subsistance propre, et même les vraies réalités, dont les réalités sensibles ne sont qu'une imitation et une ombre. Ce sont elles qui, dans le monde intelligible et éternel, fondent la possibilité des genres, des lois et des types selon lesquels le monde sensible est ordonné.

Les Idées sont donc séparées des choses sensibles, dont elles diffèrent radicalement par leurs caractères. Toute Idée est une, tandis que les objets sensibles se multiplient indéfiniment; toute Idée est immuable, au lieu que les choses sont sujettes à un perpétuel changement; toute Idée est pure et parfaite, alors que dans le monde des sens, la nature des êtres est altérée par l'imperfection et le mélange. Mais quoique séparées des choses, elles sont pour elles principe d'existence; les êtres particuliers n'existent qu'en vertu de leur participation à ces réalités qui sont leurs éternels exemplaires.

Les Idées sont-elles aussi séparées de Dieu ? Il le semble bien, encore que la lumière soit loin d'être faite sur ce point. Les Idées forment une multiplicité; mais cette multiplicité elle-même tend à l'unité, et le sommet de la hiérarchie des Idées ne peut être occupé que par le suprême intelligible : c'est l'Idée du Bien, la plus haute forme de l'être, qui embrasse

toutes les autres, qui concentre en soi toutes les perfections, qui est « la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers. » Mais outre que ce rapport de l'Idée du Bien avec les autres Idées n'est pas défini avec une parfaite netteté, il n'est pas sûr que le Dieu de Platon s'identifie avec l'Idée du Bien; certains interprètes du philosophe rejettent même catégoriquement cette explication; de sorte qu'on ne sait trop ni quelle notion Platon s'est faite de Dieu, ni dès lors quelle place Dieu occupe dans le monde des Idées. Au surplus, les difficultés abondent dans cette théorie des Idées : de quoi y a-t-il Idée ? de quelle nature est la participation des choses sensibles à l'Idée ? comment l'Idée garde-t-elle son unité en se communiquant à des objets multiples ? si l'Idée est la seule réalité, comment le monde sensible, véritable non-être, existe-t-il ? Autant de questions, — et ce ne sont pas les seules, — sur lesquelles les commentateurs se divisent, probablement parce qu'elles ont commencé par embarrasser la pensée même du Maître.

2° Plotin propose à son tour une théorie des Idées où l'inspiration platonicienne est visible, mais où l'on reconnaît aussi l'influence de l'aristotélisme et du stoïcisme. Il se sépare de Platon sur deux points importants. D'abord, il situe le monde intelligible dans la pensée divine; alors que, dans le système platonicien, les Idées existent en soi, Plotin leur donne un support réel, l'Intelligence divine, pensée substantielle et toute en acte. En second lieu, tandis que Platon, voyant dans l'Idée un principe de généralité, n'admet pas qu'il y ait des Idées des choses individuelles, Plotin soutient que les différences individuelles ne peuvent provenir que des différences idéales, et que par conséquent les choses sensibles subsistent dans le monde intelligible avec tous leurs détails. Seulement cette Intelligence où subsistent les idées n'est point le Dieu suprême; elle a au-dessus d'elle l'Un ineffable, de même qu'elle a au-dessous d'elle la troisième hypostase dont la puissance vivifie et organise le monde.

3° Ce large courant idéaliste issu de Platon circule dans l'œuvre immense de saint Augustin. Pour lui aussi, les idées existent, au sens ontologique que nous examinons ici. Ce sont les exemplaires que le Créateur aperçoit de toute éternité dans sa pensée et selon lesquels tous les êtres ont été produits. Dieu est un artiste qui n'opère point au hasard, mais qui forme dans son esprit le dessein de son ouvrage et en aperçoit jusqu'aux moindres détails; « il voyait tout ce qu'il devait créer, et cette connaissance qu'il a des choses est telle que les choses étaient déjà et qu'elles subsistaient en lui, d'une manière ineffable, avant qu'elles fussent créées. » Ce ne sont donc pas seulement les genres et les espèces, mais aussi les individus qui ont dans la pensée de Dieu leur exemplaire éternel, *Singula propriis creata sunt rationibus;* et ces raisons ou modèles, des choses, que Dieu contemple en lui-même, ce sont précisément les idées. *Sunt ideæ principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles..., quæ in divina intelligentia continentur. Liv. des LXXXIII quest.*, XLVI.

4° Saint Thomas se demande s'il y a des idées, et il répond par l'affirmative, suivant ici les traces de saint Augustin dont il reproduit les arguments. Le monde, dit-il, ne s'est pas fait au hasard; il a été produit par l'activité intelligente de Dieu; il faut donc de toute nécessité qu'il existe dans la pensée divine une forme à la ressemblance de laquelle le monde a été créé; et c'est en quoi consiste proprement l'idée, *per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes.* I^a, q. XV, a. 1. En connaissant son essence infiniment simple, Dieu la connaît en tant qu'elle est participable ou imparfaitement imitable par des êtres distincts d'elle. Chaque être a donc en lui son idée, laquelle n'est autre chose que la substance divine elle-même envisagée comme le fondement de son intelligibilité et de sa réalité; car l'idée peut s'appeler à la fois *raison* et *exemplaire;* en tant que raison, elle est principe d'intelligibilité et en tant qu'exemplaire elle est principe d'être, *loc. cit.*, a. 3.

5° Le mot idée revêt encore un sens objectif dans la philosophie de Malebranche. Se séparant de Descartes, son maître, qui avait conçu l'idée comme une modification de notre esprit, il emploie ce terme pour désigner une réalité intelligible, subsistant en dehors de nous et du monde extérieur et avec laquelle nous pouvons entrer directement en relation, sans recourir à l'intermédiaire des créatures. Tous les êtres de l'univers ont une réalité métaphysique antérieure à leur réalité physique; elle existait avant qu'ils fussent; elle existerait encore même s'ils ne devaient jamais être ; il y a éternellement un monde intelligible sur le modèle duquel le monde sensible a été ou peut être fait. Il réside dans la pensée de Dieu; les idées, infiniment variées, puisqu'elles représentent tous les degrés de l'être, sont les divers aspects sous lesquels l'essence divine est imitable au dehors et participable par les créatures. Malebranche suit ici de près saint Augustin et saint Thomas, dont il aime à citer les textes, il fait ressortir comme eux que les êtres créés ne sont intelligibles que parce que Dieu les pense éternellement et que dans cette pensée éternelle est impliquée la puissance de créer ce qu'elle connaît; mais à ces considérations il mêle ensuite de son cru la théorie de l'étendue intelligible qui ne semble pas facilement conciliable avec les textes où il attribue une idée à chaque être matériel.

6° Mentionnons enfin simplement, sans nous y arrêter, la signification métaphysique de l'*Idée* dans le système de Hegel. Elle est, pour le philosophe allemand, l'élément absolu, unique, impersonnel, dont sont faites toutes les choses réelles et possibles; elle n'est pas la représentation, la raison ou le modèle de l'être; elle est l'être même ; l'ontologie s'absorbe dans la logique.

II. L'IDÉE AU SENS SUBJECTIF ET PSYCHOLOGIQUE. LA NOTION GÉNÉRALE OU CONCEPT. — 1° C'est le seul sens qui nous occupera désormais. Entendue ainsi, l'idée n'est pas une réalité objective, distincte des choses sensibles et de l'esprit; elle se situe dans l'esprit même, elle est un fait intellectuel.

Nous disons : un fait *intellectuel*, afin de préciser la signification du mot qui a pris parfois une extension peu favorable à la clarté. Certains philosophes ont en effet employé ce terme d'idée pour désigner non seulement un fait intellectuel, mais tout fait de conscience, Pour eux, les imaginations, les souvenirs, les désirs, les perceptions mêmes sont des idées; emploi abusif, qui a prévalu dans l'expression consacrée d'*association des idées*, où ce dernier mot désigne évidemment tous les états de conscience, et spécialement les images. Dans l'intérêt de la clarté, il vaut mieux revenir à ce qui fut la tradition du Moyen Age et entendre par idée non pas toute modification de l'âme, mais uniquement une modification de l'esprit proprement dit, modification qu'il s'imprime à lui-même, en ramenant mentalement à l'unité une multitude indéfinie de faits ou d'êtres. Ce mode de la pensée s'appelle la *notion générale* ou le *concept*.

2° Il y a une question que soulève dès le principe l'existence de ce fait intellectuel. Pourquoi recourons-nous à ce mode de connaître ?

A parler strictement, le général n'existe pas dans la nature; tout ce qui est est particulier; tout fait, tout être se distingue des autres par quelques déterminations propres; ce n'est que dans la fable que l'on a son sosie; dans la réalité, rien ne se répète. « J'ai pris la

peine, a dit Agassiz, de comparer entre eux des milliers d'individus de la même espèce; j'ai poussé dans un cas la minutie jusqu'à placer les uns à côté des autres 27 000 exemplaires d'une même coquille (genre Neretina). Je puis assurer que sur ces 27 000 exemplaires, je n'en ai pas trouvé deux qui fussent parfaitement identiques. » Puisque la nature ne fait rien que de particulier, notre pensée, dont l'ambition est de refléter exactement la nature, devrait donc, semble-t-il, s'attacher à connaître le particulier; à des êtres individuels devraient correspondre en elle des notions individuelles; c'est pour elle l'unique moyen de s'égaler à la réalité.

Remarque fort juste; mais il y a ici un large écart entre ce qui devrait être et ce qui est possible, entre une connaissance adéquate et celle à laquelle l'esprit humain peut prétendre, étant donné les forces très mesurées dont il dispose. Entrer en commerce intime avec chaque être, et le saisir tel qu'il est, avec sa physionomie propre, avec le riche revêtement de tous ses attributs, tel est bien le rêve de notre pensée affamée de savoir; mais ce n'est qu'un rêve, hélas! Ce qui s'oppose à sa réalisation, ce n'est point seulement cette infinie variété des choses que nous signalions tout à l'heure, c'est aussi leur perpétuelle mobilité, c'est même l'extrême composition de chacune d'elles et les états sans nombre par lesquels elle passe; en sorte que non seulement nous ne pouvons embrasser dans notre pensée tous les êtres, mais que nous n'arrivons même pas à épuiser le détail d'aucun d'entre eux; la notion que je me fais de Pierre, encore qu'elle soit une idée particulière, revêt pourtant, elle aussi, une certaine généralité; elle ne représente pas à ma pensée toutes les notes individuelles de cet homme; ni tous les états qui se succèdent en lui; elle me le fait seulement voir sous ses aspects les plus ordinaires et avec ses manières habituelles d'être et d'agir.

Il est donc urgent pour l'homme qu'il supplée par quelque moyen à l'intuition du particulier, si bornée chez lui; ses besoins théoriques ne l'exigent pas moins que ses besoins pratiques; s'il ne trouve pas ce moyen, le flot innombrable et mouvant des phénomènes le submergera; sa pensée, son langage, sa science ou ne pourront pas naître ou ne se développeront pas, et son action sera sans cesse arrêtée, comme celle de l'animal sans raison, par la nouveauté des expériences. Mais ce moyen, il l'a trouvé : c'est la connaissance conceptuelle. Celle-ci ne doit donc pas avoir la prétention de se donner comme la connaissance idéale, comme le type parfait de l'activité intellectuelle. L'homme l'emploie faute de mieux; elle n'est pas, certes, un vain artifice, une pure convention; elle a, comme nous le dirons plus loin, un solide fondement dans la réalité; elle prouve l'éclatante supériorité de l'esprit de l'homme sur celui de la bête; mais elle est aussi une marque d'impuissance, puisqu'elle serait inutile à une pensée assez forte pour percevoir en eux-mêmes, sans l'intermédiaire du concept, tous les êtres particuliers. Ceux qui, de nos jours, s'intitulent anti-intellectualistes, aiment à insister sur cette imperfection de la connaissance conceptuelle et sur la supériorité de l'intuition du particulier; leurs observations n'ont pas la nouveauté qu'ils leur prêtent; on peut les lire chez les scolastiques; on les trouve en cent endroits chez saint Thomas; on ne dira pas non plus que Roger Bacon les ignorait quand il écrivait des paroles comme celles-ci : *Unum individuum excellit omnia universalia de mundo. Singulare est nobilius quam suum universale... Homines imperiti adorant universalia... Intellectus est debilis; propter eam debilitatem, magis conformatur rei debili quæ est universale quam rei quæ habet multum de esse, ut singulare. Opus tertium*, II.

Analysons maintenant rapidement l'effort par lequel l'esprit humain se dégage de la multiplicité confuse des impressions particulières. Effort très simplifié en pratique; car nous recevons presque toutes nos idées de l'éducation et du langage; mais en droit, voici les opérations qu'il semble impliquer.

3° L'*abstraction*, d'abord, qui consiste à considérer un élément d'une perception ou d'une représentation à part des autres, en portant spécialement sur lui l'attention et en négligeant les autres. Puisque les choses nous embarrassent et créent la confusion dans notre pensée par la multiplicité de leurs attributs, il nous faut, de toute nécessité, les simplifier pour les comprendre; et c'est ce que nous permet de faire ce pouvoir infiniment précieux d'abstraire, qui est tout à fait caractéristique de l'intelligence humaine. Grâce à lui, nous ne sommes plus contraints de prendre en bloc l'objet de notre perception, avec la totalité de ses attributs simultanés et successifs; nous dissocions le bloc, négligeant certains caractères et retenant les autres, encore qu'ils s'unissent indivisiblement pour composer cet être particulier; nous allons à la clarté par la simplification; l'abondance des déterminations dont l'objet est revêtu gênant l'exercice de notre pensée, nous le dépouillons de certaines d'entre elles; à l'objet réel nous substituons ainsi un objet mental, plus pauvre, mais plus intelligible; c'est ce que saint Thomas appelle quelque part l'*épuration* de la chose sensible par une action de notre intelligence, *per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quæ sunt hic et nunc.* Si j'arrête mes yeux sur une fleur, je puis faire une distinction entre les caractères que j'y remarque et porter mon attention sur certaines qualités de forme ou d'odeur; c'est une rose, me dis-je; je ne vois pas en elle ce qui fait qu'elle est telle rose, avec des particularités qui ne sont partagées par aucune autre; je ne veux apercevoir que certains caractères qui font qu'elle est une rose. Puis mon attention pourrait se concentrer encore davantage, éliminer de nouveaux attributs, n'en retenir qu'un nombre de plus en plus petit, ceux qui font que cette rose est une fleur, que cette fleur est une plante, que cette plante est un végétal, et ainsi de suite. Je parcours ainsi une série d'idées abstraites dont le contenu va s'appauvrissant et qui sont par cela même susceptibles d'une application de plus en plus large; c'est ce que les logiciens expriment en disant que quand la compréhension des idées diminue, leur extension s'accroît.

C'est ainsi que, pour les besoins de notre pensée et de notre action, nous opérons un morcellement dans notre représentation des choses, *per mentem, tanquam per ignem divinum*, comme disait Bacon. On objectera peut-être que ce procédé nous induit en erreur puisqu'il disjoint ce qui doit être uni et simplifie ce qui est complexe. Mais une erreur cesse d'en être une lorsqu'elle est consciente. Or ici nous avons conscience de l'élaboration à laquelle notre esprit a soumis l'objet réel et nous nous gardons d'affirmer que les éléments disjoints par notre attention existent effectivement les uns sans les autres. Parce que nous considérons la circonférence à part du cercle, nous n'entendons pas dire qu'une circonférence puisse exister sans enclore un cercle ni qu'un cercle puisse n'être pas limité par une circonférence. « Considérer, dit Bossuet, une chose comme longue sans la considérer comme large n'est pas une erreur, c'est une simple considération d'une idée sans songer à l'autre;... de sorte qu'il n'y a rien de plus clair que cet axiome de l'École : qui fait une précision ne fait pas pour cela un mensonge : *abstrahentium non est mendacium.* » *Logique*, I, XXIII. Saint Thomas avait dit dans le même sens : *Ea quæ sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsim ea intelligens.... Si Socrates sit musicus et albus, possumus*

intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. De anima, l. III, lect. 12.

On a souvent expliqué l'abstraction par une comparaison préalable instituée entre plusieurs objets et qui, nous montrant qu'un certain caractère se retrouve dans les uns et les autres, nous apprend par cela même qu'il n'appartient en propre à aucun et peut par conséquent être séparé mentalement de chacun d'eux. Mais, à vrai dire, la comparaison ne suppose-t-elle pas déjà l'abstraction ? Dans la réalité, chacun de ces objets forme un tout un et indivisible; pour que j'en vienne à les rapprocher sous un aspect que je considère comme identique en tous, il a fallu que, dès le principe, je distingue cet élément mêlé aux autres en un tout indistinct, que je le regarde comme pouvant être isolé de ce premier objet, de ce second, de ce troisième et probablement d'une foule d'autres. Bref, le fait d'apercevoir cette identité entre des objets réellement divers, c'est déjà en exercice le pouvoir d'abstraire, qui, on le voit, a les plus intimes rapports avec celui de généraliser.

4° La *généralisation*. Elle vient compléter l'œuvre de l'abstraction dans la conception des idées. Pour parler plus exactement il faudrait peut-être dire qu'elle ne fait qu'un avec elle. Le plus souvent, on distingue l'un de l'autre ces deux moments : le premier où je considère la couleur de cette feuille de papier à part de ses autres qualités, obtenant ainsi l'idée abstraite de blancheur; le second où je conçois cette idée comme susceptible d'être affirmée d'une multitude indéfinie d'objets, transformant de la sorte l'idée abstraite en une idée générale. Mais, à supposer que la distinction soit fondée à la rigueur, a-t-elle beaucoup d'intérêt ? Si je sépare la couleur des autres qualités de ce papier, n'est-ce pas que je croie implicitement qu'elle peut exister ailleurs, en d'autres objets, et peut-être en une foule indéterminée d'objets ? Il semble bien que l'idée n'est vraiment abstraite que si elle est générale. Il est d'autre part manifeste que toute idée générale est abstraite; les attributs qui la composent ne peuvent convenir à toute une classe qu'à la condition d'avoir été isolés de ceux avec lesquels ils s'unissent pour constituer chaque être ou chaque fait particulier.

Par la généralisation, nous pensons donc toute une catégorie d'objets sous une notion commune qui convient identiquement aux uns et aux autres. C'est ainsi que saint Thomas définissait l'universel : *De ratione universalis est unitas et communitas.... Unum quid conveniens cuilibet. De ente et essentia*, IV. Et après ce que nous venons de dire de la nature et des imperfections de l'esprit humain, l'immense intérêt de cette opération saute aux yeux. En nous attachant aux éléments communs des choses, nous allons pouvoir nous dégager de leur infinie variété où toute connaissance claire aurait sombré. Nous ne connaîtrons pas l'être individuel en lui-même, puisqu'il est entendu que cette tâche nous dépasse; mais nous le connaîtrons néanmoins de quelque façon dans son type général. Nous devrons renoncer à nous représenter les faits particuliers en tant que tels, puisqu'ils nous échappent comme une onde qui glisse entre nos doigts; mais nous réduirons leur nombre et nous fixerons leur mobilité dans les lois, qui expriment leurs rapports généraux; à condition toutefois que nous ayons formé nos concepts avec habileté et prudence et que nous ne fassions entrer dans leur compréhension que les ressemblances essentielles des phénomènes et des êtres. Ainsi est née la science, si supérieure à la pauvre connaissance empirique de l'animal et du sauvage, et qui, dans les genres, les espèces et les lois, résume toute l'expérience du passé et anticipe celle de l'avenir. Dans cet admirable travail, elle reçoit du langage l'aide la plus efficace; mais le langage lui-même a été rendu possible par le pouvoir d'abstraire et de généraliser; il fût resté un balbutiement inintelligible si nous lui avions demandé de noter par une appellation propre chacune de nos impressions; véhiculant des idées générales, il devient un incomparable instrument, clair, maniable, aussi propre à distinguer qu'à unir, aussi utile à la pensée spéculative qu'à l'action pratique.

Les avantages de la connaissance conceptuelle ressortent du reste avec tant d'évidence qu'un accord à peu près complet règne sur ce point entre les philosophes. On n'en peut dire autant de la question de sa nature, qui a soulevé de vives discussions. Résumons ici ce débat; c'est la nature même de l'esprit humain qu'il met en cause.

III. Nature de l'idée générale. Ses rapports avec l'image et le mot. Empirisme et intellectualisme. — 1° Les empiristes se mettraient en opposition avec les principes dont s'inspire leur système s'ils reconnaissaient au concept une originalité propre qui le rendît irréductible aux éléments sensibles de la vie de l'esprit. Aussi bien se gardent-ils de cette inconséquence. Pour eux, l'esprit humain tient tout de l'expérience, non seulement la matière sur laquelle il s'exerce, mais ses fonctions mêmes, ses moyens de connaître, tout lui-même, en un mot. Il ne s'oppose pas à l'expérience comme une force à une autre, ou comme l'architecte aux matériaux qu'il organise, ou encore comme l'opérateur aux substances qu'il manipule; il n'est pas une force, mais une résultante; il n'est pas l'architecte ni l'opérateur, mais la collection des matériaux qui composent l'édifice, mais le groupe des réactions qui se développent dans le laboratoire de la conscience et de la subconscience. Puisqu'il résulte de l'expérience, qu'il est entièrement façonné par ses mains, on ne peut donc soutenir qu'il agit sur elle pour l'interpréter, l'organiser, l'étendre, la transfigurer; et c'est ce qu'il ferait dans la conception des idées générales si celles-ci se distinguaient essentiellement des représentations empiriques. Elles ne possèdent donc point cette transcendance; elles sont, elles aussi, en définitive, des éléments d'expérience, comme tout ce qui fait partie de la vie mentale; elles ne se situent pas sans doute au premier degré de l'expérience, mais au deuxième, au troisième, au dixième peut-être; ce sont des représentations raffinées, subtilisées, quintessenciées, si l'on peut dire, et qui, à travers cette série de perfectionnements, paraissent finalement s'être transmuées en une autre nature. Illusion! elles ne diffèrent point des images ordinaires en essence, mais en degré seulement; l'empirique ne peut se dépasser lui-même, il demeure de l'empirique.

En face de cette thèse, les intellectualistes affirment l'originalité de l'idée générale. Ce fait intellectuel, disent-ils, constitue un mode de penser irréductible à la représentation sensible. Sans doute, la pensée conceptuelle a d'étroits rapports avec la sensation et l'image; elle y prend son point d'appui, elle en reçoit sa matière, mais elle les dépasse, comme la vie dépasse les phénomènes physico-chimiques tout en les supposant, comme l'art transfigure la nature tout en lui empruntant ses matériaux. Dans l'œuvre d'art, l'homme vient s'ajouter à la nature, selon la parole de Bacon; de même, dans l'idée générale, l'intelligence humaine vient s'ajouter à l'élément empirique; et cette addition constitue un fait absolument nouveau; elle confère à la sensation et à l'image une valeur qu'elles n'eussent jamais acquises par elles-mêmes en se simplifiant et en se subtilisant; bref, l'idée n'est point une pâle copie, un schème exsangue, résultant d'un appauvrissement progressif de l'expérience, elle est une transformation de l'expérience opérée par l'activité propre de l'esprit.

Entrons dans quelques détails.

2° *L'idée et l'image*. — 1. Il n'existe donc, disent les

empiristes, aucune différence de nature entre le concept et la représentation sensible. Tout le contenu de l'esprit est composé par les perceptions, par les images, qui sont des résidus de perceptions, et par les idées, qui sont à leur tour comme des résidus d'images, et non des formes de pensée originales. Aussi bien, qu'aurions-nous dans l'esprit quand nous pensons l'idée, si celle-ci ne se ramenait point en définitive à l'image ? Il est impossible de le comprendre. Je me figure sans peine ce qu'est tel triangle que je vois dessiné à la craie blanche sur le tableau noir, avec ses trois côtés, égaux, avec une surface bien déterminée; mais comment me représenterais-je le triangle en général, c'est-à-dire un triangle qui ne soit pas équilatéral, puisque cette détermination exclurait les autres espèces de triangles, et qui ne soit pas davantage, et pour la même raison, isocèle ni scalène ? De même, que peut bien être l'idée de l'homme en général, c'est-à-dire d'un homme qui ne soit ni grand ni petit, ni jeune ni vieux, ni blanc ni noir ni jaune, ni savant ni ignorant. L'indétermination dans laquelle de telles notions doivent rester les empêche de prendre aucune forme dans l'esprit; à vrai dire, ce sont des représentations vides, des pseudo-idées, avec lesquelles nous ne pensons rien et qui ne prennent de valeur qu'autant qu'elles sont des déguisements de l'image.

Critique fort peu convaincante. D'abord, pourquoi donc l'idée, se distinguant de l'image, cesserait-elle d'offrir aucun objet à la pensée ? Parce que je ne m'arrête à la considération d'aucun triangle particulier, mon esprit est-il vide lorsque je conçois trois lignes droites qui enferment un espace en se coupant deux à deux ? ou le concept d'un être qui unit la raison à l'animalité n'a-t-il de signification pour mon intelligence que si cet être prend la figure déterminée de Pierre ou de Paul ? Puis, cette argumentation des empiristes repose sur une pétition de principe. Elle se ramène au raisonnement suivant : l'idée ne ressemble pas à l'image, donc elle n'est rien. C'est supposer ce qui est en question. L'image, étant particulière et concrète, est figurable à l'imagination; tout le problème est de savoir s'il n'y a pas en nous une faculté capable de s'exercer suivant une autre manière que l'imagination; et c'est ce qu'affirment les intellectualistes. Le concept est un acte de l'intelligence, non un état de l'imagination; est-il étonnant dès lors qu'il ne se comporte point comme l'image et qu'on n'en puisse tracer les contours comme ceux d'une représentation sensible ? Il se peut d'ailleurs que, pour le former, nous prenions l'image, comme point d'appui; mais ceci ne préjuge rien en faveur de l'empirisme; car il reste à savoir si par l'opération que nous accomplissons sur cette matière, nous ne lui communiquons pas une valeur qu'elle n'avait point et n'aurait jamais pu avoir par elle-même. C'est ce qu'on va voir dans la suite de la discussion.

2. Au sens des empiristes, ce qui nous induit en erreur sur la prétendue originalité du concept, c'est qu'il est moins matériel, plus subtil, plus affranchi des conditions de l'existence concrète que l'image proprement dite, considérée à son premier stade. Il ne se dégage point de la première expérience, mais d'une série d'expériences qui se superposent, se comparent, se combinent, et donnent lieu finalement à un résidu qui les rappelle toutes sans s'appliquer spécialement à aucune. Les ressemblances de ces divers cas se sont renforcées en s'additionnant; les différences, au contraire, se sont neutralisées; de la sorte, une dissociation s'est opérée comme d'elle-même entre les éléments communs à toutes ces perceptions et les éléments propres à chacune; et ce travail de chimie mentale laisse au fond de l'esprit une représentation qui, retenant quelque chose de chacune des expériences antérieures, a la vertu de les évoquer toutes indistinctement : image générique, beaucoup moins riche de contenu que chaque image particulière, mais beaucoup plus large de signification, beaucoup plus représentative, qu'on aurait tort du reste de prendre pour une création transcendante de l'intelligence. Des schèmes analogues doivent se dessiner dans la conscience de l'animal, autant qu'il nous est possible de percer le mystère qui l'enveloppe; ses expériences ne restent pas isolées, dans un état absolument chaotique; elles tendent à s'organiser; chez lui aussi, les ressemblances des diverses perceptions se renforcent et finalement se fixent plus ou moins dans des images génériques; grâce à cette loi de fusion, des cadres généraux s'ébauchent dans sa conscience qui le guideront dans ses expériences futures et lui permettront de ranger plus ou moins distinctement les objets ou les êtres qui tomberont sous ses sens. Mais ce travail d'organisation, par la réduction du particulier au général est poussé beaucoup plus loin chez l'homme. Comme il est doué d'une force d'attention beaucoup plus grande, il aperçoit entre les choses de lointaines ressemblances qui échappent à l'animal; son regard sagace découvre, parmi des différences qui semblent irréductibles, des analogies qui créent entre les êtres des liens étroits de parenté; ainsi s'élaborent les concepts scientifiques, lois de coexistence ou lois de succession, qui révèlent dans le monde un ordre profond, caché aux yeux de l'animal ou de l'homme ignorant. Mais, en fin de compte, ces concepts ne sont, eux aussi, que des images génériques déposées dans le creuset de l'esprit à la suite d'expériences plus finement conduites.

Que répondrons-nous à cette analyse de l'empirisme ? — Qu'elle renferme une part de vérité; il y a sans aucun doute des images génériques dans l'esprit de l'animal; il y en a sûrement aussi dans le nôtre; rappelons-nous ce que disait Leibniz, que « nous ne sommes qu'empiriques, aux trois quarts de nos actions. » Mais les images génériques n'épuisent pas tout le contenu de notre intelligence. L'image telle que l'expliquent les empiristes reste toujours particulière; étant un simple *extrait* de nos expériences, elle ne peut être d'une autre nature que le tout dont elle est extraite, elle reste donc concrète et individuelle, malgré qu'on en ait. Or manifestement nos idées, par exemple les grands concepts de la philosophie et de la science, ont une tout autre portée; elles débordent de toutes parts la représentation particulière ou collective, elles franchissent les limites du temps et de l'espace; ce surplus est inintelligible dans la théorie empiriste; seul l'intellectualisme l'explique adéquatement par la vertu propre de l'esprit. Que l'esprit pense avec le secours des images, il n'importe; car il sent qu'aucune de ces images n'égale le concept qu'il forme à leur propos. « Ce que le concept contient en outre, c'est, suivant l'expression de Hamilton, un caractère d'universalité potentielle. La pensée, contrainte de revêtir une forme sensible, apparaît un moment comme étant tel objet, tel exemple particulier; elle s'y repose en quelque sorte, mais elle ne s'y enferme ni ne s'y absorbe; elle dépasse les images qui l'expriment, et elle est capable de s'incarner plus tard dans d'autres images plus ou moins différentes. » Brochard, *De l'erreur*, p. 151.

3° *L'idée et le mot.* — 1. Tout empirisme s'achève dans le *nominalisme*. Nos différentes expériences, a-t-on dit, se résument dans des images génériques capables d'évoquer l'un quelconque des termes de la série dont elles résultent. Mais seul de tous les animaux, l'homme possède un genre d'images privilégiées, infiniment supérieures aux autres, soit parce qu'elles sont d'un maniement très facile, soit parce que, fixées une fois pour toutes, elles communiquent leur

stabilité à la pensée : ce sont les images verbales. L'homme parle; et c'est surtout grâce à cette merveilleuse invention du langage qu'il dépasse de fort loin l'animal dans la voie de l'abstraction et de la généralisation. Laissant les images des différents sens, toujours plus ou moins mouvantes, plus ou moins lourdes et encombrantes, il pense avec les mots, symboles précis, alertes, éthérés, immatériels, en quelque sorte, comme la pensée qu'ils incarnent; c'est en eux qu'il condense toutes ses expériences passées. Des arbres que j'ai perçus, je ne conserve point précisément une représentation visuelle, si schématique qu'on la suppose; je garde ce simple mot *arbre*. Ce vocable s'associe dans mon esprit si étroitement avec l'objet qu'il signifie que, quand on le prononce, il évoque les arbres que j'ai perçus antérieurement, et que, quand je perçois un arbre, le mot se présente aussitôt à ma pensée. C'est cette puissance inépuisable d'évocation du mot qui nous donne l'illusion de la généralité; il n'y a pas dans notre esprit d'idées générales distinctes des images, mais seulement des termes propres à signifier une multiplicité indéfinie de faits ou d'êtres. Voilà le nominalisme.

Il eut ses adeptes au Moyen Age. Mais comme, à cette époque, on ne séparait pas aussi nettement que nous le faisons aujourd'hui les deux questions de la nature psychologique et de la valeur ontologique des concepts, il ne se distinguait pas toujours avec clarté du conceptualisme et semblait surtout diriger ses attaques contre le réalisme métaphysique. Il s'est précisé dans les temps modernes; et niant l'existence psychologique du concept, il soutient qu'il n'y a, à vrai dire, d'autre généralité dans notre connaissance que celle du mot. Telle est l'opinion, par exemple, de Berkeley, que l'on regarde comme le fondateur du nominalisme moderne; telle est celle de David Hume, qui écrit : « Il n'y a pas d'idées abstraites et générales à proprement parler. Toutes nos idées générales sont en réalité des idées particulières attachées à un terme général, qui rappelle occasionnellement d'autres idées particulières qui ressemblent en certains points à l'idée présente à l'esprit. » Condillac ne pense pas différamment : « Qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom. » Même explication chez Taine : « Une idée abstraite est un nom, rien qu'un nom, le nom significatif et compris d'une série de faits semblables ou d'une classe d'individus semblables. » Citons enfin Th. Ribot, pour lequel le travail de nos expériences vient aussi se décharger dans un mot qui recouvre un certain savoir potentiel : « On apprend un concept, dit-il, comme on apprend à marcher, à danser, à faire de l'escrime, à jouer d'un instrument de musique : c'est une habitude, une mémoire organisée. Les termes généraux couvrent un savoir organisé, latent, qui est le capital caché sans lequel nous serions en état de banqueroute, manipulant de la fausse monnaie ou du papier sans valeur. »

2. Sous cette forme perfectionnée du nominalisme, l'empirisme ne réussit pas plus que sous la forme examinée tout à l'heure à rendre compte de toute la vie de l'esprit. Si l'image est débordée par le concept, elle l'est encore même après qu'elle a été associée avec un mot; car ce n'est pas cette association qui peut changer sa nature et accroître indéfiniment sa portée. Certes, nous tombons d'accord avec les nominalistes que la pensée reçoit du langage d'incalculables services, non seulement pour se communiquer au dehors, mais même pour s'élaborer à l'intérieur et se présenter à elle-même ses propres conceptions. Nous n'insistons pas sur ce point qui sera étudié dans un autre article (LANGAGE). Mais autre chose est de reconnaître ces services, autre chose d'adhérer à cette thèse extrême du nominalisme que c'est du mot que l'idée tient sa généralité.

L'idée générale et abstraite est un nom, rien qu'un nom, assure Taine. Cette assertion, si nous ne nous trompons, n'a aucun sens, ou elle veut tout simplement dire qu'il n'y a pas d'idée générale. Car enfin si la généralité n'existe préalablement dans l'esprit, comment le mot la créerait-il ? Par lui-même, le mot n'est rien qu'un son, un peu d'air agité, *flatus vocis*. Ce qui importe, ce n'est pas ce son, c'est sa signification. Mais celle-ci ne lui est pas intrinsèque, il ne se la confère pas à lui-même. D'où la tient-il, sinon de la pensée, uniquement de la pensée ? Il désigne ce que lui confie la pensée; pour reprendre l'image de Ribot, il représente le capital qui réside dans la pensée. Par conséquent, supposons que la pensée ne porte elle que le particulier : c'est le particulier seulement que le mot signifiera; si le phénomène dénommé est une image, il reste une image après comme avant la dénomination; l'universel n'est nulle part, ni dans le mot ni dans la pensée, et il n'est pas dans le mot parce qu'il n'est pas dans la pensée.

Mais nous écartons cette supposition. Comme les empiristes et plus qu'eux, nous croyons que le mot a plus de valeur, qu'il a une signification générale; seulement nous répétons que cette signification, il ne la produit pas, mais la reçoit de l'esprit; il désigne l'universel parce que l'universel existait d'abord dans l'intelligence

IV. VALEUR OBJECTIVE DE L'IDÉE GÉNÉRALE. CONCEPTUALISME ET RÉALISME. — 1° L'idée générale n'est pas le mot; elle n'est pas l'image; elle ne résulte pas non plus de la simple alliance de l'un et de l'autre; la part étant faite largement à ces éléments empiriques, il reste en elle un surplus qui la constitue dans son essence propre, qui en fait une opération originale de l'entendement humain, partant du concret, du particulier, du limité, et s'élançant dans l'abstrait, dans l'universel, dans l'illimité.

Mais la question de la nature du concept étant tranchée, une autre se présente, celle de sa valeur. Il existe dans l'esprit, mais que vaut il hors de l'esprit ? Il a sa réalité propre en nous, mais y a-t-il un objet qui lui corresponde hors de nous, et quel objet ? Si l'on néglige cette question et qu'on se borne à considérer le concept comme une réalité psychologique, conçue selon un certain mode et obéissant à certaines lois de cohérence interne, on pourra constituer une logique formelle dont le but sera de déterminer, les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même, et l'on s'enfermera alors dans un pur *conceptualisme*. Mais cette position ne sera que provisoire ; tôt ou tard, l'esprit voudra savoir si sa logique n'est qu'un jeu d'idées dont l'unique règle est d'éviter la contradiction ,ou si elle lui donne prise sur la réalité extérieure. Il n'aspire pas seulement à penser avec conséquence, mais aussi avec vérité, c'est-à-dire conformément à ces données de l'expérience qu'il désire comprendre et sur lesquelles il voudrait étendre son empire; et ces tendances expliquent qu'il ne se désintéressera jamais du problème de la valeur ontologique de ses idées. Ce problème, on le sait, fut discuté avec passion au Moyen Age; les écoles retentissaient des disputes entre réalistes et nominalistes; et ces éclats de la fameuse *querelle des universaux* importunaient jusque dans le recueillement de son cloître le saint auteur de l'*Imitation : Quid curæ nobis de generibus et speciebus ?* murmurait-il, I, III, 2. Mais on aurait tort de croire que cette question fut une invention de la subtilité moyenâgeuse; elle était posée dès l'antiquité, et elle a gardé son intérêt dans la philosophie moderne puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de la valeur de la science.

2° Voici où gît la difficulté qu'elle soulève. Le concept représente un objet universel; or, dit-on, l'universel n'est pas réel, puisque tout être est singulier. Le concept exprime une loi ou un type général; or dans la réalité il n'y a pas de loi, mais seulement des faits, tous différents les uns des autres; il n'y a pas davantage de types généraux, espèces ou genres, mais seulement des êtres individuels dont chacun est marqué d'attributs incommunicables. C'était un adage des anciens qu'il n'y a pas de science du particulier; or tout dans la nature est particulier; c'était un autre adage, semblable au premier, qu'il n'y a point de science de ce qui passe; or toutes les choses réelles passent, tout dans le monde est soumis à la loi du devenir. Bref, le concept divise par l'abstraction ce qui est uni; il identifie par la généralisation ce qui est différent; il fixe ce qui est mobile : comment donc peut-il représenter le réel ? L'objet que la connaissance conceptuelle nous offre est intelligible, mais n'est plus réel, et il semble que nous devions conclure que ce qui est connu n'est pas réel et que ce qui est réel n'est pas connu.

3° La difficulté fut bien aperçue par les Grecs, en particulier par Aristote, qui semble en avoir été embarrassé, mais qui, finalement, tint surtout la science pour une connaissance de l'universel. Par là, dit un de ses récents interprètes, la science telle qu'il la conçoit est à peu près bornée au point de vue statique et risque d'expliquer le supérieur par l'inférieur. « L'universel, dégagé de la comparaison de tous les cas, est un résidu mort. L'explication des cas particuliers revient à reconnaître en eux la présence de ce résidu inerte. Pourquoi tel être ou tel fait est-il ou arrive-t-il de telle ou telle façon ? C'est parce que le type de tel être a toujours été tel, ou la place de ce fait parmi d'autres toujours telle. Le devenir est par là éliminé, non expliqué... Ce qui se produit s'explique en disant que, quant à ce qu'il y a en elle d'universel, la chose produite a toujours été. En prenant donc la pensée d'Aristote sous cet aspect, on trouve qu'elle ne rend aucun compte du mouvement et du progrès des choses. Elle ne rend pas compte davantage de leur diversité; et c'est là ce qui nous faisait dire tout à l'heure qu'Aristote risquait d'expliquer le supérieur par l'inférieur. En effet, le plus général est aussi le plus simple et le plus vide, de sorte que, s'il faut expliquer par le plus général, ce qu'il y a de plus spécifique dans les choses ne recevra en somme aucune explication. » O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p. 237.

Saint Thomas avait subi trop fortement le prestige du génie d'Aristote pour ne point partager, du moins dans une large mesure, son enthousiasme pour l'universel. On le voit à des textes comme le suivant, où il affirme que la connaissance du singulier n'est pas une perfection pour l'intelligence humaine spéculative : « A la perfection de l'intelligence, dit-il, appartiennent les espèces, les genres et les raisons des choses... Mais de connaître des êtres singuliers, leurs pensées, leurs actes, cela n'est point de la perfection de l'intelligence créée, et son désir naturel n'y tend pas. » Is, q. XII, a. 8, ad 4um. Toutefois, plus que le philosophe grec, il eut le sens de l'imperfection de la connaissance conceptuelle. Pour lui, l'intelligence, en soi, n'est pas une faculté d'abstraction, mais une puissance d'intuition appelée à saisir l'être et à se l'assimiler dans un acte d'intime union. Mais comme elle est jointe chez nous à des organes, elle est privée de cette intuition de l'être qui est l'idéal et la mesure de toute opération intellectuelle; et pour suppléer à cette indigence, elle fait appel à la raison discursive qui, des impressions des sens et de l'imagination, dégage des notions générales qu'elle ordonne et systématise.

Il ne considère donc pas le concept comme le modèle le plus haut et le plus parfait de connaître, mais plutôt comme un expédient, dont nous nous servons pour suppléer à l'indigence naturelle de notre esprit qui, dit-il, dans l'ordre des intelligences, occupe le plus bas degré. Hâtons-nous d'ajouter qu'il se garde bien de tenir cet expédient pour un artifice sans valeur. La connaissance par concept est incomplète, mais légitime; elle ne représente pas tout l'être, puisqu'elle laisse échapper le particulier, mais elle représente un aspect de l'être, puisque les qualités générales qu'elle retient sont, elles aussi, de l'être. Si toutes les choses sont particulières, il y a pourtant entre elles des ressemblances générales ; si tous les objets sont soumis au devenir, il règne entre eux des rapports qui ne changent pas; de sorte qu'il est possible de constituer une science universelle et immuable des choses changeantes et particulières, *nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.* Is, q. LXXXIV, a. 1, ad 3um.

4° L'opinion du saint docteur, donnant raison au réalisme, n'a pas cessé d'être juste. Entendons-nous. Il y a un réalisme qui est bien mort; c'est celui de ces penseurs d'autrefois qui, dit-on, attribuaient naïvement une réalité substantielle à l'idée générale, à l'homme en soi, à la beauté, à la justice en soi, au cercle et au triangle en soi. Mais pour nous être défaits de ces absurdes entités, nous n'avons pas renoncé à cette forme raisonnable du réalisme qui consiste à affirmer que les concepts élaborés par la science humaine représentent quelque chose de la réalité. S'ils ne représentaient rien, notre science ne serait plus qu'un jeu plus ou moins intéressant portant sur des abstractions, sur de purs possibles, elle n'aurait plus de valeur objective. Or elle a une valeur; ce qui le prouve, c'est qu'elle fait des prévisions exactes et qu'elle exerce sur le réel une action sûre. Ses concepts sont donc autre chose que les formes d'une pensée purement logique; ils ont leur fondement dans le réel, ils sont représentatifs du réel.

Il va de soi qu'on commettrait une grossière erreur en affirmant en bloc l'objectivité de toutes nos idées générales. Combien de fois n'arrive-t-il pas que nos concepts sont mal formés, avec précipitation et préven[illegible]fon, comme dit Descartes, ou hérités du préjugé et de la routine, ou reçus d'une éducation mal faite contre laquelle nous n'avons pas réagi ! Ces idées vagues, indéterminées, confuses, qui tiennent tant de place dans la connaissance du vulgaire, ne sauraient prétendre à représenter le réel. La science elle-même, qui n'est jamais achevée, qui marche avec effort vers une précision plus grande, se voit souvent obligée de réformer des concepts dont elle s'était d'abord contentée; elle s'aperçoit que ses cadres généraux correspondaient mal aux êtres ou aux objets qu'on y voulait classer, que ses lois n'étaient qu'approximatives; et elle remet ses concepts sur le métier pour les adapter avec plus de justesse à la nature.

Cet ajustement croissant de la nature et de l'esprit est précisément un argument en faveur du réalisme que nous soutenons; il prouve qu'il existe dans la réalité « un concours stable de mouvements et de lois qui répond à l'universel dans l'esprit. » Répétons avec saint Thomas : *Nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.* Il plaît à une certaine école d'aujourd'hui, qui renouvelle l'héraclitisme, de ne voir dans le monde que le multiple et le mouvant. Mais, disait encore saint Thomas : *Omnis motus supponit aliquid immobile.* Le multiple et le mouvant sont en effet un aspect de l'être; mais l'un et le stable en sont un autre, non moins réel. On cite la parole de Condillac, disant : « Si nous avions l'esprit parfait, il y aurait autant de classes que d'individus. » Elle n'est peut-être pas bien juste; car si nous avions l'esprit

parfait, nous connaîtrions les êtres tels qu'ils sont, c'est-à-dire non seulement avec leurs notes strictement individuelles, mais aussi avec leurs attributs communs, s'ils présentent des attributs communs, ce qu'il est fort difficile de nier. L'univers n'est pas un chaos; il y règne un ordre, une certaine hiérarchie de formes; ce qui le prouve, encore une fois, ce sont les prévisions et les succès de la science. Tout diffère, dit-on, et c'est vrai; mais aussi, en un sens, tout se ressemble : pourquoi n'aurions-nous pas le droit de considérer les ressemblances aussi bien que les différences et en quoi nous écartons-nous plus du vrai dans le premier cas que dans le second? Avec plus de raison que Condillac, Leibniz écrivait : « La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières, et cette ressemblance est une réalité. » *Nouveaux essais*, III, III, § 11.

Eug. LENOBLE.

IDOLATRIE — Il est traité, dans d'autres articles de ce Dictionnaire, de la nature de l'idolâtrie, comme aussi de son origine et du péché qu'elle constitue. On se borne ici à mentionner l'article de M. A. Michel, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 602-669, où ces divers points de vue, et d'autres encore (par exemple, « L'idolâtrie et la religion mosaïque, » « L'idolâtrie et la religion chrétienne »), sont excellemment traités. — L'idolâtrie, au sens ordinaire de ce mot, disparaît peu à peu de notre terre. Mais, comme un poète ancien l'a justement écrit :

Sua cuique deus fit dira cupido,

toute violente passion tend à diviniser son objet et à lui rendre le culte suprême qui n'est dû qu'à Dieu seul. On prodigue, autour de nous, les termes « adoration », « adorateur », « adoré », etc.; et, malheureusement, ce n'est pas toujours sans raison. Que d'idoles possèdent les cœurs des hommes de notre siècle comme de tous les temps! Qu'on lise, entre autres, Monsabré, *Retraites pascales*, 1872-1874, les cinq instructions sur les idoles que sont, pour beaucoup, la Liberté, l'Opinion, la Richesse, le Plaisir, et sur le renversement de ces idoles par la Croix.

J. BRICOUT.

1. IGNACE D'ANTIOCHE. — I. VIE ET MARTYRE. — Nous ne sommes que très peu renseignés sur la personne et la vie de saint Ignace d'Antioche. Eusèbe en fait le second successeur de saint Pierre dans cette ville : à Saint Pierre aurait succédé Evodius et à Evodius Ignace. A son nom Ignace ajoutait celui de Théophore. Où et quand exactement était-il né ? Sa famille était-elle chrétienne ou embrassa-t-il de lui-même la nouvelle religion ? nous l'ignorons. On peut seulement croire raisonnablement qu'il dut naître aux environs de l'an 50 et devenir évêque vers l'an 80-90. Sa mort, en effet, se place vers l'an 110 ; or il écrit, à cette époque, à saint Polycarpe comme à un homme plus jeune que lui, et Polycarpe avait alors une quarantaine d'années : Ignace en avait donc au moins cinquante ou soixante. On n'a aucun détail sur sa carrière épiscopale : tous nos renseignements portent sur sa dernière année. Vers l'an 110, une persécution s'étant abattue sur l'Église d'Antioche, l'évêque confessa courageusement sa foi. Il fut condamné à périr sous la dent des bêtes, et dut prendre le chemin de Rome pour y être donné en spectacle au peuple-roi. Conduit par dix soldats, il vint d'Antioche, tantôt par terre et tantôt par mer, à Philadelphie de Lydie, où on le trouve pour la première fois, puis de Philadelphie à Smyrne, où le convoi s'arrêta quelque temps. A Smyrne, Ignace fut accueilli par Polycarpe, évêque de cette ville, et reçut des délégations des Églises d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles. Il y répondit par des lettres aux Éphésiens, aux Magnésiens et aux Tralliens, et écrivit également la lettre aux Romains. Puis de Smyrne il vint à Troas, et y écrivit ses lettres aux Philadelphiens, aux Smyrniotes et à Polycarpe. Une bonne nouvelle lui avait été apportée là, celle de la cessation de la persécution à Antioche. De Troas un vaisseau le transporta à Neapolis en Macédoine, où, prenant sur terre la voie Egnatia, il traversa Philippes et Thessalonique, et arriva à Durazzo sur l'Adriatique. De là on pouvait, ou bien, traversant la mer, aboutir directement à Brindisi et se diriger sur Rome, ou bien, contournant l'Italie, aborder à Ostie. Nous ignorons quelle voie fut suivie. Quant aux détails de l'interrogatoire et du martyre d'Ignace, ils ont été consignés dans ses *Actes*, dont nous avons deux recensions : les actes dits *antiochéniens* et les actes *romains*. Mais ni les uns ni les autres n'ont d'autorité : l'histoire n'a rien à leur emprunter, sinon cette donnée qu'il souffrit sous Trajan (98-117). Sa fête se célèbre le 1er février.

II. LES LETTRES. — L'intérêt que présente le personnage de saint Ignace vient en majeure partie de ses lettres.

1° *Recensions diverses.* — Nous avons de ces lettres trois recensions différentes : *a)* La recension dite *courte*, conservée seulement en syriaque, qui ne comprend, sous une forme abrégée, que trois lettres : les lettres à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains. *b)* La recension *moyenne* qui comprend, en grec, les sept épîtres signalées plus haut, aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniotes, à Polycarpe. *c)* Enfin la recension *longue*, qui comprend, dans une forme plus développée, les sept lettres que je viens de nommer, et, de plus, six autres lettres, une de Marie de Cassobola à Ignace et les lettres d'Ignace à Marie de Cassobola, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron et aux Philippiens. — Or, on est actuellement d'accord pour admettre que ni la recension courte, ni la recension longue n'ont de droit à représenter l'œuvre d'Ignace. Si celle-ci subsiste quelque part, c'est dans la recension dite moyenne.

2° *Authenticité.* — Mais cette recension moyenne elle-même contient-elle l'œuvre d'Ignace ? Autrement dit, les épîtres que nous présente la recension moyenne sont-elles authentiques ? La question a été longtemps et âprement débattue : l'intérêt théologique qui s'attachait à sa solution explique l'ardeur des adversaires. Pendant des années, la non-authenticité des lettres de saint Ignace fut, pour les protestants libéraux surtout, un dogme intangible. Peu à peu cette intransigeance est tombée. En 1885, l'anglican Lightfoot donnait de l'authenticité une démonstration péremptoire. Nous ne répéterons pas ici ses preuves. Si l'on excepte quelques obstinés qui refusent encore de se rendre, on peut dire que cette authenticité est maintenant admise de tous, protestants et catholiques: « Les épîtres d'Ignace et de Polycarpe sont authentiques, écrit M. Harnack, et elles ont été composées dans les dernières années de Trajan. »

3° *Importance dogmatique.* — J'ai dit tout à l'heure que l'intérêt théologique qui s'attachait à la solution de la question d'authenticité expliquait l'ardeur que l'on avait mise à la discuter. Cet intérêt, en effet, est fort grand. Remarquons que saint Ignace est un évêque de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle, qui a pu connaître les apôtres ou du moins des contemporains des apôtres, un homme qui va mourir et qui le sait, et qui est par conséquent un de ces « témoins qui se font égorger ». Ses paroles ont donc un poids considérable. Or, si nous mettons à part la lettre aux Romains dont le sujet est spécial, toutes les autres épîtres ont pour objet principal d'affirmer le droit divin de la hiérarchie, évêque, prêtres, diacres, le devoir

conséquemment qu'ont tous les fidèles de lui obéir, la nécessité pour eux de se grouper autour de leurs chefs, de conformer leur foi à leurs enseignements, d'éviter les schismes et les conventicules séparés, de leur rester inaltérablement unis. « Tous, obéissez à l'évêque comme Jésus-Christ obéssait à son Père et au collège des prêtres comme aux apôtres; quant aux diacres, respectez-les comme voulus de Dieu. Que personne ne fasse rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de célébrer l'agape : ce qu'il approuve, cela seul est agréable à Dieu, afin que tout ce qui se fait (dans l'Église) soit sûr et légitime... Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu; celui qui agit à l'insu de l'évêque sert le diable » *(Smyrn.*, VIII, IX). Les exhortations de ce genre reviennent à chaque page. Et ces épîtres contiennent sans doute sur d'autres sujets, sur la divinité de Jésus-Christ par exemple, sur la présence réelle, sur la primauté romaine même, des témoignages importants, mais elles insistent surtout sur le rôle de la hiérarchie et la nécessité de lui être soumis pour maintenir dans l'Église l'unité de croyance et de discipline. On comprend que les protestants eussent quelque peine à accepter ces vues.

4° *Beauté mystique.* — Mais d'ailleurs, ces lettres ne sont pas de froides dissertations théologiques : un mysticisme intense s'y montre partout : « Je veux le pain de Dieu, ce pain qui est la chair de Jésus-Christ, le fils de David, et pour breuvage je veux son sang, qui est l'amour incorruptible » *(Rom.*, VII, 3). « N'aimez rien en dehors du Christ : c'est pour lui que je promène mes chaînes qui sont mes perles spirituelles ». *(Eph.*, XI, 2). Et cet amour de Jésus-Christ produit dans Ignace le désir du martyre, et lui fait écrire toute l'épître aux Romains. Ignace craignait, quand il l'écrivit, que les chrétiens de Rome ne travaillassent, d'une façon ou d'une autre, à empêcher son supplice et à lui sauver la vie. Il les supplie de n'en rien faire et de le laisser mourir pour son Dieu. Dans cette page merveilleuse, la plus belle peut-être que nous ait léguée l'antiquité chrétienne, la foi, l'amour, le courage inspirent au martyr des accents que tous les siècles ont admirés : « Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour devenir le pain immaculé du Christ... Mes passions terrestres sont crucifiées, et il n'existe plus en moi de feu pour la matière : il n'y a qu'une eau vive qui murmure au dedans de moi et me dit : Viens vers le Père » (V, VII). Il faudrait tout citer.

5. *Valeur littéraire.* — Après cela, on n'ose presque plus envisager le côté purement littéraire de ces lettres. Voici cependant une appréciation que j'ai donnée ailleurs : « Ignace ignore l'atticisme et l'art des périodes harmonieuses et savantes. Mais nul auteur, si ce n'est saint Paul à qui il ressemble beaucoup, n'a fait, mieux que lui, passer dans ses écrits toute sa personnalité et toute son âme. Un mouvement que l'on sent irrésistible entraîne cette composition incorrecte et heurtée; un feu court sous ces phrases où, parfois, un mot à l'emporte-pièce jaillit comme un éclair. La beauté de l'équilibre classique a fait place à une beauté d'ordre supérieur, parfois étrange, dont la source est dans l'intensité du sentiment et dans les profondeurs de la piété du martyr. » *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes.*

Tous les documents relatifs à saint Ignace se trouvent dans Lightfoot, *The apostolic fathers*, part II, Londres, 1889, 1890, et dans Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, 1913. L'édition des lettres la plus commode est celle d'A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, III, *Ignace d'Antioche*, texte grec, trad. franç., Paris, 1910, dans la collection *Textes et documents*. L'introduction fournira tous les renseignements désirables. On peut voir encore de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907.

J. Tixeront.

2. IGNACE DE CONSTANTINOPLE, né en 797 dans cette ville, où il mourut en 877, le 23 octobre, jour où l'Église grecque, comme l'Église latine, fête sa mémoire. Sur son patriarcat et ses démêlés avec Photius ou à son sujet, voir Conciles œcuméniques, VIII^e^ concile, et Photius. On se borne ici à noter son attitude dans l'affaire bulgare et sa résistance, sur ce point, aux ordres des papes. « Il ne faut pas trop s'étonner, écrit à ce propos R. Janin, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 721, que Rome n'ait voulu se souvenir que de sa constance dans les persécutions, de sa lutte courageuse contre Photius et de ses vertus privées, quand elle le plaça sur les autels. Baronius, *Annales*, an. 878, n. 42, est le premier qui ait excusé la lutte d'Ignace contre les instructions de Rome, en disant que soutenir les droits de son Église, c'était, pour lui, rester fidèle au serment qu'il avait fait de les défendre au jour de son ordination. Il est vrai que, à les regarder de près, ces prétendus droits de l'Église de Constantinople sur la Bulgarie sont plus que problématiques. Sans vouloir excuser saint Ignace de son attitude vis-à-vis de l'autorité pontificale, nous pouvons encore remarquer qu'il n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs, dont plusieurs ont cependant été honorés par l'Église, comme saint Jean Chrysostome, saint Flavien, etc. Placés dans des circonstances à peu près semblables, les uns comme les autres n'ont pas reculé devant les empiétements. C'est en grande partie à cette politique habile, mais peu scrupuleuse, que l'Église de Constantinople a pris une si rapide extension territoriale. »

J. Bricout.

3. IGNACE DE LOYOLA, fondateur de la Compagnie de Jésus, a composé les *Exercices spirituels;* on étudiera sa vie, sa doctrine, le caractère de sa sainteté.

I. Vie. — Il est né dans la nuit de Noël de l'année 1491 ou 1495 au château de Loyola, près d'Azpeitia, en Guipuscoa. La famille était illustre; Ignace, dernier né sans doute de treize enfants, fut conduit à la cour de Castille par Jean Vélasquez; la disgrâce de son protecteur lui fit quitter la cour pour l'armée.

1° *Le converti.* — Au siège de Pampelune qu'attaquait André de Foix pour le compte de François I^er^, Ignace qui défendait la ville au nom de Charles-Quint, eut la jambe droite brisée (21 mai 1521); transporté à Loyola, il supporta courageusement les opérations maladroites qu'il avait demandées pour redresser la jambe et dont il faillit mourir. Pour caractériser sa jeunesse, Maffeï son historien parle de *cæcos errores et vitia*, qu'il faut plutôt traduire par galanteries chevaleresques que par désordres graves. Au lieu de l'*Amadis de Gaule* qu'il demandait pour le lire, on ne put lui procurer que la *Fleur des saints* et la *Vie du Christ* par Ludolphe le Chartreux; il est pris d'une sainte émulation pour ses héros et rêve d'imiter la vie de saint François d'Assise et de saint Dominique. A la réflexion s'ajoute la vision : la Vierge lui apparaît tenant dans ses bras l'enfant Jésus.

2° *Manrèse.* — Il veut maintenant travailler au perfectionnement de son âme, conçoit une haine profonde de sa vie antérieure, compose un livre de 300 pages in-4° des lectures qu'il fait, dans lequel il écrit en vermillon les paroles de Notre-Seigneur, en bleu celles de la sainte Vierge; les tentations impures épargnent désormais son corps.

Un moment, il pense à entrer chez les chartreux, puis à aller à Jérusalem s'associer par ses humiliations à la passion du Sauveur; il se rend d'abord au célèbre pèlerinage de Montserrat où, faisant sa veillée d'armes

auprès de la statue de la Vierge, il laisse son épée et revêt les habits d'un mendiant; il reste dix mois à Manrèse où, vivant d'aumônes, s'infligeant les macérations les plus dures, restant quelquefois sept heures de suite à genoux, il s'exerce à faire ce à quoi sa nature répugne le plus. Il est reçu à l'hôpital, puis chez les dominicains; dans une grotte à un mille de Manrèse, il est favorisé de visions : l'humanité du Sauveur, la vierge Marie, la Sainte-Trinité lui apparaissent. Lui qui, comme les chevaliers de son temps, ne savait encore que lire et écrire, se met à composer un opuscule de quatre-vingts pages sur la Trinité, écrit la première rédaction des *Exercices*.

3° *L'étudiant apôtre.* — Le pèlerin, pour employer le mot qu'il aimait à se donner, revient à Barcelone et commence par réaliser son projet d'aller à Jérusalem; il s'embarque après avoir jeté sur le port le peu d'argent qui lui reste, ne sachant ni le latin, ni l'italien, ne pouvant compter sur le secours de personne, et, par Gaète, Rome, Venise, arrive à Jérusalem le 14 septembre 1523. L'idée lui vient d'y fonder une société pour convertir les musulmans, mais le provincial des franciscains lui interdit de le faire; il revient donc en Espagne, se fait étudiant à l'université d'Alcala (1526), où il est dénoncé par trois fois à l'Inquisition et mis en prison une fois pour « s'être entretenu de choses spirituelles », avant d'avoir achevé ses quatre années de philosophie. A Salamanque, où il espérait mieux réussir, il est emprisonné vingt-deux jours pour s'être permis de parler du péché mortel et du péché véniel sans avoir fini ses études.

Il vient donc à Paris, où il étudiera près de huit ans (1528-1535) le latin d'abord et la grammaire, puis la philosophie; en 1529, il quitte le collège Montaigu pour celui de Sainte-Barbe, où il partage la chambre de Pierre Lefèvre qui fut son répétiteur, de François Xavier qui occupait déjà la chaire des arts et de philosophie. Frustré de l'argent qu'il avait apporté, il en est réduit à se faire admettre à l'hôpital, puis à se chercher des protecteurs; pour cela, une année il fait le voyage de Bruges, une autre celui d'Anvers, et enfin celui de Londres, en 1530.

On lui fait reproche de donner les Exercices spirituels à ses égaux, parfois même à ses supérieurs; à Rouen où il était allé à pied, sans boire ni manger, conversant à haute voix avec Dieu, une lettre lui est remise le dénonçant au Saint-Office pour ses témérités spirituelles.

Cependant, son influence augmente à mesure qu'il avance dans son cours de théologie : trois Espagnols veulent comme lui ne plus vivre que d'aumônes; plusieurs jeunes gens, impatients de voir se réaliser l'œuvre qu'il médite, entrent chez les dominicains, les franciscains, les chartreux; six l'attendent avec l'espoir d'aller comme lui prêcher les infidèles et mourir au milieu d'eux pour la foi : ce sont Pierre Lefèvre, François Xavier, Jacques Lainez, Alphonse Salmeron, Simon Rodriguez, Nicolas de Bobadilla, qui font avec saint Ignace leur consécration dans la chapelle de Saint-Denys à Montmartre le 15 août 1534; ils forment avec Claude Le Jay, Jean Codure, Paschase Broët d'Amiens, arrivés un peu plus tard, les premiers Pères de la Compagnie de Jésus.

4° *Le fondateur d'ordre.* — Ignace quitta Paris aux environs du 25 mars 1535 pour revenir en Espagne à Loyola, où il ne restera qu'un mois, prêchant à Barcelone avant que d'être prêtre. On accourt de tous les côtés pour l'entendre; mais, se dérobant à l'enthousiasme de ses concitoyens, il se rend à pied et sans argent à Valence, s'arrête à la Chartreuse de *Vallis Christi* pour consulter sur ses projets Jean Castro, son ancien maître, et s'embarque pour Gênes avec l'intention de continuer ses études à Bologne pendant un an. Mais, pris de la fièvre, il part sans retard pour Venise, où ses compagnons devaient le rejoindre. Ils n'arrivèrent qu'un an après, le 6 janvier 1537, et, par prudence, se dirigèrent seuls vers Rome, où le pape Paul III les accueillit avec bienveillance, donna à ceux qui n'étaient pas encore prêtres la permission de se faire ordonner ; ils reviennent à Venise, où Ignace est ordonné sous-diacre le 15 juin 1537, diacre le 17, prêtre le 24; il ne dira la messe qu'un an après, soit par humilité, soit dans le secret espoir d'aller la dire à Jérusalem. Il réside quelque temps à Vicence avec Lefèvre et Lainez, et pendant que ses autres compagnons se livrent à la prédication, il part pour Rome avec ces deux-là; les ardeurs mystiques accroissaient chaque jour l'obsession d'un projet qui se fixait de plus en plus; à six mille de la ville, dans une petite chapelle de la Sporta, le Père éternel lui apparut, le regardant lui et ses compagnons avec amour et les recommandant à son divin Fils, portant sa croix, qui lui dit à son tour : « Dans Rome, je vous serai propice. » Cette vision le détermine à appeler la société qu'il va fonder la Compagnie de Jésus.

Arrivé à Rome vers la fin de 1537, Ignace ne se presse pas de l'établir, va passer quarante jours au Mont Cassin. On se réunit fréquemment pour élaborer quelques projets. Ce n'est qu'en 1539 que d'un commun accord on se décide à poser les fondements de l'ordre nouveau avec les vœux de pauvreté, de chasteté comme moyen; on hésita pour le vœu d'obéissance, parce que l'obligation de l'office en commun y paraissait attaché, mais on le conserva comme un moyen de consacrer la victoire sur l'orgueil, de faciliter les œuvres héroïques et d'assurer l'unité de la compagnie : « Ils vont à réformer *quoque* pays, » avait dit un paysan des environs de Melun en les voyant passer; c'était bien cela, ils voulaient opposer la véritable réforme à la réforme protestante, étendre par tous les moyens possibles le règne de Jésus, non seulement par des prédications en Europe, mais par les missions en pays infidèle. *Ad majorem Dei gloriam*, toujours pour la plus grande gloire de Dieu, répétait le fondateur, et dans la docilité la plus complète aux directions du pape. La bulle de Paul III, *Regimini militantis Ecclesiæ* qui approuve l'institut, est du 26 septembre 1540; le 22 avril 1541, dans l'église Saint-Paul-hors-les-Murs, Ignace recevait les vœux et prononçait les siens. Les constitutions définitives, rédigées en 1550, furent complétées une première fois en 1552 sur les observations des provinces et ensuite dans la première assemblée tenue après la mort du fondateur. (Pour l'histoire de la Compagnie, voir le mot JÉSUITES.)

II. LES EXERCICES SPIRITUELS. — Le nom d'*Exercices* que saint Ignace a donné à son livre doit être compris comme dans cette parole où saint Paul, opposant les exercices corporels à la gymanastique morale, dit : « L'exercice corporel est utile à peu de chose, mais la piété est utile à tout. » I Tim., IV, 8. Peut-être que les mots *Exercitatio* du latin, *Ejercitatorio* de l'espagnol ont mieux conservé toute l'idée. C'est un de ces chefs-d'œuvre comme la *Règle* de saint Benoît, l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales qui condensent en quelques pages les réflexions des âges antérieurs, les clarifient pour rendre accessibles au plus grand nombre des vérités jusque-là éparses et confuses.

1° *Genèse des Exercices.* — La méditation des vérités religieuses a été considérée de tout temps comme le moyen principal de tendre à la perfection, mais l'*oraison méthodique* telle que nous la concevons aujourd'hui n'existait point; on méditait à l'occasion de l'office, en travaillant, en passant d'un lieu à un autre, etc. Elle est née à la fin du Moyen Age de la préoccupation de réformer le clergé et les ordres religieux; plusieurs

ouvrages parurent au XVe siècle pour en faciliter la pratique, on voit grâce à elle les monastères des Pays-Bas, de France, d'Italie, d'Espagne refleurir. Voir Watrigant, *Histoire de la méditation méthodique*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1922, janvier 1923, et *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, aujourd'hui à Enghien (Belgique). D. Garcia Ximénez de Cisteros († 1510), abbé du monastère de Montserrat, avait réformé ses moines en les obligeant à suivre des *Exercices spirituels* qu'il avait composés : à l'heure dite, on se rendait à l'oratoire, on récitait le *Veni Sancte...* Lorsque Ignace vint en 1522 vénérer la célèbre statue, de nombreux pèlerins faisaient les Exercices; il commença par profiter du livre de Garcia, lui-même a déclaré « qu'il n'avait pas fait tous les Exercices en une fois, mais que les choses qu'il observait en son âme et qu'il trouvait utiles, il lui semblait qu'elles pourraient être utiles aussi aux autres; et ainsi il les mettait par écrit. » *Le récit du Pèlerin*, nº 99, Thibaut, p. 162. L'ouvrage a donc profité du legs des siècles antérieurs, surtout par l'*Exercitatorium* de D. Garcia. Le génie d'Ignace, grand méditatif et profond psychologue, y a ajouté le fruit des réflexions qu'il a faites en analysant les divers états d'âme par lesquels il est passé au moment de sa conversion; il a su déduire de cette expérience personnelle, complétée par l'observation, des principes capables de diriger les autres; par-dessus tout, il faut voir dans les *Exercices* l'effet de l'inspiration de l'Esprit-Saint qui poussait l'auteur à les rédiger et l'assistait pour le préserver de toute erreur.

Et encore, le livre qui fut composé à Manrèse n'était pas de tout point celui que nous avons; il y eut, selon le P. Watrigant, une première rédaction faite à Manrèse en pur espagnol : à cette époque Ignace ne savait pas encore le latin; une deuxième fut remaniée et augmentée quand il eut appris le latin à Alcala; enfin des compléments lui furent suggérés à Paris, tant par les connaissances qu'il avait acquises en philosophie et en théologie que par la pratique même des Exercices donnés à différentes personnes. Tout le monde est d'avis que ces perfectionnements sont d'importance secondaire. Voir Watrigant, *La Genèse des Exercices de saint Ignace*, *Études*, t. LXXI, LXXII, LXXIII, 1897; *Le récit du pèlerin*, n. 30. Le bref *Pastoralis officii* du 31 juillet 1548 par lequel Paul III approuve les *Exercices* déclare qu'Ignace les a composés d'après les Saintes Écritures et les expériences de la vie spirituelle.

2º *Contenu.* — Les *Exercices* proprement dits sont précédés de vingt annotations fruits de l'expérience d'Ignace et qui forment une sorte d'introduction. Dans la première, il donne l'idée générale : « Par ce nom d'Exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement et de faire d'autres opérations spirituelles. » Une comparaison précise le but à atteindre : il y a trois manières de marcher : se promener, voyager et courir; mais celui qui se promène revient à son point de départ sans avancer, ainsi ferait celui qui dans les Exercices n'aurait d'autre but que « de se conserver dans l'état où il est parvenu; » il faut voyager, s'éloigner du point de départ et s'approcher du terme et, pour cela, se défaire de toutes ses affections désordonnées; celui qui court « cherche la volonté divine touchant la disposition de sa vie pour le salut de son âme. »

Les Exercices durent quatre semaines, mais on peut abréger ou prolonger chacune d'elles selon qu'il est utile, au jugement du directeur, pour atteindre le but; on suppose que, si l'on fait les Exercices, il y a quelqu'un qui les donne.

Comme Ignace avait été inquiété, à Alcala et ailleurs en donnant les Exercices et qu'il rencontra peut-être des exercitants plus disposés à incriminer sa doctrine qu'à s'en édifier, il établit dans la *Supposition préalable* « que tout homme vraiment chrétien doit être plus prompt à prendre dans un sens favorable une proposition obscure du prochain qu'à la condamner. »

Il appelle *Méditation fondamentale*, celle dans laquelle il expose *le principe et le fondement* de sa spiritualité : « L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, notre Seigneur, et, par ce moyen, sauver son âme, » c'est l'explication de la formule favorite d'Ignace : « Pour la plus grande gloire de Dieu. »

L'exercitant étant censé tout ignorer de l'ascèse, on lui parle de l'examen de conscience, de la confession, de la communion; on lui suggère plusieurs méthodes d'oraison, il y en a jusqu'à cinq dans les *Exercices*. La plus connue est celle dite des trois puissances : la mémoire, l'intelligence et la volonté sont convoquées à leur tour comme des soldats qui montent à l'assaut sur l'ordre de leur chef. Les comparaisons guerrières sont fréquentes dans l'œuvre du blessé de Pampelune. La méditation proprement dite doit être précédée d'un premier prélude, la composition du lieu, à laquelle Ignace attache une particulière importance, pour se représenter par l'imagination le mystère de la vie de Notre-Seigneur ou de sa sainte Mère que l'on veut approfondir; d'un autre prélude pour demander la grâce en rapport avec le sujet proposé. La 2e méthode est la *Contemplation* qui consiste, en méditant un mystère de la vie du Christ, à considérer sans grand effort les personnes, les paroles et les actes. Le 3e est l'application des cinq sens au mystère médité : on voit des yeux de l'imagination les personnes, on écoute ce qu'elles disent. La 4e, appelée *Seconde manière de prier*, consiste à s'arrêter à chaque parole d'une prière, le *Pater* par exemple. La 5e, désignée sous ce nom *Troisième manière de prier*, consiste à méditer pendant l'espace d'une respiration le sens de chacune des paroles d'une prière. Avec saint François de Sales, Ignace peut être appelé le maître et le père de l'oraison mentale.

On médite sur les quatre fins dernières, la mort, le jugement, l'enfer, le ciel. Le saint tient à la composition du lieu même dans les sujets qui ne s'y prêtent guère : ainsi, à propos du péché, il dit : « Je me regarderai comme un ulcère et un abcès d'où sont sortis tant de péchés. » 1re semaine, 1er exercice.

Il accepte sans la donner la distinction des trois voies purgative, illuminative, unitive, que l'on doit sans doute à saint Bonaventure. L'âme, purifiée, sera illuminée par la méditation des mystères du Christ : Incarnation, Nativité, Passion; elle écoutera Dieu, dont la volonté, « est de conquérir tout le pays des infidèles. » Il faut se ranger sous son étendard, non sous celui du démon; encore une comparaison empruntée au métier des armes; pour Ignace l'apostolat est une chevalerie. 2e semaine, *Les deux Étendards*. On atteindra la vie unitive dans la 4e semaine par la contemplation des mystères de Jésus ressuscité.

L'ouvrage se termine par les règles pour discerner si les mouvements excités dans l'âme pendant ces quatre semaines sont de Dieu ou du démon, par des considérations sur l'aumône, les scrupules.

3º *Spiritualité de saint Ignace.* — Il ne faudrait pas chercher dans les *Exercices* un manuel complet d'ascèse, bien que les principaux moyens y soient indiqués; ni une initiation aux voies mystiques, bien que leur auteur les ait pratiquées. Ignace les composa en se rappelant la crise d'âme qu'il avait traversée, le choix qu'il y avait fait d'un nouvel état de vie, d'où l'importance qu'il donne à ce qu'il appelle l'élection. 2e semaine. En même temps, il veut former des apôtres; grâce aux adaptations qui les ont appropriés aux diverses époques et aux besoins des différentes âmes,

les *Exercices* restent un inestimable moyen de sanctification par les missions dont elles fournissent le cadre, par les retraites devenues « un organe normal et ordinaire de la vie chrétienne. » A. Brou, *Les Exercices spirituels de saint Ignace*, p. 106. Le pape Pie XI a reconnu cette influence en déclarant saint Ignace patron des retraites spirituelles.

a) L'idée dominante de cette spiritualité, qui en apparaît comme le principe et le but constant, comme elle a occupé toute la vie du converti, c'est la gloire de Dieu : *Ad majorem Dei gloriam*. Dans les *Exercices*, dans les *Constitutions* et plus encore dans sa correspondance, Ignace parle sans cesse de Dieu et de sa gloire : « On a fait le calcul : dans les seules *Constitutions*, saint Ignace en appelle 259 fois à la plus grande gloire de Dieu, à peu près une fois par page. » A. Brou, *La spiritualité de saint Ignace*, p. 10.

b) Pour atteindre ce but, il faut travailler avec une ardeur conquérante sur soi et sur les autres. Au dire de Ribadeneira, Ignace conformait sa conduite à ce principe : « Travaillons comme si le succès dépendait de nous et non pas de Dieu. Travaillons avec énergie, mais avec persuasion au cœur que nous ne faisons rien, que Dieu fait tout. » Il ne faut rien laisser à l'aventure, mais bien savoir où l'on va, où l'on est, par quels moyens on atteindra le but. Si, dans la spiritualité bénédictine, la récitation de l'office en commun est la partie principale, le pivot de celle d'Ignace est la méditation et peut-être plus encore l'examen de conscience qu'il prescrit trois fois par jour pour « arracher brin à brin ce qu'a produit ce maudit grain. » Il n'en dispense jamais. Brou, *ibid.*, p. 23. Saint François de Sales, son disciple en beaucoup de points, donnera plus de place encore à l'oraison, moins à l'examen, ou plutôt il pénétrera d'oraison son examen de conscience, tandis qu'Ignace pénètre d'examen son oraison mentale : l'examen de l'un tend à être une oraison, l'oraison de l'autre tend à devenir un examen.

c) Dans ce système, la confession prend aussi une place prépondérante; au commencement des Exercices, on en fait une générale, Ignace la recommande fréquente à ses disciples, il leur demande d'y amener les laïques : « Les résultats de cette méthode furent extraordinaires. Le confesseur jésuite jouit bientôt en tous lieux d'un crédit égal à celui du professeur jésuite. » H. Bœhmer, *Les jésuites*, trad. Monod, p. 245. La confession fréquente rendra possible la communion plus fréquente encore, quotidienne s'il se peut.

d) On a fait le reproche à cette spiritualité de ne point parler assez de l'amour, de le réserver pour la fin comme étant ce qu'il y a de plus parfait, auquel on ne peut arriver qu'après s'être exercé dans les degrés inférieurs, de représenter la charité plutôt comme un but à atteindre que comme un moyen d'arriver à la perfection. Il est certain que le terme *amour* revient beaucoup plus fréquemment dans les écrits de saint François de Sales que dans ceux de saint Ignace; mais on est bien obligé de reconnaître « qu'il n'est guère d'écrivain qui n'ait ses formules favorites dont le retour trahit les préoccupations de l'âme... Pour saint Ignace ce sont avant tout celles qui attestent le domaine de Dieu sur sa créature. » Brou, *ibid.*, p. 82. Pour saint François de Sales ce sont celles qui attestent l'amour de Dieu que nous devons servir par amour. Mais l'amour n'est point du tout méconnu dans saint Ignace : est-il possible « de nous rendre indifférents à l'égard de tous les objets créés » *(Méditation fondamentale)*, de travailler de toutes ses forces à la plus grande gloire de Dieu, si l'on n'a pas déjà beaucoup d'amour pour lui ? Watrigant, *Deux méthodes de spiritualité*, p. 45-47, 72-74.

III. L'HOMME ET LE SAINT. — On doit convenir que saint Ignace ne se présente pas à nous avec cette auréole de douceur, de bonté dont le temps a orné le front d'un saint François de Sales ou d'un saint Vincent de Paul; il apparaît plutôt comme un volontaire énergique, obligé de commander ferme pour être obéi.

1° *L'homme.* — Le P. Lainez disait gracieusement de lui qu'il était homme de peu de vérités, mais que chacune d'elles comptait pour beaucoup : cela se vérifie dans les *Exercices* où la chose une fois dite devait être mise en pratique, dans les *Constitutions*, comme dans ses ordres à qui l'on devait se soumettre sans réplique. A cause de son habitude d'aller toujours droit au but, sans se laisser arrêter par des difficultés secondaires, il a pu par nécessité mortifier l'un, humilier l'autre; mais, quand il a parlé de l'obligation pour le supérieur de maintenir l'obéissance, il écrit que celui-ci doit user « de tout l'amour, de toute la modération et de toute la charité possible en Notre-Seigneur. » Ce qu'il doit exiger, lui-même déclare le faire « pour la plus grande édification... pour le bien universel. »

Quand il donne pour règle générale dans la Compagnie de suivre la doctrine « la plus solide, la plus sûre, la plus approuvée dans l'Église, » quand il recommande de restreindre le plus possible les divergences : « Pensons tous de même, disons tous de même, » il ajoute : « autant que faire se peut. » Loin de vouloir tout régler à l'avance, il avertit qu'il n'est pas de l'office d'un provincial, ni de celui d'un général de descendre dans tous les petits détails, il entend au contraire qu'on doit s'en remettre pour tout cela aux inférieurs, sauf à se faire rendre compte : « Taillez votre habit, d'après votre drap, » aimait-il à dire pour compléter la loi d'obéissance par le respect des initiatives justes et nécessaires.

On sent qu'il veut mettre les autres en garde contre les imprudences qu'il avait commises lui-même en se dépouillant en voyage de tout moyen de subsistance, il prescrit que les Pères aient toujours sur eux de quoi suffire à une nécessité imprévue.

On a beaucoup abusé du terme qu'il emploie *perinde ac cadaver* pour exiger l'obéissance aveugle, mais il faut remarquer que Ignace ne l'exige pas pour lui, dans l'intérêt d'une politique individualiste, comme l'ont fait tant de despotes, mais pour le bien des âmes, pour le bien de l'Église universelle et seulement quand cela est nécessaire, ce qui est rare.

En somme, on trouve dans saint Ignace un mélange d'habileté et de droiture, de fermeté et de douceur remarquable, à condition de mettre l'accent sur l'énergie qu'exige la vertu plus que sur la joie qu'elle apporte; par-dessus tout prudence consommée, nécessaire en tout et particulièrement importante quand les intérêts des âmes sont en jeu. Ne pas oublier qu'il vivait à une époque troublée, où tout était mis en conteste, où le trafic des indulgences avait rendu les fidèles défiants, où presque tout était à réformer.

2° *Le saint.* — Sa sainteté aura ce même caractère de force, tempérée, à la fin de sa vie surtout, par la prudence et la bonté. Avec l'ardeur excessive d'un néophyte, le converti de Montserrat, le pèlerin de Rome et de Jérusalem semblait vouloir épuiser sur sa nature, vigoureuse et portée aux extrêmes, tous les moyens de mortification connus et, par là, il s'éleva vite jusqu'au sommet de la vertu; mais, après avoir été réduit trois fois à l'impuissance par les austérités physiques, il en arriva à mieux concevoir leur véritable rôle dans l'économie de la vie spirituelle, celui de nous aider à acquérir les vertus nécessaires : « L'intensité de la foi, de l'espérance, de la charité, la joie et le repos spirituels, dit-il..., pas un de ces dons très saints qui ne doive être préféré à toutes les pratiques corporelles, lesquelles n'ont de valeur que dans la mesure où elles tendent à l'acquisition de ces dons. » Cité par Brou, *La spiritualité de saint Ignace*, p. 116. Quand

François de Borgia demande à entrer dans la Compagnie, Ignace lui ordonne de supprimer une grande partie de ses mortifications corporelles, de remplacer celles qui épuisent par celles qui affranchissent, afin que l'esprit et le corps soient propres à mieux servir Dieu par des pensées, des paroles et des œuvres, non plus froides, troubles et mêlées, mais « ardentes, claires et justes ». Lui-même ne se fait pas prier pour manger de la viande un jour défendu, sur la simple ordonnance du médecin qui le jugeait expédient pour un petit mal qu'il avait : « Un esprit de contrainte, juge saint François de Sales, se fût fait prier trois jours. » Il rompait ainsi, non seulement avec ses débuts dans l'ascèse, mais aussi avec l'attachement excessif que le Moyen Age avait eu parfois pour le matériel de l'acte et, en 1560, ses fils spirituels étaient dénoncés par l'Université de Paris comme de dangereux novateurs parce que leurs statuts ne mentionnaient pas d'austérités obligatoires et que leur spiritualité reposait sur ce principe que la valeur d'un acte n'est pas dans son élément matériel mais dans son principe spirituel.

Quand il fut élu général, résolu à se maintenir dans la simplicité et l'humilité nécessaires à sa perfection intérieure, il voulut remplir pendant quelque temps les fonctions de cuisinier et vaquer aux emplois les plus vils de la maison; pendant quarante-six jours, il fit l'instruction religieuse aux petits enfants, etc. Par humilité, il voulut en 1547 abdiquer le généralat et en 1550, ayant convoqué tous les jésuites qui pouvaient venir à Rome, il leur écrivit pour se déclarer indigne de conserver sa charge : « Considérant mes péchés, mes défauts, mes infirmités corporelles et spirituelles, j'ai pensé bien des fois et vraiment je le pense du fond du cœur, que je suis infiniment éloigné du degré de force nécessaire pour soutenir le fardeau que la Compagnie m'a imposé. »

Acte de modestie assurément très sincère, auquel se joignait sans doute le désir, non d'un repos, si bien mérité fût-il, mais d'une vie contemplative, à la douceur de laquelle il avait toujours aspiré sans pouvoir le satisfaire, malgré l'abondance des faveurs célestes. A Paris, il était obligé de comprimer ses élans mystiques qui l'empêchaient d'étudier la grammaire et la dialectique; à Rome, il entendait quelquefois une parole intérieure qui résonnait comme une musique céleste, quelquefois il parlait de visions « avec beaucoup de connaissances et d'intelligences intérieures, » à chaque instant il répandait des larmes si abondantes que ses yeux en souffraient et qu'il y perdait la voix. Comment concilier ce que ses notes révèlent de cet état de contemplation habituelle avec la nécessité de suffire à tant de négociations et d'affaires ?

De plus en plus il se détachait de tout. Lorsque, sous différents prétextes, une rumeur, d'abord sourde, puis violente, s'éleva en France et en Espagne, puis un peu partout contre la Compagnie; lorsque le pape Paul IV, qui faisait payer quelques-uns de ses bienfaits par des soupçons et des menaces qui mettaient en péril l'existence de sa société, le saint prononça cette parole : « Si ce malheur venait à me frapper et qu'il ne fût point arrivé par ma faute, alors même que la Compagnie se fondrait comme du sel dans l'eau, je crois qu'un quart d'heure de recueillement en Dieu suffirait à me consoler et à rétablir la paix en moi. »

Certain de sa mort prochaine, il sembla ne considérer celle-ci que comme un accident qui ne pouvait affecter en rien les destinées de sa Compagnie, ne faisant appeler personne, ne laissant ni testament, ni recommandations d'aucune sorte. Après quelques heures où il avait parlé seul et à haute voix, il expira paisiblement le 31 juillet 1556. Il fut canonisé par Grégoire XV le 16 mars 1622.

Textes. — *Monumenta historica Societatis Jesu*, série II, t. I : *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Madrid, 1919; P. Rootham, *Exercitia spiritualia*, Rome, 1835; P. Jennesseaux, *Exercices spirituels*, trad. franç. faite sur le texte latin du P. Rootham, Paris, 1857.

Études. — Clair, *La vie de saint Ignace de Loyola d'après Pierre Ribadeneira*, Paris, 1891; Henri Joly, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1899; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 7 sq.; Fernand Cavallera, *La spiritualité des Exercices*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922; A. Brou, *Saint Ignace maître d'oraison*, Paris, 1925.

A. Molien.

Deux panégyristes. — Des nombreux panégyristes de saint Ignace de Loyola, on ne mentionnera ici que Bourdaloue et Mgr d'Hulst.

1° *Bourdaloue.* — Voir *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 632-642. Le prédicateur avait pris, pour texte scripturaire à développer, ces mots de saint Paul, I Cor., I, 9 : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesu Christi Domini nostri.* Dieu est fidèle, par qui vous avez été appelés à la compagnie de son Fils Jésus-Christ notre Seigneur. » Conformément aux paroles de son texte, il fait donc voir « la fidélité de Dieu dans la vocation d'Ignace, et la fidélité d'Ignace à suivre la vocation de Dieu. Dieu fidèle en appelant Ignace à la compagnie de son Fils : ce sera, dit-il, la première partie; Ignace fidèle en répondant à Dieu qui l'appelait : ce sera la seconde. »

Dans la vocation de saint Ignace, Dieu s'est montré merveilleusement fidèle : « premièrement envers l'Église, pour l'intérêt de laquelle Dieu suscita ce grand homme, lorsqu'il lui inspira le dessein d'une vie apostolique; secondement, envers Ignace même, quand Dieu le rendit capable de soutenir cette sainte entreprise, et que, par des dons de grâces extraordinaires, il le mit en état de l'exécuter. »

Répondant à l'appel de Dieu, Ignace, d'autre part, s'est montré fidèle, en deux choses : « savoir, dans le soin qu'il prend d'acquérir toutes les dispositions que requiert son ministère, et de s'en rendre capable, c'est la première; et dans le zèle qu'il fait paraître à s'acquitter de son ministère et à ne rien épargner pour en remplir toute la mesure, c'est la seconde. »

Dieu, conclut Bourdaloue, nous donnera fidèlement sa grâce; soyons fidèles, de notre part, à agir avec la grâce de Dieu.

Dans ce cadre très simple, l'orateur fait rentrer très habilement tout ce qu'il importe à son auditoire de connaître sur la vie et l'œuvre du glorieux fondateur de sa Compagnie.

2° *Mgr d'Hulst.* — L'illustre recteur de l'Institut catholique de Paris fut, on le sait, un très fervent admirateur des *Exercices* de saint Ignace. Bien loin de s'en cacher, il l'a proclamé en maintes circonstances, à Notre-Dame de Paris, par exemple, comme dans ses lettres de direction.

« Le livre fameux des *Exercices*..., dit-il, *Conférences de Notre-Dame*, t. I, p. 417, 418, condense et expose avec un rare esprit de méthode toute la tradition de la théologie mystique [sur les degrés de l'affranchissement moral]... C'est l'alliance d'une théologie ferme et sûre à une psychologie profonde, au service de la seule morale efficace, celle qui guérit et qui transforme. » Et ailleurs, *op. cit.*, t. VI, p. 249 : « Saint Ignace, à l'autorité duquel il faut toujours revenir comme au plus sûr interprète de la tradition catholique en matière de spiritualité... » Mgr d'Hulst ne veut pas qu'on fasse de l'auteur des *Exercices* un novateur, au mauvais sens de ce mot : « A Dieu ne plaise, s'écrie-t-il dans son beau panégyrique de saint Ignace de Loyola (1879), *Mélanges oratoires*, t. I, p. 93, que je fasse à notre grand saint cette injure de le confondre avec les novateurs, lui que Dieu a suscité pour les terrasser! Non, Ignace n'innove rien dans le christianisme; mais

il a reçu un don merveilleux pour mettre dans toutes les mains, avec une efficacité nouvelle, les trésors anciens, les trésors oubliés de la vie chrétienne. » Suit une analyse pénétrante des *Exercices*, que Mgr d'Hulst a refaite à mainte reprise : il aimait à proclamer la puissante unité, l'enchaînement des pensées, la richesse d'expériences et d'avertissements précis qui font la valeur de ce « livre incomparable ». Il faut que je sauve mon âme et que, ainsi, je glorifie Dieu : question de la fin dernière. Il faut que je suive Jésus-Christ : imitation du bon Maître. Tout l'ouvrage est dans ces deux cris de l'âme pénitente et de l'âme purifiée, et c'est cela qui ravissait Mgr d'Hulst. Cela, et la forte discipline dont Mgr d'Hulst éprouvait le besoin et qu'il trouvait dans les *Exercices;* et encore le travail personnel que saint Ignace demande « à l'âme de bonne volonté qui se met sous sa conduite » : elle n'a pas précisément à « entendre une série de sermons », mais à « accomplir elle-même une série d'*exercices* ». *Mélanges oratoires*, t. XI, p. 354.

Mgr d'Hulst se servait des *Exercices* pour lui-même : ses Notes de retraite le prouvent surabondamment, et aussi de multiples passages de sa correspondance. Il s'en servait pour la direction des âmes qui s'étaient confiées à lui. C'est saint Ignace que, d'année en année, il suit dans les retraites pascales de Notre-Dame. Enfin les seize retraites ecclésiastiques qu'il a prêchées ne sont, comme on l'a dit, *Mélanges oratoires*, t. XI, p. I, que les *Exercices* adaptés à la vie du prêtre. Il est même une de ces retraites, la dernière qu'il ait donnée (1890), qui est tout entière — instructions, méditations, conférences, avis — empruntée à son livre préféré. « Ce petit groupe de prêtres [des missionnaires diocésains], écrivait-il à ce propos, entre de grand cœur dans les *Exercices*. Je m'applique surtout à leur en donner la clef, à leur en inspirer le goût et l'estime, car ce n'est pas en quatre ou cinq jours que l'on peut aller au fond. Mais le travail que j'ai à faire pour extraire l'essentiel et pour le faire accepter, m'est à moi-même très utile et très salutaire. » *Lettres de direction*, p. 223.

Un Père de la Compagnie de Jésus, je crois bien, a dit que la spiritualité de saint Ignace est une spiritualité d'aristotélicien chrétien. Aristote eût sans doute apprécié le point de départ des *Exercices*, cette méditation fondamentale de la destinée humaine et des conséquences pratiques qui en découlent. On peut croire qu'il eût fort approuvé également la part considérable que saint Ignace attribue au corps, aux sens, dans les diverses méthodes d'oraison. Mgr d'Hulst, disciple de saint Thomas, était par là même tout préparé à devenir un disciple de saint Ignace. Il y était d'autant mieux préparé que, tout en ayant une vie intérieure très intense, il était un homme d'action, un soldat, un apôtre : or le livre de saint Ignace, où la méthode et la liberté se fondent dans « une discipline mouvante... et infiniment pliable aux circonstances » (Alexandre Brou, *La spiritualité de saint Ignace*, Paris, 1914, p. 15), tend à former des chrétiens solidement vertueux, qui aiment passionnément et effectivement le Sauveur, et qui, dans leur vie d'apostolat fondée sur l'abnégation, s'accommodent opportunément aux nécessités, pour se faire tout à tous.

J. Bricout.

ILDEFONSE, archevêque de Tolède de 659 à 667. On a de lui deux *Vies*, l'une par son successeur Julien, qui paraît véridique, l'autre écrite cent ans après par un évêque Cixila (774-783), qui est absolument légendaire. D'après Julien, Ildefonse, goth de naissance, fut attiré de bonne heure par la vocation monastique. Il entra, malgré son père, au monastère d'Agali, près de Tolède, y fut ordonné diacre vers l'an 632, et ne tarda pas à en être élu abbé. En 653 et 655, il assiste, en cette qualité, au VIIIe et au IXe concile de Tolède, et s'y fait remarquer par sa science. En 659, à la mort d'Eugène II, le roi visigoth Recceswinthe le force à accepter le siège de Tolède. Il ne l'occupe guère plus de sept ans et meurt le 23 janvier 667. C'est à ce jour du 23 janvier que le signale le martyrologe romain.

Saint Ildefonse avait laissé, dit son biographe, quatre volumes d'écrits théologiques, épistolaires, liturgiques et versifiés, la plupart perdus. Il s'est conservé seulement de lui trois ouvrages plus importants : 1° un *Livre de la virginité de Marie*, contre Jovinien, Helvidius et un juif, d'une latinité artificielle et prolixe; 2° un traité *De la connaissance du baptême (De cognitione baptismi)*, fort intéressant pour l'histoire de la théologie, mais que l'on soupçonne n'être qu'un remaniement d'un ouvrage de l'évêque de Valencia, Justinien, qui vivait un siècle plus tôt; 3° enfin quatorze notices d'*Hommes illustres*, ajoutées à celles qu'a données saint Isidore de Séville dans son ouvrage de ce titre. Sept concernent des évêques de Tolède.

Les œuvres de saint Ildefonse sont dans Migne, *P. L.*, t. XCVI.

J. Tixeront.

IMBART DE LA TOUR **Pierre**, né en août 1860, à Valenton (Seine-et-Oise), mort à Paris en décembre 1925. Ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à l'université de Bordeaux, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques. Très apprécié de Léon XIII et du cardinal Rampolla, il se fit l'auxiliaire de leur « politique du ralliement ». Plus tard, après la Séparation, il travaillera au rapprochement des deux pouvoirs. Jamais, tant que vécut le *Bulletin de la Semaine*, il ne cessa de promouvoir l'esprit de large libéralisme et de « pénétration pacifique » qui, pendant quelques années, souffla si puissamment sur l'Église de France. Son influence fut grande, notamment sur la jeunesse des hautes écoles.

Parmi ses publications, il faut citer ses deux premiers livres : *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle*, et *Les origines religieuses de la France, les paroisses rurales; Questions d'histoire sociale et religieuse ;* surtout son ouvrage capital : *Les origines de la Réforme*, dont quatre volumes ont paru, mais qui reste malheureusement inachevé. A mentionner encore le livre qu'il a écrit pour l'*Histoire de la Nation française* publiée sous la direction de M. Gabriel Hanotaux et qui expose la suite de cette histoire depuis nos origines jusqu'à la Renaissance.

J. Bricout.

« IMITATION DE JÉSUS-CHRIST ». — L'Église possède avant tout les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; après les livres inspirés, elle met entre les mains des fidèles ses règles de foi contenues dans les actes infaillibles de la papauté, les décisions des conciles; sa discipline dans le droit canonique; les formules de la prière privée et publique dans les livres liturgiques. Après ces livres, composés sous l'inspiration ou avec l'assistance de l'Esprit-Saint, il est des œuvres qui reflètent le plus pur esprit chrétien : l'*Imitation* arrive au tout premier rang ; c'est, selon le mot prêté à Fontenelle mais qui est de l'abbé d'Olivet, « le plus beau livre sorti de la main des hommes puisque l'Évangile n'en est pas un. » Il faut parler I. de l'auteur; II. de l'œuvre.

I. L'auteur. — Et cependant, l'auteur n'en est pas connu, on n'a pu encore soulever le voile derrière lequel, mettant en pratique la doctrine qu'il a enseignée : « Aimez à vivre inconnu et à n'être compté pour rien, » l'humble écrivain a voulu se cacher.

1° *Histoire de la controverse.* — Le Moyen Age avait

beaucoup moins que nous le souci de connaître l'auteur d'un livre; selon le conseil donné par l'*Imitation*, il ne cherchait point à savoir « qui a dit ceci ou cela », mais s'attachait surtout « à ce qui a été dit ». Dans le courant du XV^e^ et du XVI^e^ siècle, on ne trouve pas la moindre trace d'une controverse relative à l'auteur de l'*Imitation*. Chacun s'en tenait pour le nom à la mention de l'exemplaire qu'il possédait où bien se contentait de tenir le livre pour anonyme; quelques éditeurs dans le titre ou la préface, quelques auteurs témoignent bien de leur opinion, mais aucune discussion n'existe à ce sujet.

Elle s'engagea au commencement du XVII^e^ siècle entre bénédictins et chanoines réguliers : les bénédictins revendiquaient, avec la supériorité de leur savoir paléographique et la renommée de leur ordre, la gloire d'avoir produit l'*Imitation* dans la personne de Jean Gersen, abbé du couvent de Saint-Étienne de Verceil, en Italie, entre 1220 et 1245. Les chanoines réguliers de leur côté défendaient ce qu'ils considéraient comme un héritage sacré en tenant pour Thomas a Kempis. Cajétan, Valgrave, Quatremaire, prirent part à la lutte, que Rosweyde, Carré, Fronteau, Amort soutinrent vaillamment. Mabillon, Launoy, Le Cointe, Delfau, Baluze, du Cange, Noël Alexandre furent appelés à donner leur avis dans des enquêtes solennelles; la controverse dégénéra en procès, il y eut même un arrêt du Parlement qui fut, pour les Kempistes, une compensation au décret de la Congrégation de l'Index, favorable en apparence aux Gersenistes.

Au XIX^e^ siècle, la question fut encore discutée entre critiques allemands, hollandais, français...

2° *Époque de la composition.* — Michelet écrit de l'*Imitation* qu'elle *éclate* au XV^e^ siècle. *Histoire de France*, t. V, l. X, c. I. On ne saurait mieux dire : le premier manuscrit connu *Mellicensis*, qui ne contient que le premier livre, est de 1421; ceux que l'on voudrait faire remonter jusqu'à 1406 et même 1384, sont suspects et ne peuvent servir de preuve. *a)* Mais, à partir de 1424, rien de plus fréquent que de rencontrer sous la plume d'un chroniqueur, d'un biographe, d'un auteur spirituel la mention de l'*Imitation ;* de 1421 à 1436, donc en quinze ans, nous avons quinze manuscrits datés, un tous les ans; de 1424 à 1483, année de l'édition incunable de Venise, on possède plus de deux cents manuscrits. Au commencement du XV^e^ siècle, le livre existe peut-être, mais il n'est pas connu. L'étude des manuscrits permet donc de le dater des premières années de ce siècle ou des dernières du XIV^e^. Comment expliquer en effet, si l'ouvrage est du XIII^e^ siècle, qu'il soit resté complètement inconnu pendant tout le XIV^e^ et qu'il ait *éclaté* tout à coup entre 1421 et 1436? — *b)* Quelques auteurs estiment qu'il respire la plénitude de vie spirituelle qui animait les cloîtres au XIII^e^ siècle; le saint moine cependant fait plusieurs fois allusion à la tiédeur qui régnait de son temps dans certains couvents. — *c)* On s'est appuyé aussi sur ce fait qu'il n'y est nullement question des douleurs de l'Église, de la captivité des papes à Avignon, du grand schisme d'Occident; on y voit un paisible solitaire qui paraît ignorer les malheurs qui l'entourent. S'il les connaissait, ce qui est bien probable, il s'efforçait de se persuader à lui et de persuader aux autres que ces discussions ne mènent à rien, que la vie de l'Église est entretenue surtout par les saintes âmes qui prient et se mortifient, que c'est l'âme de l'Église qui, un jour ou l'autre, obligera ceux qui dirigent le corps à se réformer. N'en est-ce pas assez pour expliquer son silence ? — *d)* Ce qu'il dit aussi des distinctions subtiles de la scolastique : « J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition, » I, I, 3 : « Que nous importe ce qu'on dit sur les genres et les espèces ? » I, III, 2, convient bien plus au XV^e^ siècle qu'à l'époque de saint Thomas ou de saint Bonaventure. — *e)* Pour vieillir un peu l'*Imitation* on a fait remarquer qu'elle est citée dans la septième des *Conférences aux Toulousains* attribuées à saint Bonaventure; on sait aujourd'hui qu'elles lui sont postérieures de beaucoup. On a voulu profiter d'une lettre de Jean XXII à Philippe VI (1333) dans laquelle le pape dit au roi : *Non quis, sed quid dicat intendito*, passage qui ressemble fort au c. V du I^er^ livre de l'*Imitation : Non quæras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.* Le pape a fort bien pu dire la même chose sans connaître l'*Imitation*.

3° *Noms que l'on peut proposer.* — Si, comme tout paraît le prouver, l'*Imitation* est une œuvre de la fin du XIV^e^ siècle ou du commencement du XV^e^, il faut écarter les écrivains antérieurs. Les copistes du XV^e^ siècle ou bien respectent l'anonymat de l'auteur et avouent leur ignorance, ou bien placent le livre sous le patronage de quelque sommité littéraire : ils proposent saint Basile, saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, le chancelier Gerson. Ce sont, avec celui de Thomas a Kempis, les seuls noms d'auteur qui se lisent dans les manuscrits du XV^e^ siècle, à l'exception d'un certain Jean de Canabaco; quelques savants modernes ont mis en avant le nom de Hilton, écrivain ascétique anglais, mort en 1395, parce que son livre *De Musica ecclesiastica* commence par la même citation de l'Évangile : *Qui sequitur me*, et que les manuscrits cartusiens anglais de l'*Imitation* ne lui donnent d'autre titre que *Musica ecclesiastica ;* on a proposé aussi Ludolphe le Chartreux, auteur de la *Grande vie de Jésus-Christ ;* Jean Gersen, etc.

Il y a lieu seulement de discuter les raisons alléguées en faveur de Gersen, Gerson et Thomas a Kempis.

Jean Gersen. — Le P. Jean Gersen de Verceil est posé par Mgr Puyol, qui a consacré trente ans de sa vie à l'étude de l'*Imitation*, comme auteur de ce livre. *L'auteur du livre De imitatione Christi*, Paris, 1899, p. 245 sq. Il donne comme preuve que les manuscrits qui écrivent Gerson sont relativement modernes, en comparaison de ceux qui écrivent Gersen et l'on verrait la faute d'orthographe se produire dans cet ordre : Abbé Jean Gersen, Jean Gersen, Jean Gersen chancelier de Paris, Jean Gerson chancelier de Paris; la gloire de l'illustre chancelier aurait déterminé la faute du copiste qui aurait écrit Gerson au lieu de Gersen. Il suppose que, du manuscrit dit *Aronensis*, dépendent les manuscrits italiens qui écrivent Gersen. Mais Vacandard, *L'auteur de l'Imitation*, dans *Études de critique*, 4^e^ série, p. 191, n'admet pas que cette antériorité de l'*Aronensis* soit prouvée. Du reste, l'*Imitation* n'est pas antérieure à la fin du XIV^e^ siècle et, de plus, ce P. Jean Gersen est si peu connu que des critiques qualifiés, Mgr Duchesne par exemple, dans *Bulletin critique*, 1881, p. 288, n. 2, doutent de l'existence de ce prétendu abbé de Saint-Étienne de Verceil; en tout cas, il faut certainement chercher ailleurs l'auteur de l'*Imitation*.

Jean Gerson. — Les premiers manuscrits qui, de 1460 à 1502, attribuent l'ouvrage à l'illustre chancelier, sont au nombre de neuf : trois français, cinq italiens, un allemand; c'est relativement peu, mais son nom est en tête de l'édition de Venise en 1483 et, pendant cent cinquante ans, le plus grand nombre des éditions ont été imprimées sous le nom de Gerson. Malgré cela, aucune raison sérieuse ne peut être invoquée en sa faveur. *a)* D'abord, l'auteur de l'*Imitation* est un moine; il le dit clairement à plusieurs reprises : « Il n'a pas été donné à tous de tout quitter, de renoncer au siècle pour embrasser la vie religieuse, » III, X, 2; voir aussi I, XIX, 1; or, Gerson n'a jamais embrassé la vie monastique. — *b)* Parmi les écrits de

tout genre qu'a laissés Gerson, il n'en est pas un seul, sauf en quelques pages isolées, qui offre la moindre parenté avec l'*Imitation :* les œuvres du chancelier sont empreintes de scolastique dont il n'y a pas trace dans l'incomparable petit livre; Gerson cite souvent les Pères, en particulier saint Bonaventure, ce que ne fait pas l'auteur. — *c)* Celui-ci a voulu rester ignoré, Gerson au contraire avait pris tous les moyens de faire connaître ses ouvrages, d'abord en s'occupant de les répandre de son vivant, ensuite en prenant un soin particulier de leur conservation après sa mort. Dans son testament, il forme selon son expression un trésor de ses livres dont il confie la garde aux célestins d'Avignon, ses propres ouvrages sont sur cette liste; de plus, il en a dressé ensuite une liste particulière. Comment admettre que les célestins n'aient pas fait connaître l'auteur de l'*Imitation*, pour qu'il n'existât aucune difficulté à son sujet? Bien au contraire, parmi les manuscrits, aucun de ceux provenant des maisons des célestins ne porte le nom de Gerson. — *d)* Enfin, un religieux célestin demanda en 1423 au frère de Gerson, prieur des célestins de Lyon, de lui dresser la liste des écrits du chancelier; le prieur les divisa en deux classes : les écrits latins et les écrits français, le livre de l'*Imitation* n'y figure pas. Sans doute, la liste est incomplète, on n'y trouve pas le *Floretus*, ni la traduction du *Stimulus amoris*, mais ce sont des œuvres tout à fait secondaires. Comment un ouvrage de cette importance eût-il pu être oublié ? Si Gerson l'avait composé entre 1423 et 1429, année de sa mort, Jacques de Ciresio, son secrétaire, qui fit en 1429 une énumération raisonnée des ouvrages du chancelier, l'aurait signalé. Du moins, on l'aurait imprimé dans ses œuvres; or, aucune des anciennes éditions de Gerson de 1483 à 1606 ne le contient. Gerson n'est donc pas l'auteur de l'*Imitation*.

Thomas a Kempis. — L'ouvrage attribué à un italien et à un français est originaire de l'Allemagne ou des Pays-Bas. En effet : 1. Tandis que tous les manuscrits à date certaine antérieurs à 1450 viennent de l'Allemagne ou des Pays-Bas et que sur deux cents que l'on connaissait autrefois (aujourd'hui on compte plus de six cents copies) les trois quarts appartiennent authentiquement à ces pays, les manuscrits de source française ou italienne sont peu nombreux et ne remontent pas à cette date; on n'en cite pas d'espagnol, on n'en connaît que trois anglais. De plus, à certains détails, on reconnaît des traces de l'influence allemande dans les manuscrits des autres contrées, ce qui permet de croire que l'*Imitation*, née et propagée d'abord en pays rhénan, est passée au premier tiers du xv^e^ siècle en France et en Italie. — 2. On peut préciser. Beaucoup de manuscrits d'origine germanique viennent des maisons des chanoines réguliers, soit de l'Allemagne, soit des Pays-Bas, et le plus grand nombre des maisons canoniales où se trouvent ces manuscrits appartiennent à la congrégation générale des chanoines réguliers de Windesheim fondée au diocèse d'Utrecht en 1387 et qui, à la fin du xv^e^ siècle, comptait déjà, tant en Allemagne qu'au Pays-Bas, 84 maisons. — 3. Thomas dit de Kempis né à Kempen, diocèse de Cologne, en 1379, entré en 1400 au couvent des chanoines réguliers de Mont-Sainte-Agnès, prêtre en 1414, sous-prieur en 1425, mort dans son couvent en 1471, est regardé par beaucoup comme l'auteur de l'*Imitation;* pendant longtemps, celle-ci fut imprimée sous son nom. Les raisons apportées sont les suivantes : *a)* les témoignages contemporains qui la lui attribuent sont au nombre de quinze; si quelques-uns sont discutables, ils sont du moins les rapporteurs fidèles d'une tradition très ancienne. *b)* L'école de Windesheim, avant tout école pratique de dévotion éminente, eut d'illustres représentants. Gérard de Groote († 1384), Florent Radewyns († 1400), Jean Vos de Huesden († 1427), Gerlacus Petri († 1411), Henri de Mende († 1415), tous antérieurs à Thomas de Kempis et dont les idées se retrouvent dans l'*Imitation*, exprimées quelquefois dans le même ordre, mais dans une langue beaucoup plus parfaite. Pour écarter Thomas de Kempis, quelques-uns disent que le premier livre apparaît entre 1414 et 1420, les trois autres en 1426, et que Thomas, entré au couvent en 1406, ayant composé les *Vies* des hommes illustres de sa connaissance avant 1421, ayant transcrit un grand missel achevé en 1414, n'eut pas le temps de composer l'*Imitation*. On répond que dans les douze années écoulées de 1414, époque de son sacerdoce, à 1426, date de l'apparition des quatre livres, l'auteur a pu composer tout l'ouvrage. *c)* Nous sommes très près de Thomas de Kempis; lui-même a terminé en 1441 la copie du manuscrit *Bruxellensis*, qui contient ses principales œuvres, en tête desquelles se trouve l'*Imitation*. N'est-ce pas une manière de s'en déclarer l'auteur que de mettre celle-ci en tête de ses œuvres? Il y a beaucoup de ressemblance dans certains titres : *De mortificata vita, De bona pacifica vita;* on trouve une doctrine identique, des expressions équivalentes : « Garde avec soin ta cellule et elle te gardera... Aime à être ignoré et compté pour rien... Humilie-toi en tout. » Voir Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, t. II, p. 390. Les adversaires de Kempis profitent des différences de ce manuscrit sur les autres pour dire que Thomas n'est que le copiste; les partisans, au contraire, prétendent à juste titre que, s'il a fait des changements importants, c'est qu'en copiant, il a agi comme un auteur qui corrige son œuvre. Voir Vacandard, *op. cit.*, p. 201 sq. *d)* On vient de faire remarquer récemment que, parmi les manuscrits de la ville de Lubeck provenant du monastère des Sœurs de la vie commune apparentées de très près aux chanoines réguliers, il en est deux qui contiennent un traité en bas allemand intitulé : *Exhortation à des choses intérieures* et correspondant au livre III de l'*Imitation*. La même bibliothèque possède un autre manuscrit provenant des Béguines qui l'avaient sans doute reçu des Sœurs de la vie commune et contenant les chapitres VI-IX du livre IV. Voir Albert Ayma, *The christian Renaissance*, Michigan et La Haye, 1924. Nous avons ainsi soixante-quatre chapitres en bas allemand qu'il est possible de comparer avec le texte; les différences sont telles qu'on ne peut voir dans le texte germanique une traduction du latin, il est plutôt comme une esquisse, inspirée par les *Exercices pieux* de Radewyns, recteur des Frères de la vie commune à Deventer, qui fut plus tard reprise et complétée par un moine auteur de l'*Imitation*. *e)* La première version hollandaise connue est de 1426, elle a été faite dans le voisinage de Thomas « sinon sur l'autographe même de Thomas, du moins sur un manuscrit qui lui était étroitement apparenté. » Huyben, *art. cité*, p. 8. De même, une traduction allemande faite en 1434 par Jean de Bellorivo dans la maison des Frères de la vie commune de Weidenbech à Cologne porte en tête : « Un ami de la sainte dilection a composé pour nous un petit livre, *il n'a pas voulu se nommer*, ce livre s'appelle *Qui sequitur me.* » *Ibid.*, p. 14, 16. *f)* Il y a beaucoup plus. Dans le manuscrit *835* de la bibliothèque de Cambrai, daté de 1438 et qui se compose d'une série de traités de Thomas a Kempis, où ne figure pas l'*Imitation*, on lit : « Ci commence le prologue du *Soliloque de l'âme* publié par frère Thomas, de l'ordre des chanoines réguliers de la congrégation de Windesheim, qui composa également les traités *Qui sequitur me.* » Plus loin, il ajoute en parlant de frère Thomas : « Lequel composa également les pieux traités dont le premier commence par les mots : *Qui sequitur me*, avec les trois suivants. » *Ibid.*, p. 102. Donc, trois ans avant la copie

de 1441, l'auteur du manuscrit de Cambrai attribue l'*Imitation* à Thomas a Kempis, qu'il appelle frère Thomas tout court parce qu'il le connaît, qu'il vit peut-être avec lui, qu'on sait de qui il veut parler. Son témoignage si précis, en faveur d'un auteur encore inconnu en 1438, est d'une très haute valeur.

Tout est donc en faveur des chanoines réguliers ; les plus grandes vraisemblances sont pour Thomas a Kempis sans qu'il soit possible de conclure absolument. Quelques-uns font remarquer avec une apparence de raison que l'auteur de l'*Imitation* doit être un vieillard qui a connu le monde, qui a l'expérience de la vie; or, Thomas n'aurait eu que quarante à quarante-cinq ans, il est entré au couvent à vingt ans. On constate aussi que ses autres œuvres ne dénotent pas le même talent, on y relève des fautes de goût, etc. Voir Tamisey de Larroque, *Preuves que Thomas a Kempis n'a pas composé l'Imitation*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. III et IV, 1861, 5e série. Peut-être qu'une étude plus minutieuse des variantes, faite en vue d'une édition critique qui n'existe pas encore, permettra de tirer une conclusion plus certaine.

II. L'ŒUVRE. — « La sagesse de Dieu, dit Louis Veuillot, a mis dans un seul livre accessible à tous tout ce que la plupart des hommes ont besoin de savoir pour être assez forts contre les maximes qui nient la vertu et qui troublent la paix. » Préface pour la traduction de Michel de Marillac.

1° *Caractère.* — La spiritualité allemande du XIVe siècle avec Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroeck était surtout abstraite, difficile à comprendre et se perdait quelquefois dans des spéculations sans utilité pratique; une réaction se produisit à la fin du siècle, notamment dans l'école windésémienne qui, revenant à une spiritualité affective, empirique, sans art ni système, se proposait de donner des conseils appropriés, plutôt que de scruter les mystères de l'union mystique; les auteurs de cette *Dévotion moderne* exposaient leur doctrine sous forme de maximes détachées comme celles de La Rochefoucauld ou de Vauvenargues.

a) L'auteur de l'*Imitation* est de cette école. « Oh! dit-il, si on mettait autant de soin à extirper les vices des âmes et à y faire naître les vertus qu'à agiter des questions subtiles, il ne se produirait pas tant de scandales dans le peuple, ni un si grand relâchement dans les monastères. » I, III, 5. « Que te sert de raisonner profondément sur la Trinité, si tu manques d'humilité et que tu déplaises par là à la Trinité? » I, I, 3. Il veut faire avant tout un livre de dévotion pratique, débarrassé des discussions d'école; aussi, il dit volontiers du mal de la science parce qu'elle conduit rarement à Dieu : « Il est bien insensé celui qui s'applique à d'autres choses qu'à celles qui sont utiles à son salut. » I, II, 2. Mais après, il se corrige : « Ce n'est pas qu'il faille blâmer la science... car elle est bonne en soi et dans l'ordre de Dieu; seulement on doit toujours préférer une conscience pure et une vie sainte. » I, III, 4.

Les premiers chapitres tracent clairement le programme, l'auteur veut apprendre à l'homme que la vie chrétienne sérieusement vécue est seule pratique, seule même possible, seule capable de donner un peu de bonheur en ce monde; sa spiritualité est tout intérieure et ramène la sainteté au renoncement à soi-même, condition nécessaire de la perfection et de l'union à Dieu.

b) C'est pour cela sans doute qu'il se préoccupe assez peu de l'ordre à suivre : comme son divin Maître Jésus-Christ, il a répandu ses idées sans essayer de les classer d'après une ordonnance régulière. Il se propose bien de prendre l'homme au plus bas degré de la moralité pour l'élever au sommet de la perfection, et quelques commentateurs ont cherché à découvrir dans son livre un enchaînement rigoureux des doctrines ascétiques et mystiques; mais, si l'on y trouve des conseils appropriés aux trois voies, ceux-ci ne suivent pas l'ordre des livres : ainsi dans le Ier livre qui est censé réservé à la voie purgative, le chapitre XV s'occupe *Des œuvres faites par charité*, ce qui appartient à la voie unitive; le chapitre XI, traitant *Des moyens d'acquérir la paix intérieure et du soin d'avancer dans la vertu*, est plutôt de la voie illuminative; par contre, dans le IIIe livre consacré davantage à la vie illuminative, le chapitre LVI montre qu'il faut se *Renoncer à soi-même et imiter Jésus-Christ en portant sa croix*, un des actes de la vie purgative; le chapitre VII du IVe livre qui est censé consacré à la vie unitive parle de l'examen de conscience; le chapitre XV, *De la Dévotion, de l'Humilité, de l'Abnégation*, appartient également à la vie purgative. Saint François de Sales, qui tenait en haute estime l'*Imitation*, s'en apercevait bien, lui qui voulait « qu'on se servît de l'adresse du R. P. Henri Sommalius, jésuite; autrement que, faute de méthode, on s'embarrasserait comme dans un labyrinthe, quoique très aimable labyrinthe de piété, auquel c'est se trouver en Dieu que de se perdre en soi-même. » P. Camus, *Esprit du B. François de Sales*, VIIe part., sect. VII. De ce que l'auteur n'a pas voulu suivre de plan, il résulte cet avantage que l'on peut ouvrir le livre à quelque endroit que ce soit et dans tout état d'âme, on trouve souvent la réponse que l'on cherche.

La méthode, si l'on veut en trouver une, est plutôt la méthode affective du *Dies iræ* et du *Stabat* par exemple, que celle de l'*Adoro te* et du *Pange lingua*. Ce n'est pas que l'auteur soit incapable de donner une suite logique à sa pensée : les chapitres, III, V, *Des merveilleux effets de l'amour divin;* III, VI, *De l'épreuve du véritable amour;* III, LIV, *Des différents mouvements de la nature et de la grâce;* III, LV, *De la corruption de la nature et de l'efficace de la grâce divine*, etc., peuvent être étudiés avec la dernière attention; on n'y trouve rien à retrancher, rien à ajouter, rien à modifier.

c) Moine vivant de la vie commune, l'auteur écrit pour son usage personnel et pour l'édification de ses frères; on aime à se le représenter rentrant dans sa cellule après ses ardents colloques avec Dieu et jetant sur le parchemin les impressions de son âme ou résumant sa pensée après une lecture en sentences brèves et précises. Aussi, les préceptes de charité qu'il donne sont plutôt des conseils concernant les rapports mutuels, qu'une exhortation sur la manière de servir le prochain; il ne décrit pas les œuvres admirables et très nombreuses créées par le dévouement chrétien, mais, dans le cadre restreint où s'est exercé son génie, il réussit à faire comprendre que l'union dans l'âme humaine de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain fait germer des vertus d'une infinie délicatesse et d'un incomparable héroïsme. Il n'écrit pas pour un Ordre militant, ni pour les gens du monde, mais les uns et les autres doivent commencer par suivre ses conseils s'ils veulent faire de grandes œuvres pour la gloire de Dieu : « Si tu ne peux pas te rendre tel que tu le voudrais, comment pourras-tu avoir le prochain selon ton gré ? Nous aimons que les autres soient exempts de défauts et nous ne corrigeons pas les nôtres. » I, XVI, 2. Il insiste sur la solitude et le silence, la soumission, la paix, la trop grande familiarité, le jugement téméraire, la crédulité, etc., toutes choses qu'il faut pratiquer ou éviter dans le monde aussi bien que dans le cloître. Son livre est un manuel irréprochable d'ascétique chrétienne et de perfection religieuse : « Cette intelligence compatissante de nos faiblesses et de nos chutes, écrit Michelet, indique assez que ce grand livre a été achevé lorsque le christianisme avait longtemps vécu, lorsqu'il avait acquis, avec l'expérience, l'indul-

gence infinie. On y sent partout une maturité puissante, une douce et riche saveur d'automne. »

2° *Doctrine.* — Si l'auteur ne s'occupe point des questions d'école, ce n'est pas qu'il les ignore, mais il les trouve inutiles et dangereuses dans l'ascension de l'âme vers Dieu. *a)* On pourrait rechercher à quel système, discuté de son temps, il s'est arrêté, par exemple, sur les rapports de la foi et de la raison, sur la nature et le surnaturel; il ne le dit pas, mais on sent très bien qu'il connaît, qu'il juge et, dans les chapitres où il traite des « mouvements de la nature et de la grâce... de la corruption de la nature et de l'efficacité de la grâce,» sa doctrine est comparable aux plus beaux passages de saint Augustin. Les jansénistes, abusant de quelques expressions à double sens, ont essayé de l'attirer à eux, il suffit de bien comprendre les textes allégués pour les ramener à l'orthodoxie; de même, pour l'accusation de quiétisme, Bossuet n'a eu qu'à rétablir la leçon irréprochable pour l'écarter. L'*Imitation* ne cesse de traiter des sujets délicats, de les envisager dans leurs conséquences pratiques, sans jamais donner prise à la critique; sa spiritualité, toute simple qu'elle paraisse, est une spiritualité savante, dont l'auteur ne peut être qu'un docteur éminent. — *b)* Il résume la conception de notre destinée dans ces seuls mots : l'imitation de Jésus-Christ. Sans doute, il n'avait pas donné ce titre à l'ouvrage tout entier, mais seulement au premier chapitre : *De l'imitation du Christ et du mépris de toutes les vanités mondaines*, mais souvent, au Moyen Age, on désignait un livre par les premiers mots et, comme ici ce titre convenait bien à l'ouvrage, il est resté; plusieurs manuscrits du xv^e^ siècle, non moins anciens que les autres, portent déjà le titre *De Imitatione Christi*. Dans ce plan, si peu rigoureux que beaucoup de manuscrits placent le IV^e^ livre avant le III^e^, c'est toujours l'imitation de Notre-Seigneur qui est proposée. L'auteur sait pour l'avoir longuement médité et il veut en persuader ses frères que « le salut n'est qu'en Lui », Act., IV, 12; qu'il faut « se rendre conformes à l'image du Fils de Dieu », Rom., VIII, 29. Il établit la thèse en commençant : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres... ce sont les paroles de Jésus-Christ par lesquelles il nous exhorte à imiter sa conduite et sa vie. » Il la développe ensuite : si, dans le I^er^ livre, il ne fait pas directement appel aux paroles et aux exemples du Christ, c'est toujours cependant son enseignement qu'il donne; mais après, il nous met absolument à l'école du Sauveur et le titre des chapitres est très caractéristique : *Il faut aimer Jésus-Christ par-dessus tout; De la familiarité que l'amour établit entre Jésus et l'âme fidèle; Du petit nombre de ceux qui aiment la croix de Jésus-Christ; De la sainte voie de la croix.* II, VII, VIII, XI, XII. Le III^e^ et le IV^e^ livres sont écrits sous la forme d'un dialogue entre Jésus et l'âme fidèle dont lui-même se fait le directeur. Le titre que la tradition a donné à l'ouvrage lui convient bien : « Que notre principale étude soit donc de méditer la vie de Jésus-Christ, » particulièrement sa passion : « Toute la vie du Christ a été une croix et un martyre. »

3° *Popularité, influence.* — L'auteur de l'*Imitation* doit être compté parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité; saint François de Sales disait qu'il a converti plus d'âmes que son livre ne contient de syllabes. P. Camus, *Esprit du B. François de Sales*, VII, 7. Combien en a-t-il consolé dans l'épreuve, soutenu dans la lutte, engagé dans une voie plus parfaite!

A peine le livre est-il connu que les manuscrits se multiplient en nombre considérable; quand l'imprimerie est inventée, il est un des premiers édités après la Bible, en 1475 au plus tard; on compte plus de quatre-vingts éditions antérieures à 1500. Avant la fin du xv^e^ siècle, il commençait à être célèbre en Italie où la bienheureuse Osane Andreassi le cite avec éloge; au XVI^e^, il jouit d'une telle réputation que des personnages éminents comme saint Charles Borromée, saint Philippe de Néri, saint Ignace surtout qui le recommandait à tous ses religieux, en faisaient leur livre de prédilection; saint François de Sales l'appelle « un élixir et un consommé de l'Évangile », il le portait toujours sur lui relié dans le même volume avec le *Combat spirituel*. Le pape Alexandre VII (1655-1667) « a parlé plusieurs fois de mettre l'auteur au nombre des bienheureux, si l'on pouvait découvrir ses ossements. Les fruits merveilleux opérés dans les âmes par la lecture de son livre, les nombreuses conversions tiendraient lieu de miracles. » Brewer, *Thomæ a Kempis biographia*, Cologne, 1681, p. 34.

Après la Bible, aucun livre n'a été plus souvent imprimé et traduit en plus de langues; déjà, à la fin du XVI^e^ siècle, Sommalius le constatait dans une lettre à Léonard Bretennius, abbé de Saint-Trudon; aujourd'hui le nombre des éditions latines et des traductions en diverses langues s'élève à plus de trois mille; le nombre des éditions françaises seulement, à plus de mille : nulle part peut-être l'*Imitation* n'a eu autant de vogue qu'en France. Quelques-unes sont très riches et très recherchées des bibliophiles, les plus grandes sont in-folio, les plus petites ont quelques centimètres seulement.

Il n'est presque pas de langue, même parmi les plus reculées, les plus barbares, jusqu'au groënlandais et au malais, qui n'ait sa traduction; en français seulement, il y en a environ quatre-vingts, les plus connues sont celles de Pierre Corneille (en vers), de Le Maistre de Sacy, de Michel de Marillac, du P. de Gonnelieu, de Lamennais. Dans les autres pays, elles sont également très nombreuses : ce livre est vraiment universel, il est le livre de l'humanité.

Aussi fut-il admiré aussi bien par les incrédules et les hérétiques que par les catholiques : les protestants en comprenaient si bien la valeur que, dès le XVI^e^ siècle, un des leurs, Chateillon, dans une paraphrase latine, n'hésita pas à supprimer le IV^e^ livre tout entier et à modifier les passages des autres livres selon lui trop catholiques; cette édition fut mise à l'Index et contribua à répandre le bruit que l'*Imitation* était condamnée; au XVII^e^ siècle, le ministre Poiret entreprit d'adapter le IV^e^ livre lui-même aux besoins des protestants; le chapitre : « Il est utile de c mmunier souvent, » prend ce titre : « Ne te tiens pas longtemps éloigné de ton Dieu. » Les positivistes eux-mêmes essayèrent de tirer le livre à eux en faisant une édition à leur usage; Sainte-Beuve, en une page exquise, a exprimé sa pensée sur l'*Imitation* dans son roman de *Volupté* et George Sand dans *Spiridion*. Lamartine, *Jocelyn*, sixième époque, l'appelait :

> Livre obscur et sans nom, humble vase d'argile,
> Mais rempli jusqu'au bord des sucs de l'Évangile,
> Où la sagesse humaine et divine, à longs flots,
> Dans le cœur altéré coulent en peu de mots.

Le témoignage des saints et des théologiens a bien plus de valeur pour nous. Saint Pie V disait : « Ce que Cicéron avait coutume de dire de Térence, « c'est mon familier », les saints l'affirment de l'auteur de ce livre, il est mon familier, bien plus, il est le guide de ma vie. » Saint François de Sales parlait ainsi de l'*Imitation* et du *Combat spirituel* : « Ces deux traités ont été composés par deux auteurs vraiment inspirés par l'esprit de Dieu, et quoiqu'ils présentent un titre différent, on peut dire de chacun d'eux : *Non est inventus similis illi.* » Le P. de Grenade, qui traduisit le livre en espagnol, disait : « Quelque louange qu'on donne à ce livre, ceux qui le considéreront avec un esprit de piété diront, après avoir lu, ce que la reine de Saba dit après avoir

vu la gloire de Salomon : « Votre sagesse est plus grande « que votre réputation et ce que vous faites passe tout « ce qu'on a dit de vous. » Voir d'autres éloges encore dans Puyol, *La doctrine du livre de l'Imitation*, p. 633 sq

Outre les ouvrages et articles cités avec leurs nombreuses références, voir sur l'auteur de l'*Imitation* Arthur Loth, *L'auteur de l'Imitation* à la fin de la traduction de Michel de Marillac, Paris, 1876; D. J. Huyben, *Les premiers documents historiques concernant l'Imitation, Supplément à la Vie spirituelle*, juillet 1925 sq.; P. de Backer, *Essai bibliographique sur le livre De Imitatione Christi*, Liége, 1864. — Sur la doctrine, J. Coumoul, *Les doctrines de l'Imitation de Jésus-Christ*, Lille, 1924.

A. Molien.

IMMACULÉE CONCEPTION, exemption de la faute originelle pour l'âme de Marie. — I. Exposé du dogme. II. Histoire. III. Fondements : Données scripturaires et traditionnelles. IV. Convenances théologiques. V. Conséquences morales et religieuses.

I. Exposé du dogme. — Bien des équivoques ont longtemps obscurci le concept même de l'Immaculée Conception.

La plus grossière est celle des polémistes qui la confondent avec la conception virginale. Or celle-ci se rapporte à la conception de Jésus par Marie, tandis que celle-là vise la conception personnelle de la Vierge. Entre les deux notions seul le mot est commun; mais il s'applique à deux ordres tout différents de réalités. La conception virginale énonce la manière dont Marie devint la mère du Fils de Dieu : l'Immaculée Conception désigne l'état de sainteté dans lequel elle fut elle-même conçue.

Ce dogme est commandé par celui de la chute. Étant donné que tous les hommes participent à la faute d'Adam, il signifie que Marie échappe à cette solidarité. Privilège qui comporte un aspect négatif, savoir l'exemption du péché héréditaire, et le don de la grâce qui en est la contre-partie. Il situe Marie dans l'état de justice qui devait être celui de l'humanité.

Avec le fait il faut faire entrer en ligne de compte le moment. Plusieurs admirent autrefois que la Vierge avait contracté la souillure originelle, quitte à en être délivrée dès avant sa naissance. L'Église entend que Marie, bien qu'elle fût, en droit, soumise à la loi commune, n'a jamais connu de fait le péché d'origine. Elle n'a donc pas eu besoin d'être purifiée, parce qu'elle fut toujours pure. Non seulement sa parfaite sainteté est antérieure à sa naissance : elle remonte à l'instant même de sa conception.

Ici l'ancienne théologie s'embarrassait de précisions physiologiques sur la conception consommée et commencée, active et passive, sur la manière miraculeuse dont aurait été formé le corps de Marie. Legs de cet augustinisme qui expliquait la transmission du péché originel par le désordre inhérent à l'acte générateur. Mais, dès qu'on ramène le péché originel à la privation de la grâce et au vouloir divin qui le détermine, ces sortes d'explications deviennent sans fondement. L'Immaculée Conception est une donnée purement dogmatique, qui ne comporte pas d'autre élément que le décret par lequel Dieu excepte l'âme de Marie, au moment où elle est créée, de la déchéance spirituelle à laquelle sont condamnés tous les enfants d'Adam.

Encore cette exception ne brise-t-elle pas l'économie générale du surnaturel. Toutes les grâces depuis la chute viennent par la médiation du Christ. C'est ainsi que l'Immaculée Conception n'est qu'une application anticipée de la Rédemption future. Jésus reste de la sorte la source universelle du salut et Marie appartient, comme le reste des hommes, bien que d'une manière plus haute, à la catégorie des rachetés. Parce que fille d'Adam, elle a contracté la dette du péché originel; mais elle n'en a jamais subi la réalité, parce que Dieu voulut la faire bénéficier d'avance, et dans une mesure exceptionnelle, des mérites de son divin Fils.

II. Histoire du dogme. — Ce dogme s'est ainsi précisé dans l'Église au terme d'une longue élaboration.

1° *Période de silence : I^er^-X^e^ siècles.* — Une première phase est caractérisée par l'absence de toute mention explicite du privilège marial.

L'Écriture ne contient aucune donnée formelle à cet égard. De même en est-il dans l'Église des premiers siècles. Le culte de Marie y prend de plus en plus la forme d'une dévotion populaire; avec saint Jérôme, l'Église du IV^e^ siècle défend contre Jovinien sa perpétuelle virginité; au concile d'Éphèse, celle du V^e^ l'acclame comme « mère de Dieu ». Toutes doctrines qui avaient pour principe latent ou entraînaient comme conséquence une haute idée de la sainteté de la Vierge. Mais le regard ne se portait pas encore sur le fait de sa conception. La controverse pélagienne a développé la notion du péché originel sans que soit davantage précisée la situation de Marie sur ce point.

Tout au plus remarque-t-on, dans les premiers siècles du Moyen Age, avec l'accroissement de la piété catholique envers Marie, l'affirmation plus solennelle de son absolue pureté. Saint Augustin ne voulait pas qu'il soit question de Marie quand on parle de péché, *De natura et gratia*, 36, *P. L.*, t. XLIV, col. 267; cf. *Opus imperfectum*, IV, 22, *P. L.*, t. XLV, col. 1417 : sa pensée a fait loi pour ses successeurs occidentaux. En Orient, la glorification de la *panaghia* est encore plus fréquente et plus chaleureuse, mais reste non moins indéterminée. L'Immaculée Conception n'est nulle part combattue; mais elle n'est pas non plus affirmée distinctement.

2° *Période de discussion : XI^e^-XIII^e^ siècles.* — Avec le Moyen Age, le problème commence à se poser, mais pour recevoir des réponses contradictoires, entre lesquelles se partagent les plus grands théologiens, tandis que l'Église évite encore de se prononcer.

Cette controverse fut surtout provoquée par la fête liturgique de la Conception. Elle apparaît, en Orient dès le VIII^e^ siècle, en Occident vers le IX^e^ ou X^e^, et se généralise lentement. D'où devait surgir la question de savoir pourquoi l'Église honorait spécialement ce mystère.

Aussi l'idée se fait-elle jour de bonne heure que la conception de Marie fut immaculée et que par là seulement s'expliquerait la fête de ce nom. Les théologiens et orateurs byzantins se montrent particulièrement affirmatifs, tant qu'ils ne sont pas contaminés par l'influence protestante. En Occident, il y eut divergence de vues. Enseignée dès le XII^e^ siècle par Eadmer de Cantorbéry et Osbert de Clare, l'Immaculée Conception fut niée par saint Bernard.

Le débat se poursuivit à travers la grande scolastique. Mais les plus illustres docteurs, y compris saint Thomas, *Sum. theol.*, p. III^a^, q. XXVII, a. 2, se prononçaient pour la sanctification *in utero*, jusqu'à ce que Scot imprimât à la thèse immaculiste un élan qui allait la faire prévaloir.

3° *Période d'affirmation progressive : XIV^e^-XIX^e^ siècles.* — Vivement combattue par la plupart des dominicains, l'Immaculée Conception vit croître rapidement le nombre de ses défenseurs : franciscains, carmes et augustins, soutenus par l'Université de Paris.

Aussi le concile de Bâle pouvait-il porter un décret pour déclarer que cette doctrine est « conforme à la foi catholique » et ordonner que la fête fût adoptée dans l'Église universelle (17 septembre 1439). Décret sans

valeur puisque le concile était alors schismatique, mais qui indique le progrès réalisé par la pieuse croyance.

Elle ne fait que s'affirmer aux siècles suivants. Sixte IV s'en fit le patron par la bulle *Cum præexcelsa* (1476), qui encourageait à la célébration de la fête, puis par la constitution *Grave nimis* (1482) qui interdisait de censurer les partisans du privilège marial. Denzinger-Bannwart, n. 734-735. Léon X pensait à une définition et le concile de Trente en fut saisi; mais il se contenta de confirmer les mesures de Sixte IV (17 juin 1546). Allant plus loin, la Sorbonne eût voulu faire admettre contre Maldonat que cette croyance était déjà de foi définie, au moins pour la France (1574-1575).

Par des actes successifs, le magistère s'appliquait du moins à marquer toujours plus nettement la pensée de l'Église. Le bréviaire de saint Pie V accentuait les formules favorables à l'Immaculée Conception et Baïus était condamné pour y porter atteinte. Denzinger-Bannwart, n. 1073. Paul V (12 septembre 1617), puis Grégoire XV (4 juin 1622) défendaient d'enseigner l'opinion contraire, et leurs décisions étaient renouvelées par Alexandre VII (8 décembre 1661). *Ibid.*, n. 1100. Déjà Benoît XIV projetait une bulle pour affirmer la certitude de cette doctrine.

Entre temps les théologiens délimitaient le sens et les conditions du privilège. A mesure qu'apparaissait davantage la réalité du fait, on en étudiait de part et d'autre la définibilité, tandis que la piété catholique pressait l'Église d'intervenir. Cédant à ces instances, Pie IX réunit une commission pour l'étude du problème (1848) et enfin publia la bulle *Ineffabilis* (8 décembre 1854), qui définissait l'Immaculée Conception comme dogme de foi. Denzinger-Bannwart, n. 1641.

III. Fondements du dogme : Données scripturaires et traditionnelles. — A la lumière de l'enseignement de l'Église, on peut montrer que l'Immaculée Conception de Marie est réellement contenue dans les sources de la révélation. S'il n'est pas possible ni nécessaire de lui reconnaître la ferme possession d'une croyance explicite, on la trouve à l'état implicite dans l'Écriture et la tradition, d'où elle s'est progressivement dégagée par un légitime développement.

Il n'y a rien à conclure de textes allégoriques tels que Cant., II, 2; III, 6; IV, 1-13; V, 2; VI, 9; Ps., XLV, 6; LXXXVI, 3-5; Eccli., XXIV, 14; Prov., VIII, 22, ou Apoc., XII, 1. Mais on peut retenir la promesse du Protévangile, Gen., III, 15. La femme y est associée à la victoire que sa descendance doit remporter sur le serpent. Prophétie générale qu'il n'est pas excessif d'appliquer éminemment au Rédempteur futur et à sa mère. Or leur commun triomphe sur Satan ne serait pas effectif si celle-ci avait d'abord été sa victime. C'est ainsi que, la tradition aidant, on peut voir dans ce texte l'indication du privilège qui exempte Marie de tout péché.

Dans l'Évangile, la Vierge est saluée comme « pleine de grâce », Luc., I, 28, et proclamée « bénie entre toutes les femmes », *ibid.*, 42. Double affirmation d'une sainteté illimitée dont l'exemption de la faute originelle peut être logiquement considérée comme une partie intégrante.

A ces textes on ne saurait opposer ceux qui affirment l'universalité du péché originel, tels que Rom., V, 12, 18; Eph., II, 3. Rien n'empêche que la loi commune ait pu comporter une exception.

Longtemps ces germes scripturaires sont restés inaperçus. Il n'en est pas moins certain que l'Immaculée Conception y était objectivement contenue avant d'apparaître au grand jour sous l'effort séculaire de la tradition.

Cette doctrine s'est incontestablement affirmée d'une manière formelle à partir du XII^e^ siècle, peut-être même un peu plus tôt en Orient, et n'a plus cessé de gagner du terrain. Dès le XV^e^ siècle elle est moralement unanime dans l'Église, tellement que le concile de Trente, en définissant la déchéance originelle, sess. V, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 792, croit devoir préciser qu'il n'entend pas comprendre la sainte Vierge dans la teneur indéfinie de son décret. Acte négatif de protection, mais déjà très indicateur, accordé à la pieuse croyance, que les interventions du magistère à travers les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles allaient de plus en plus accréditer. Étant donnée l'infaillibilité de l'Église, cette acceptation paisible de l'Immaculée Conception est par elle-même une preuve de révélation divine.

On peut du reste saisir la réalité de la même foi dans les siècles antérieurs. L'Église, en effet, n'a jamais eu d'hésitation sur la parfaite sainteté de Marie, et les Pères depuis saint Irénée en ont cherché la raison dans les liens qui l'unissent au plan du salut. De ce principe la liturgie favorisait l'application de plus en plus détaillée en honorant, après les mystères de sa vie adulte, la Nativité, puis la Conception même de la Vierge. L'Immaculée Conception était l'aboutissement normal de ces prémisses, aussitôt qu'une analyse plus aiguë l'en ferait explicitement sortir.

Il est vrai que cette suprême conséquence n'est apparue qu'au bout de plusieurs siècles. C'est que rien n'attirait encore l'attention sur ce point. En tout cas, ce long silence ne fait pas une particulière difficulté dans le système catholique d'une foi vivante à l'épanouissement de laquelle préside l'action de l'Esprit-Saint.

L'opposition des grands docteurs du Moyen Age n'est pas non plus un vice rédhibitoire. Car la nouveauté du problème et la manière imparfaite dont il était posé ont bien pu obscurcir à leurs yeux la portée de la foi traditionnelle, que de meilleures investigations achèveront plus tard de découvrir. Ils acceptaient du reste la sanctification *in utero :* thèse aussi neuve que celle de l'Immaculée Conception et qui s'harmonisait beaucoup moins avec les principes révélés. Leur position ne fut qu'une étape vite franchie dans l'affirmation du privilège marial et n'a de valeur que par la perception confuse qu'elle en trahit.

IV. Fondements du dogme : Convenances théologiques. — Bien loin d'être un accident arbitraire, ce développement traditionnel répond à la logique la plus certaine de la foi. La raison théologique se joint à l'histoire pour enraciner ce dogme dans le sol de la révélation.

Il n'est pour cela que de réaliser intégralement le plan divin du salut et ses conditions. Si le Verbe incarné en est le centre, une place essentielle y est dès lors faite à Marie. Or la sagesse de la Providence nous permet d'attendre que la créature soit mise à la hauteur du rôle qui lui est dévolu. Tout revient donc à réfléchir sur la vocation de la Vierge et à transporter en Dieu les suggestions de notre raison à cet égard, suivant l'induction de Scot : *Potuit, decuit, fecit.* « Il le pouvait, il le devait, donc il l'a fait. »

La question de possibilité ne se pose pas. Car la transmission du péché originel dépend tout entière d'une volonté positive de Dieu, qui peut dès lors briser, comme il l'a établie, la solidarité des hommes en Adam. Il n'a même pas besoin pour cela de modifier le cours de la génération humaine : il lui suffit d'un décret qui excepte l'âme élue de ses conséquences.

Or une exception de ce genre apparaît tout à fait convenable, voire même moralement nécessaire, pour Marie.

Et d'abord parce qu'elle est Mère de Dieu. Pareille mission appelle normalement le don d'une parfaite sainteté. « Est-il une dignité trop grande pour être attribuée à celle qui est aussi intimement liée à l'Être éternel, aussi étroitement unie à Lui qu'une mère l'est

à son fils ? » Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, trad. franç., Paris, 1908, p. 95.

Autant est plausible l'idée d'une providence exceptionnelle à son égard, autant répugne l'hypothèse contraire. « La seule supposition d'une faute chez elle me semblait rejaillir sur lui (le Christ) comme un outrage, lui dont elle tient toutes ses perfections et qui n'a pas rougi de l'appeler sa mère. » Miss A. Backer, *Vers la maison de lumière*, trad. fr., Paris, 1912, p. 270 « C'est assez, disait déjà Bossuet, qu'il ait résolu d'être homme pour en prendre tous les sentiments. Et s'il prend les sentiments d'homme, peut-il oublier ceux de fils qui sont les plus naturels et les plus humains ? » Sermon pour la fête de la Conception, *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, t. II, p. 257. De toutes façons, le Fils de Dieu se devait d'éviter à sa mère la tare du péché.

Marie avait de plus sa part personnelle dans l'économie de la Rédemption, pour y réparer le rôle néfaste de la première femme. De même que celle-ci avait fait perdre la grâce à sa descendance, celle-là était appelée à la lui rendre. Ne convenait-il pas qu'elle en fût tout d'abord surabondamment remplie ? Ève avait succombé au démon et Marie devait briser son empire : comment accepter qu'elle y eût été elle-même soumise, ne fût-ce qu'un moment ? Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'inquiéter pour l'œuvre du Rédempteur. Car on peut concevoir que de ses mérites la grâce de Marie procède par anticipation.

Si ces raisons ne suffisent pas à prouver strictement le privilège marial, elles peuvent en tout cas l'éclairer et le confirmer quand il est établi par ailleurs.

V. Conséquences morales et religieuses. — Rien n'est plus clair que les rapports de l'Immaculée Conception avec la vie des âmes. Après avoir travaillé pour sa part à son développement, la piété ne cesse pas d'y trouver son profit.

D'un point de vue spéculatif, ce dogme complète les données de la révélation sur Dieu auteur de l'ordre surnaturel et Marie son instrument de choix. A ce titre, il est fait pour grandir l'admiration et développer l'amour que le chrétien doit à ces deux agents conjugués de notre salut.

En faisant ressortir dans tout son éclat la sainteté de Marie, l'Immaculée Conception la rend plus attirante. Tout spécialement, elle nous invite à lutter contre les conséquences de cette déchéance originelle qui fut épargnée à la Vierge et dont par contraste nous sentons davantage le poids. D'un mot, ce privilège fait de Marie l'idéal de la nature humaine selon le plan divin. L'expérience atteste combien cette méditation est facile, cette école douce et salutaire. Elle est particulièrement touchante pour les jeunes cœurs, et ce n'est pas sans raison qu'une pédagogie traditionnelle place d'ordinaire sous ce vocable les œuvres d'enfants de Marie.

Survenues au lendemain de la définition de ce dogme, les apparitions de Lourdes n'ont pas peu contribué à implanter et accroître la dévotion à son endroit.

Études historiques : X. Le Bachelet et M. Jugie, art. *Immaculée Conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 845-1218; petit résumé de vulgarisation par X. Le Bachelet, *L'Immaculée Conception*, Courte histoire d'un dogme, Paris, 1902; Pl. de Meester, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'Église grecque*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904-1905; P. Doncoeur, *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception*, Louvain, 1908; Mgr Péchenard[s] *L'Immaculée Conception et l'ancienne Université de Paris*, dans *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 225-283; H. Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904.

Études théologiques : J.-B. Terrien, *L'Immaculée Conception*, Paris, 1904 (extrait de *La Mère de Dieu et des hommes*, t. I); L. Garriguet, *La Vierge Marie*, Paris, 4e édit., 1924, et tous les traités *De beata Virgine*.

J. Rivière.

IMMANENCE. — Les controverses récentes sur l'apologétique et l'encyclique *Pascendi* contre le modernisme ont valu à ce mot une large diffusion parmi les catholiques éclairés. On se bornera ici à en définir le sens et à dire ce qu'il faut entendre par la doctrine de l'immanence ou encore par la méthode d'immanence. Pour de plus amples détails, le lecteur consultera avec profit les importantes études consacrées à ces graves questions dans le *Diction. apolog. de la foi cath.*, où il trouvera, au surplus, une abondante bibliographie.

I. Le mot immanence. — « D'une façon générale, écrit Albert Valensin, le mot immanence exprime le caractère de ce qui réside dans un être ou un ensemble d'êtres. Il peut se préciser de deux manières : 1° En un sens *exclusif*. Il désigne alors le caractère d'une activité qui trouve, dans le sujet où elle est censée résider, tout le principe, tout l'aliment, tout le terme de son déploiement. » C'est le sens que donnent à l'immanence Spinoza, Kant, etc. 2° « En un sens non plus exclusif, mais *relatif*. Il signifie dans ce cas une activité qui, au lieu de trouver dans le sujet où elle réside tout le principe ou tout l'aliment ou tout le terme de son déploiement, y trouve seulement un point de départ effectif et un aboutissement réel, « quel que « soit d'ailleurs l'entre-deux compris entre les extré- « mités de cette expansion et de cette réintégration « finales. » Ces derniers mots sont extraits du *Vocabulaire philosophique*, fasc. 12, p. 329, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, août 1908.

II. La doctrine de l'immanence ou immanentisme. — L'*immanentisme* est « une doctrine tendant à envelopper dans l'idée exclusive d'immanence le problème des relations du sujet et de l'objet, de l'homme et de Dieu. » C'est sous son aspect religieux qu'on l'envisage présentement. De ce point de vue, « une formule synthétique de la doctrine de l'immanence pourrait être donnée par cette équation : Religion = révélation = foi = conscience du divin = Dieu = vie = expérience » (Albert Valensin). C'est bien là l'immanence que décrit et condamne l'encyclique *Pascendi*. D'après les immanentistes que furent les modernistes, l'origine de la religion se trouve, en effet, dans l'homme même, « et, comme la religion est une forme de vie, dans la vie même de l'homme. » D'après eux, continue Pie X, « la science et l'histoire sont enfermées entre deux bornes : l'une extérieure, du monde visible; l'autre intérieure, de la conscience. Parvenues là, impossible à elles de passer outre; au delà, c'est l'inconnaissable. Justement, en face de cet inconnaissable,... sans nul jugement préalable (ce qui est du pur fidéisme), le besoin du divin suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. Telle est, pour les modernistes, la foi, et dans la foi ainsi entendue le commencement de toute religion. » Et aussi la révélation, « tout au moins un commencement de révélation. » Ceci serait vrai de toutes les religions, la religion chrétienne y comprise : « elle est mise entièrement sur le pied des autres. Son berceau fut la conscience de Jésus-Christ, homme de nature exquise, comme il n'en fut ni n'en sera jamais; elle est née là, non d'un autre principe que de l'immanence vitale. »

L'*apologétique immanentiste* des modernistes s'efforçait, en conséquence, de persuader au non-croyant, pour le disposer à la foi (à la foi telle qu'ils l'entendaient), « que, en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir

d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme, absolument postulée, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie. » Mais il est bien clair que l'apologétique immanentiste, et l'immanentisme lui-même, qui n'est guère qu'un panthéisme mystique, sont en opposition irréductible avec la doctrine catholique. Voir Apologétique, Christianisme, Dieu, Foi, Modernisme, Panthéisme, etc.

III. La méthode d'immanence. — « Ici, ajoutait Pie X, après notre dernière citation, nous ne pouvons nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme *doctrine*, l'emploient néanmoins comme *méthode d'apologétique;* qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre *dans la nature humaine*, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance — choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief — mais une vraie et rigoureuse exigence. »

La méthode de l'immanence, ainsi pratiquée, serait viciée par un naturalisme des plus condamnables. Les partisans catholiques de cette méthode pourraient tout au plus essayer de montrer que, — *étant donné l'état actuel de l'humanité, destinée de fait à une fin surnaturelle*, — il existe en toute âme un besoin du surcroît divin, et que, par suite, la philosophie, entendue *comme une doctrine de la vie*, reste incomplète tant qu'elle n'est pas religieuse. Voir Blondel. « En parlant du surnaturel qui apparaîtrait au philosophe comme nécessaire, écrit Albert Valentin, il faut qu'on fasse entendre qu'il ne s'agit pas d'une exigence de la *nature en tant que telle*, » ou même qu'on le dise expressément « en posant le problème dans le concret et en faisant sortir d'une *nature traversée par la grâce* cet aveu d'insuffisance qui conduit au besoin d'un surcroît et qui, sans donner l'aptitude à le produire ou à le définir, donne du moins celle de le reconnaître et de le recevoir. Si elle demeure donc fidèle à son point de vue initial, la méthode d'immanence évitera tout danger de naturalisme. » L'apologétique intégrale ne s'en tiendra point là, certes. Mais à l'apologétique externe (*fait extérieur*) qui reste toujours nécessaire, pourquoi n'unirait-elle pas l'apologétique interne (*fait intérieur*), sainement comprise et dégagée de tout anti-intellectualisme hostile à la philosophie de l'École ?

J. Bricout.

IMMIGRATION ET NATURALISATION. — On ne parle pas ici des immigrants et colons de l'intérieur, c'est-à-dire des Bretons. Savoisiens, Lozériens, qui, groupés par famille, abandonnent leurs provinces encore prolifiques pour aller occuper et cultiver certains départements du Midi de la France où la dénatalité et l'exode vers les grandes villes sévissent lamentablement. Il n'est question, dans cet article, que des immigrants étrangers.

Les immigrants étrangers sont actuellement, en France, au nombre de presque trois millions — au 1er janvier 1925, le nombre des Italiens atteignait 900 000, — et ce chiffre menace de s'accroître. Parmi eux, il est des *indésirables* de toute race, qu'il faudrait chercher à écarter le plus possible, et il est aussi de bons travailleurs, auxquels il faut s'intéresser intelligemment.

A l'article Étrangers a Paris (Ministère des), j'ai indiqué ce qui est tenté chez nous pour subvenir aux besoins religieux des catholiques étrangers qui résident dans notre capitale ou dans certaines de nos régions. Peu à peu ce difficile travail d'organisation se perfectionne. Dans les mines et dans les campagnes du Nord et du Pas-de-Calais, par exemple, où résident, présentement, au moins 250 000 travailleurs polonais, où se rencontrent de véritables cités polonaises et aussi des familles polonaises dispersées, les édifices cultuels, comme les écoles, sont encore insuffisants; mais une cinquantaine de prêtres polonais vivent au milieu de leurs compatriotes et leur assurent un minimum de service religieux. Des aumôniers italiens étendent sur leurs compatriotes la même action tutélaire. N'insistons ici que sur le double aspect, social et national, du problème. L'un et l'autre ont une grande importance.

1° *Point de vue social.* — A ces travailleurs qu'on a fait venir, il est juste de garantir du travail, et puis d'appliquer nos lois de protection ouvrière. Or ce n'est pas chose toujours aussi aisée qu'il semblerait de prime abord.

> Que se passerait-il en cas de crise industrielle et économique ? écrivait, dans la *Vie catholique* du 27 juin 1925, M. Joseph Danel, professeur de droit aux Facultés catholiques de Lille. On se souvient que, avant 1914, le problème qui se posait à propos des ouvriers étrangers était celui de notre main-d'œuvre nationale. Les termes du problème ont paru pendant quelques années se renverser. Mais voici qu'une inquiétude commence à se faire jour dans certains milieux ouvriers et l'on entend reparler de la protection du travail de nos nationaux.
>
> Ce qu'il faut, en tout cas, le chômage étant évité, c'est que l'application de toutes nos lois de protection ouvrière se fasse avec la même exactitude aux étrangers qu'aux Français. Sans doute les conventions et les traités l'affirment-ils, les contrats de travail en contiennent-ils la promesse. Mais il ne suffit pas d'écrire une règle pour qu'elle soit observée. Les lois auxquelles nous pensons ne sont pas d'une application pour ainsi dire automatique : il y faut une collaboration des intéressés eux-mêmes. Le régime des accidents de travail, pour ne citer que celui-là, ne fonctionne pas si le blessé ne prend pas la peine de réclamer les indemnités qui lui sont dues et de vérifier tout au moins l'application qui lui est faite des prescriptions légales. On sait qu'il existe toute une série de délais et de forclusions qui dépouillent de son droit celui qui aurait attendu un certain temps sans bouger. Les ouvriers français s'y perdent, à moins d'être éclairés et défendus par des secrétaires compétents de syndicats Quelles difficultés s'accumulent alors pour ceux qui ignorent à peu près tout de cette législation et de notre langue technique !

M. Danel note ici que les ouvriers français eux-mêmes souffriraient de l'inapplication de la loi aux ouvriers étrangers. Et il ajoute :

> C'est alors tout le problème syndical qui se pose : comment organiser les immigrants de manière à les renseigner et à leur obtenir une efficace protection légale? Les organisations communistes et cégétistes s'en sont préoccupées. Elles ont un plan de campagne et poursuivent avec méthode la conquête de ces masses ouvrières : elles inspirent des journaux polonais qui s'impriment sur les mêmes presses que leurs publications. Malgré tous les obstacles que l'on peut imaginer, elles ont déjà réussi à faire entrer dans leurs rangs quelques milliers de ces travailleurs. Il est temps que soient levées les difficultés qui ont arrêté jusqu'à ce jour leur entrée dans les organisations syndicales chrétiennes.

L'indispensable « travail de pénétration réciproque » se fera, n'en doutons pas. Au temps où paraîtront ces lignes, il sera déjà, espérons-le, en bonne voie de réalisation.

2° *Point de vue national.* — De ce point de vue, l'existence, dans un pays, de puissants groupes allogènes, qui ont une langue différente, des écoles et des églises spéciales, n'est pas sans soulever de graves difficultés. « L'assimilation des éléments étrangers », bien choisis, « telle qu'elle a été pratiquée depuis plus d'un siècle par les États-Unis, est infiniment préférable. » Malheureusement, en France, poursuit la *Revue de l'Alliance nationale pour l'accroissement de la population française*, juin 1925, p. 162, 163, « nous assimilons beaucoup trop peu, parce que c'est la jeu-

nesse nationale qui assimile la jeunesse étrangère et que nous avons beaucoup trop peu d'enfants. Nous ne naturalisons presque pas, en raison de notre législation, exécrable à ce point de vue, et de l'insuffisance ridicule des bureaux chargés de ce service » : il en coûte presque 2 000 francs pour se faire naturaliser, et à peine 6 000 étrangers se décident, par an, à les verser. « Enfin l'assimilation nous est rendue particulièrement difficile parce qu'une grande partie des étrangers qui sont entrés récemment en France sont agglomérés sur quelques points de notre territoire au lieu d'être dispersés. »

Et c'est pourquoi « les premiers symptômes des difficultés qui sont connues, dans certains pays étrangers, sous le nom de problème des minorités, commencent à se manifester très nettement en France. Pour venir, dans notre pays, travailler aux mines, les Polonais ont posé nettement leurs conditions. Ils ont exigé non seulement leurs églises, mais leurs écoles où l'on enseigne en polonais, ce qui détournera les enfants de devenir français. Or une école étrangère est une chose que les États-Unis, bien qu'ils aient assimilé des dizaines de millions d'immigrants, n'ont jamais tolérée sur leur territoire. » L'Alliance nationale semble bien, ici, envisager le problème d'une façon trop systématique et trop unilatérale. Mais il est plus difficile de ne pas lui donner raison quand elle ajoute :

Bien plus grave encore apparaît la question des immigrants italiens, car ceux-ci s'agglomèrent en grande partie dans des localités voisines de leurs frontières, en particulier dans le Var, les Alpes-Maritimes et l'Isère, ce qui éveille les instincts d'impérialisme des nationalistes italiens.

Si les Italiens constituent un jour la majorité de la populations dans les Alpes-Maritimes, comment résisterons-nous à leur prétention d'avoir, eux aussi, leurs écoles et peut-être leurs tribunaux ?

Ne se hâteront-ils pas d'invoquer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, que la France a soutenu depuis la Révolution ? S'ils portent la question devant la Société des Nations, sommes-nous bien certains qu'il nous sera donné gain de cause ?

Voulons-nous vraiment en venir là ?

Allons-nous accepter, par notre manque d'énergie, la perspective de ne plus être les maîtres chez nous?

L'Alliance nationale ne parle ici que du Var, des Alpes-Maritimes et de l'Isère. Or, d'une enquête sérieuse qu'a faite M. Édouard Helsey, en 1925, il résulte que plus de 25 000 Italiens ont pris pied dans nos quatre départements du Gers, du Lot-et-Garonne, de la Haute-Garonne et du Tarn-et-Garonne, sans parler d'infiltration dans l'Aude, le Gard, le Lot et jusque dans la Corrèze. Les immigrants achètent les terres, ou plutôt l'Office italien qui dirige le mouvement les acquiert pour eux. Dans le Gers, où l'immigration est le plus intense, ces acquisitions ont porté sur 30 ou 40 % des terres, exception faite des terres communales; dans le reste du Languedoc, on était près de 15 à 20 %. Ces achats de terres indiquent bien une volonté d'installation durable, définitive. D'autres indices la confirment. Les dépenses de premier établissement étaient considérables; des races de bétail étaient introduites qui ne sauraient s'acclimater qu'après des années; les bases étaient jetées d'une renaissance du ver à soie; même de grandes fabriques de pâtes alimentaires étaient en projet. Nous nous trouvons en présence d'un plan méthodique et établi par un état-major d'économistes et de techniciens, secondés par de grandes banques. Dans quelques années, c'est 150 ou 200 000 Italiens qui occuperont le Sud-Ouest français pour le coloniser, et qui resteront italiens. Toutes les mesures sont prises à cet effet; de fait, bien peu briguent la qualité de français et les mariages mixtes sont rares.

On ne peut, vraiment, que se rallier à la solution formulée par l'Alliance nationale :

Nos gouvernants ne se décideront-ils pas à avoir une *politique de natalité*, qui nous permettra de recourir moins largement à la main-d'œuvre étrangère; une *politique d'immigration*, qui nous permettra de sélectionner, de répartir sur notre territoire et de naturaliser les étrangers venant en France; en un mot, une *politique de population*, qui serait certainement bien plus utile que la « politique » tout court qui joue un si grand rôle au Parlement ?

Remarquons, en terminant, que les catholiques des États-Unis ont, parmi les services de leur grande « centrale » d'œuvres, le *National Catholic Welfare Conference*, un *Bureau of immigration*, qui « tient un rang honorable auprès des organisations similaires de caractère confessionnel ou neutre » et qui « est en rapports fréquents avec les services officiels de l'immigration. » Le P. J. Dassonville lui consacre, dans *Les Dossiers de l'Action populaire*, édition A, 25 mai 1925, une étude spéciale qu'il conclut en ces termes : « Dans la mesure de nos moyens, qui peuvent croître avec l'organisation générale des catholiques, avec toutes les adaptations que comporte une situation différente, *faisons de même.* » Au triple point de vue national, social et religieux, il y a là grand bien à faire.

J. Bricout.

IMPÉNITENCE FINALE. — Ce terrible sujet a été souvent, et avec grande raison, prêché dans les chaires chrétiennes. Mais on se bornera à citer ici Bossuet et Monsabré.

I. Bossuet. — Son *Sermon du mauvais riche* ou *Sur l'impénitence finale*, qui fait partie du Carême du Louvre (1662), est justement célèbre. La division en est nettement indiquée dans ces dernières paroles de l'exorde : « ...Tellement que par ses plaisirs, par ses empressements, par sa dureté, il arrive enfin, le malheureux! à la plus grande séparation sans détachement (premier point); à la plus grande affaire sans loisir (deuxième point); à la plus grande misère sans assistance (troisième point). » Tout est à remarquer dans ce beau sermon. Mais on n'en reproduira que la fin de la première partie, *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, etc., t. IV, p. 201-203 :

De croire que sans miracle l'on puisse en ce seul moment briser des liens si forts, changer des inclinations si profondes, enfin abattre d'un même coup tout l'ouvrage de tant d'années, c'est une folie manifeste. A la vérité, Chrétiens, pendant que la maladie supprime pour un peu de temps les atteintes les plus vives de la convoitise, je confesse qu'il est facile de jouer par crainte le personnage d'un pénitent. Le cœur a des mouvements artificiels qui se font et se défont en un moment; mais ses mouvements véritables ne se produisent pas de la sorte. Non, non, ni un nouvel homme ne se forme en un instant, ni ces affections vicieuses si intimement attachées ne s'arrachent pas par un seul effort. Car quelle puissance a la mort, quelle grâce extraordinaire, pour opérer tout à coup un changement si miraculeux ? Peut-être que vous penserez que la mort nous enlève tout, et qu'on se résout aisément de se détacher de ce qu'on va perdre. Ne vous trompez pas, Chrétiens; plutôt il faut craindre un effet contraire : car c'est le naturel du cœur humain de redoubler ses efforts pour retenir le bien qu'on lui ôte. Considérez ce roi d'Amalec, tendre et délicat, qui, se voyant proche de la mort, s'écrie avec tant de larmes : « *Siccine separat amara mors* ? Est-ce ainsi que la mort amère sépare les choses ? » I Reg., XV, 32. Il pensait et à sa gloire et à ses plaisirs; et vous voyez comme, à la vue de la mort qui lui enlève son bien, toutes ses passions émues et s'irritent et se réveillent.

Ainsi la séparation augmente l'attache d'une manière plus obscure et plus confuse, mais aussi plus profonde et plus intime; et ce regret amer d'abandonner tout, s'il avait la liberté de s'expliquer, on verrait qu'il confirme par un dernier acte tout ce qui s'est passé dans la vie, bien loin de le rétracter. C'est, Messieurs, ce qui me fait craindre que ces belles conversions des mourants ne soient que sur la bouche

ou sur le visage, ou dans la fantaisie alarmée, et non dans la conscience. — Mais il fait de si beaux actes de détachement! — Mais je crains qu'ils ne soient forcés; je crains qu'ils ne soient dictés par l'attache même. — Mais il déteste tous ses péchés! — Mais c'est peut-être qu'il est condamné à faire amende honorable avant que d'être traîné au dernier supplice. — Mais pourquoi faites-vous un si mauvais jugement? — Parce que, ayant commencé trop tard l'œuvre de son détachement total, le temps lui a manqué pour accomplir une telle affaire.

II. Monsabré. — A deux siècles de distance, cette pénétrante et effrayante psychologie de Bossuet se retrouve chez l'un de nos meilleurs conférenciers de Notre-Dame. En 1888, Monsabré consacrait sa *Retraite pascale* aux « Leçons de la mort ». La troisième instruction traitait de la « dernière heure ». Il y en a, disait l'orateur, qui comptent sur une dernière heure pour se convertir; mais il ne me sera pas difficile de leur prouver que leur lâche calcul ne peut guère aboutir qu'à l'impénitence finale, et, par l'impénitence finale, à leur perte éternelle. » Trois propositions.

1° « Pour profiter de la dernière heure, il faut savoir la reconnaître; or il est on ne peut plus probable que le pécheur ne la reconnaîtra pas. » — Tout conspire à la lui dissimuler : ses propres illusions; la lâcheté, la négligence, le manque de sincérité de ceux qui l'entourent. D'où il suit que, après avoir passé par toutes les phases miséricordieuses d'une longue maladie, il peut mourir de mort subite.

2° « Pour profiter de la dernière heure, si on la sent venir, il faut vouloir se convertir; or il est grandement à craindre que le pécheur ne le veuille pas. » — La tyrannie de l'habitude donne aux derniers vouloirs le cachet de l'irrésolution; les délais calculés du pécheur ont altéré sa foi et l'ont aveuglé sur son état. D'où il suit que sa dernière heure approche sans qu'il s'en émeuve et qu'il fasse rien.

3° « Pour profiter de la dernière heure, si l'on veut se convertir, il faut que la conversion soit vraie; or rien de plus difficile qu'une vraie conversion à l'heure de la mort, si elle n'est pas impossible. » — Il faut la grâce pour convertir un pécheur. Mais le pécheur retardataire ne tient pas compte de la grâce dans ses calculs, il ne fait cas que de sa volonté. S'il compte sur la grâce, il fait tout ce qu'il peut pour l'écarter de son dernier moment, en spéculant lâchement sur la miséricorde de Dieu. S'il paraît ou croit se repentir, pas de commencement d'amour de Dieu, pas de vrai regret de l'offense de Dieu, bref pas de véritable et généreuse contrition. Déshabitué de la pratique de la pénitence, le pécheur attardé ne sait plus ce que c'est. Il meurt dans son péché.

Assurons-nous dès maintenant, conclut l'orateur, le bénéfice d'une vraie pénitence, pour n'avoir pas à craindre de la manquer quand elle devra décider de notre éternité.

Et Bourdaloue, que Monsabré cite à plusieurs reprises, parle comme lui et comme Bossuet. Massillon ne s'exprime pas différemment ni, non plus, un très grand nombre de prédicateurs. A supposer même qu'il faille faire la part de l'exagération oratoire ou encore du désir, naturel chez des apôtres, d'effrayer le pécheur, pour le convertir plus sûrement, il n'en reste pas moins que cette quasi-unanimité a quelque chose de redoutable et qui devrait faire réfléchir les esprits même les plus légers. Mais gardons-nous de toute erreur. Dans son sermon fameux *Sur l'impénitence finale*, *Œuvres*, Bar-le-Duc, 1873, t. I, p. 413-430, Massillon dit, en terminant : « Tout ce que je sais, c'est que c'est une vérité de la foi, que le nombre de ceux qui se sauvent est petit; et cependant, si les marques de repentir, que donnent les pécheurs au lit de la mort, partaient d'un cœur véritablement pénitent et suffisaient pour le salut, il n'y aurait presque point de pécheur qui ne fût sauvé... » L'orateur est d'avis que le plus souvent la pénitence du pécheur mourant est fausse : en quoi il a peut-être tort. En tout cas, il se trompe sûrement quand il affirme que le petit nombre des sauvés est une « vérité de la foi » : voir Élus, t. II, col. 1135.

J. Bricout.

IMPOSITION DES MAINS. — I. Notions générales. — L'imposition des mains apparaît dans l'Ancien Testament. Jacob, pour les bénir, pose ses mains sur la tête des enfants de Joseph : les lévites sont consacrés à Dieu par l'imposition des mains; eux-mêmes posent les mains sur les victimes. L'imposition des mains se présente ainsi à nous surtout comme un geste de bénédiction et de consécration.

L'imposition des mains garde dans l'Église ces significations générales; elle est un appel de la grâce divine sur une personne ou sur une chose. La signification précise du rite est à déterminer d'après les circonstances, et les paroles qui accompagnent le geste.

Aujourd'hui comme dans le passé le plus lointain, l'imposition des mains se pratique sous diverses formes : tantôt on doit tenir la main droite étendue d'assez haut; tantôt on doit poser la main droite, ou les deux mains, sur la personne ou sur l'objet. Dans ce dernier cas, s'il s'agit d'un sacrement comme il arrive pour les ordinations, on peut se demander si le contact physique est requis comme essentiel. Quelques théologiens l'ont pensé. Et il est bien vrai que plusieurs textes canoniques antiques le demandent; ainsi les *Statuta Ecclesiæ antiqua* disent des consécrateurs de l'évêque : *manibus suis caput ejus tangant.* Aujourd'hui encore si les rubriques du Pontifical, pour l'imposition des mains au diacre et au prêtre, ne sont pas formelles, c'est bien d'un contact physique qu'il faut les entendre et, dans son grand commentaire du Pontifical, Catalani les explique ainsi : quant à l'imposition des mains pour la consécration de l'évêque, le Pontifical dit formellement : *Consecrator et assistentes episcopi ambabus manibus caput consecrandi tangunt.* Cependant un canoniste aussi considérable que Many, *De sacra ordinatione*, n. 262, entend ces textes d'un simple précepte liturgique n'intéressant pas la validité.

L'imposition des mains s'accompagne de prières; souvent cette prière est du type solennel, oraison qui se développe en préface consécratoire. Parfois il arrive que les anciens textes donnent le nom d'*imposition des mains* à ces préfaces consécratoires. V. à titre d'exemple un texte du IVe concile de Tolède cité au début de l'article Hymne.

II. Imposition des mains dans les sacrements. — On retrouve l'imposition des mains dans presque tous les sacrements. Si ce rite doit y être considéré comme essentiel ou accessoire, c'est une question qu'il faut poser à part pour chaque sacrement. Nous suivons ici et nous résumons très brièvement l'important mémoire du P. Galtier, *Imposition des mains*, dans le *Dict. de théol. cathol.*

1. *Dans le baptême.* — Les plus anciens rituels signalent une imposition des mains au début du catéchuménat; ce rite s'unissait étroitement à la première signation. Aujourd'hui au début de la cérémonie du baptême nous n'avons plus que la signation.

Dans la préparation immédiate au baptême, au cours des *scrutins*, l'imposition des mains, par l'exorciste ou l'acolyte, est souvent mentionnée. Elle a la portée d'un exorcisme. Nous l'avons conservée dans les rites préparatoires au baptême.

Il est remarquable que, dans l'acte même du baptême, plusieurs textes liturgiques antiques mentionnent l'imposition des mains. Aussitôt avant l'immersion, celui qui baptise, tandis qu'il requiert du candidat la confession de la Trinité, doit tenir la main éten-

due sur sa tête. C'est bien ainsi que la scène du baptême est représentée dans les peintures des catacombes. — Ce rite a depuis longtemps disparu. Quelque importance qu'on ait pu lui attacher dans l'antiquité, il n'était pas considéré comme un rite essentiel du baptême; aucune question théologique ne se pose à ce sujet.

2. *Dans la confirmation.* — La confirmation se présente à nous, dès la plus haute antiquité, comme un rite réservé à l'évêque, rite destiné à achever le baptême et à parfaire le chrétien. Ce rite, quand nous remontons aux origines, paraît s'accomplir uniquement par l'imposition des mains. Puis de bonne heure l'onction du chrême s'ajoute à l'imposition des mains, et même, dans l'Église d'Orient, se substitue à cette imposition. Dans l'Église d'Occident, ces deux rites demeurent unis pour la confirmation.

L'histoire même du sacrement pose aux théologiens une délicate question sur le rite essentiel de la confirmation : quelle est la matière du sacrement, le rite qui est vraiment le symbole efficace de la grâce, le rite auquel est liée la validité ? est-ce l'imposition des mains, est-ce l'onction ? Nous n'avons pas ici à examiner ce problème, V. CONFIRMATION (*dogmatique*); mais les remarques même que nous venons de faire au sujet de l'imposition des mains suggèrent à ces questions une réponse assez souple, et qui admette, à travers le temps et l'espace, des variations dans la détermination par l'Église de la matière du sacrement.

3. *Dans l'eucharistie.* — Il paraît bien que le rite de l'imposition des mains figurait dans la messe primitive et avec un certain relief. Le plus ancien texte qui nous donne une description un peu détaillée des rites de la messe, la *Tradition apostolique*, nous montre la célébration des mystères par l'évêque qui vient d'être consacré : il impose sa main sur l'oblation, *imponens manum in eam* (*oblationem*) *cum omni presbyterio*, et il dit, rendant grâces : *Dominus vobiscum*, etc. Suit une préface eucharistique. — Une plaque d'ivoire reproduite à l'article *Concélébration* du *Dict. d'archéol. chrét.*, montre l'évêque célébrant qui étend les mains sur les oblats; les prêtres qui concélèbrent avec lui tiennent les mains étendues vers l'autel.

Ce rite de l'imposition des mains disparut longtemps de la messe. Il devait réapparaître au XV^e^ siècle, pour accompagner la prière *Hanc igitur*. Il s'agit ici évidemment d'un rite qui ne saurait avoir de portée sacramentelle.

4. *Dans la pénitence.* — De nombreux textes du III^e^ siècle, en particulier chez saint Cyprien, nous montrent la réconciliation des pénitents accomplie par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé. Beaucoup de ces textes ne signalent même pas de prière jointe à cette imposition des mains; mais il n'est pas douteux qu'elle était accompagnée d'une prière; cette prière devait prendre bientôt le type solennel, oraison se développant en préface. — Quelle était la portée de cette imposition des mains? pourrait-on parler à son sujet de rite sacramentel proprement dit, c'est une question qu'on examinera à l'article PÉNITENCE.

5. *Dans l'ordre.* — Il faut distinguer entre les ordres qui constituent la hiérarchie ecclésiastique proprement dite : épiscopat, presbytérat, diaconat, et d'autre part les ordres mineurs et le sous-diaconat, considéré jadis dans l'Église latine et encore aujourd'hui dans l'Église d'Orient comme un ordre mineur. Cette distinction faite, on constate par l'histoire que le seul rite qu'on retrouve toujours et partout dans la collation des trois grands ordres, est l'imposition des mains. De là, à conclure que cette imposition est la seule matière du sacrement, il n'y a qu'un pas, et on comprend que beaucoup de théologiens l'aient franchi. Comment pourtant cette théorie se heurte à d'autres faits, et aussi à la doctrine professée dans plusieurs déclarations officielles de l'Église, c'est ce qu'on verra à l'article ORDRE.

6. *Dans l'extrême-onction.* — Le rituel romain de l'extrême-onction ne contient pas de rubrique qui prescrive l'imposition des mains, mais ce rite est explicitement mentionné dans l'oraison qui précède immédiatement les onctions : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, que s'éteigne en toi toute action du diable par l'imposition de nos mains et l'invocation de tous les saints anges... » On est aussitôt porté à penser que ce texte évoque un rite maintenant disparu; et en effet plusieurs des rituels du Moyen Age que nous avons cités à l'article EXTRÊME-ONCTION mentionnent cette imposition des mains. Il se peut d'ailleurs, comme le fait remarquer le P. Galtier, que l'expression même de la lettre de saint Jacques : *orent super eum*, que les prêtres prient *sur le malade*, implique l'imposition des mains.

Outre le mémoire du P. Galtier cité plus haut, consulter Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Louvain-Paris, 1925.

Pierre PARIS.

1. IMPOT (Morale). — Pour que l'impôt soit juste, il faut trois conditions : *a*) qu'il soit imposé par l'autorité compétente, nationale, provinciale ou municipale; *b*) pour une juste cause, c'est-à-dire pour l'utilité ou la nécessité de la nation...; *c*) qu'on garde la proportion avec les ressources de chacun, de sorte que les riches et ceux qui reçoivent davantage de l'État payent plus que les autres.

Deux questions principales intéressent le moraliste au sujet de l'impôt : S'il y a en conscience obligation de le payer; quand on est tenu à restitution pour fraude fiscale. Nous les traiterons ensemble, puisqu'elles sont corollaires l'une de l'autre.

1. *Communément* les théologiens soutiennent que les lois fiscales obligent en conscience : Bouquillon, Tanquerey, etc. Ils dérivent l'obligation directement de la justice sociale, et indirectement de la justice commutative, et font un devoir aux fraudeurs de restituer. Ils citent cette parole de Notre-Seigneur, dite à propos de tributs à payer : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matt., XVII, 21. Ils invoquent l'exemple du Sauveur qui ordonne à Pierre de solder le tribut, Matt., XVII, 23. Saint Paul déclare : « Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui le tribut, le tribut; à qui l'impôt, l'impôt. » Rom., XIII, 6, Ils raisonnent ainsi : Les citoyens doivent fournir à l'État ce qui lui est nécessaire; or il n'obtiendra pas facilement ce qu'il lui faut, s'ils n'y sont tenus en conscience, car les fraudes seront innombrables; les gens honnêtes et timorés devront payer à la place des rusés et des indélicats; les riches dissimuleront leur fortune, et les pauvres, moins habiles, seront écrasés. Cependant, ils observent que, si le législateur n'a certainement entendu faire qu'une loi pénale, elle ne lie pas en conscience; que le contribuable peut faire des déclarations de biens ou de revenus suivant la *coutume* qui est souvent de les sous-estimer un peu, en particulier dans les contrats de vente ou les successions; que les lois fiscales n'obligent pas moralement si elles sont certainement injustes.

Ils condamnent naturellement les mensonges qui ne sont pas des restrictions mentales légitimées par l'usage, et que les fraudeurs commettent dans leurs déclarations, en parole ou par de faux certificats.

Ils blâment le métier de contrebandier, soit à cause des dispositions intimes, souvent mauvaises, qu'il implique, soit à cause des périls qu'il fait courir.

En conséquence, le fraudeur est tenu à restitution, à moins que le législateur n'ait déclaré sa loi pénale, ou

qu'elle ne soit manifestement injuste. Les percepteurs y sont particulièrement obligés, qui favorisent sciemment les fraudeurs, puisqu'ils doivent, par office, donc en justice, empêcher les fraudes.

2. *Quelques* théologiens prétendent que les lois tributaires sont en général pénales : de Lugo, Ballerini, Berardi, Génicot, Noldin, etc. Ils pensent que le législateur n'entend pas imposer une obligation morale, et que c'est ainsi que le comprennent la plupart des citoyens, qui ne se croient pas coupables de péché lorsqu'ils fraudent le fisc. Ils ajoutent que, dans la majeure partie des États et des villes, les impôts dépassent la juste mesure, le législateur en usant ainsi pour compenser les nombreuses fraudes qu'il prévoit, et ne peut éviter.

Toutefois, ils remarquent qu'il ne faut pas confondre avec les impôts, ce que l'on doit payer pour certains travaux que l'État ou la ville exécute pour les particuliers, comme transporter les personnes, les marchandises, les lettres, etc. Dans ces cas, il y a un contrat onéreux qui oblige en justice, et par conséquent à restitution. Certaines prescriptions, cependant, ne sont pas de justice, mais de simples formalités, comme insérer de l'argent dans les lettres, utiliser un billet de retour délivré à un autre, etc.

Mais les employés, chargés de recouvrer les taxes, doivent les exiger, sinon réparer le tort causé à l'État. Ceux qui les corrompent sont coupables, et tenus à restitution.

Les confesseurs doivent exhorter à payer les impôts : l'obéissance aux lois, même pénales, est une vertu. Qu'ils conseillent la réparation en cas de fraude, sans y obliger strictement.

— A chacun de juger où est la vérité, et de suivre sa conscience. Mais il ne paraît guère douteux que la première opinion doive agréer davantage à la plupart de nos lecteurs.

François Girerd.

2. IMPOT (Sociologie). — I. Sa raison d'être. II. Court historique. III. Notre régime fiscal actuel. IV. Quelques problèmes soulevés. V. Devoirs de l'État.

I. Sa raison d'être. — L'organisation, le fonctionnement et les tâches d'un État nécessitent des ressources dont nul ne peut se passer, et moins encore l'État moderne. L'armée, la marine, la justice, l'ordre public, les routes, l'enseignement, les arts, l'hygiène, etc., réclament ses soins, s'imposent à lui, exigent des dépenses considérables. Depuis un siècle surtout les attributions de l'État croissant toujours ont amené la croissance des dépenses publiques. En 1816, le total des dépenses d'État était d'un milliard; le deuxième milliard apparut en 1855, le troisième en 1876, le quatrième en 1908 et le cinquième en 1914. La guerre de 1914-1918 a accumulé de telles ruines que les chiffres d'avant-guerre sont devenus jeu d'enfant : le budget de 1925 atteint quarante milliards. Laissant de côté les circonstances exceptionnelles de ce terrible fléau de la guerre, il faut reconnaître que, si l'étatisme a été abusivement développé, les transformations politiques, sociales et économiques sont aussi pour beaucoup dans l'accroissement des dépenses publiques. Les services publics se sont prodigieusement augmentés et, puisque tous en profitent *in globo*, tous doivent y contribuer par l'impôt.

L'impôt est vraiment un acte de souveraineté, un prélèvement opéré sur les biens ou les personnes pour subvenir aux besoins du pays. En principe donc, la loi fiscale oblige en conscience. Car qui a un devoir à remplir a droit aux moyens nécessaires pour le remplir. Esquiver l'impôt ou frauder sur l'impôt constituent une double injustice : injustice vis-à-vis de l'État, à qui l'on refuse le moyen nécessaire d'accomplir sa mission; injustice vis-à-vis de ses concitoyens, sur qui retombent plus lourdes les charges dont tous devraient être solidaires. On a bien essayé de soutenir que les impôts ressortissaient à l'ordre pénal et que ceux-là étaient coupables qui se faisaient prendre. Quelles que soient en pratique certaines tolérances acceptées, on ne peut, à notre avis, admettre pareille doctrine, et ceux qui sont chargés d'enseigner la morale feraient bien de travailler sur ce point à une meilleure éducation civique et à une conception plus saine du devoir fiscal. Plus que jamais, de l'accomplissement courageux de ce devoir dépendra le redressement financier de notre pays, et de tous les pays.

II. Court historique. — Il paraît que l'impôt n'a pas toujours existé! Ainsi, en Angleterre, après la conquête, le revenu territorial des rois normands suffisait à faire marcher la chose publique. Heureux pays et heureux temps!

Il en fut de même en France sous les premiers Capétiens, où le produit des domaines, enrichi des fiefs considérables que Hugues Capet réunit à la couronne, fournit longtemps à lui seul le revenu ordinaire de l'État. A partir de Philippe-Auguste, tout changea, et successivement la dîme, la taille, la gabelle et autres dénominations variées firent invasion et tombèrent sur le pauvre contribuable « taillable et corvéable ». Au début, les États généraux pouvaient donner ou refuser leur consentement. Mais la monarchie absolue cessa de les convoquer après 1614. Ainsi les deux aspects d'un véritable budget : acte d'autorisation et état de prévision régulier, n'existaient plus et, à l'ombre de l'absolutisme et du « secret des finances », les pires abus se multiplièrent.

« Des abus naissent les réformes. Avec la Révolution, triomphent les principes du vote de l'impôt, de l'établissement d'un état annuel de prévision et de la publicité des finances nationales. » (G. Bonnet). « Aucun impôt ne peut être levé sans le consentement de la nation », disent les États généraux de 1789. La Constituante, au début de la Révolution, jeta donc bas le régime fiscal ancien, par horreur pour l'arbitraire dont on avait tant souffert, et institua d'abord un grand impôt sur la fortune immobilière, alors presque l'unique forme de la richesse, l'impôt foncier, auquel s'ajouta la contribution mobilière. On s'aperçut vite de la faible productivité de ces impôts, et il fallut se résigner à rétablir la plupart des anciens impôts, en changeant seulement les noms : « l'insinuation » devint « l'enregistrement », « les droits réunis » devinrent « les contributions indirectes », etc. La contribution mobilière varia selon le chiffre du loyer, l'impôt des patentes selon la nature de la profession, et l'impôt des portes et fenêtres correspondit au nombre des ouvertures du logis. Telles furent les grandes lignes du régime fiscal pendant tout le XIX^e^ siècle; on n'en peut nier les sérieux avantages : productivité, commodité de perception, indépendance du contribuable.

Mais, comme on l'a très bien remarqué, les « quatre vieilles » contributions directes, établies à un moment où la terre était à peu près la seule forme de la richesse, n'étaient plus en rapport avec le bouleversement économique amené par l'essor de la grande industrie. Une réforme finit par s'imposer, pour rétablir l'harmonie rompue, diminuer la prépondérance excessive des impôts indirects sur les impôts directs, atteindre le contribuable, non selon les seuls signes extérieurs parfois trompeurs, mais selon ses facultés effectives. La loi du 15 juillet 1914 créa l'impôt général sur le revenu. Trois ans après, la loi du 31 juillet 1917 acheva l'œuvre commencée en remplaçant une partie des anciennes contributions par des impôts « cédulaires » sur les revenus.

III. Notre régime fiscal actuel. — A la base, des impôts réels et proportionnels, dits « cédulaires », et atteignant des sources différentes de revenu (loyer du sol, bénéfice industriel, salaire, etc.). Au-dessus, un impôt personnel et progressif sur l'ensemble du revenu, tenant compte des charges de famille et respectant « un minimum d'existence ».

1° *Les impôts « cédulaires »* comprennent : *a*) l'impôt *sur les propriétés bâties*, établi sur la valeur locative du sol et des bâtiments; *b*) l'impôt *sur les propriétés non bâties*, c'est-à-dire le revenu « net » du sol; *c*) l'impôt *sur les bénéfices industriels et commerciaux*, auquel sont assujettis tous les particuliers ou sociétés exerçant en France une profession industrielle ou commerciale. Le contribuable est tenu de faire une déclaration de son bénéfice imposable; *d*) l'impôt *sur les bénéfices de l'exploitation agricole* a été modifié et le sera sans doute encore : sa nature le rend en effet infiniment variable et complexe; *e*) l'impôt auquel sont soumises *toutes les professions libérales*, non frappées par un autre impôt cédulaire; *f*) l'impôt *sur les traitements, salaires et pensions* qui atteint tous les salariés ou pensionnaires dont les *revenus dépassent 7 000 francs*. Cet abattement sera augmenté pour chaque contribuable d'une somme de 3 000 francs pour sa femme, si elle n'a ni salaire, ni revenus personnels, de 3 000 francs par enfant de moins de 18 ans et non salarié, et de 2 000 francs pour chaque autre personne à sa charge; *g*) c'était autrefois l'impôt foncier qui était la principale matière imposable. Le développement si considérable de *la fortune mobilière* a obligé le législateur à créer ou à augmenter les impôts pesant sur cette dernière : timbre des opérations de bourse, timbres de quittance, etc.

2° *L'impôt général sur le revenu* est un impôt de *superposition* qui atteint le revenu dans son ensemble, indépendamment des impôts cédulaires qui en ont déjà frappé distinctement les diverses fractions. Actuellement cet impôt est calculé, en tenant pour nulle la fraction qui n'excède pas 7 000 francs. Certaines déductions sont opérées pour enfants ou personnes à la charge du contribuable. La majoration de 25 % reste applicable aux contribuables âgés de plus de 30 ans, célibataires ou divorcés et n'ayant pas d'enfant ou aucune personne à leur charge. (*Loi des finances*, du 13 juillet 1925.)

Il nous faudrait aussi parler des impôts sur les successions, des impôts sur les exportations, des impôts sur les consommations : boissons, tabac, alcool, droits de douane, etc. Le lecteur voit où cela nous entraînerait.

En pareille matière, d'ailleurs, l'arrivée d'un nouveau ministre des finances change et parfois bouleverse le régime des impôts, et il faut suivre presque au jour le jour les projets ministériels ou parlementaires pour être à peu près à la page, comme on dit. Nous ne pouvons donc que nous en tenir aux notions générales que nous avons essayé de donner.

IV. Quelques problèmes soulevés. — 1° Le *premier problème* est celui de l'*impôt progressif*, définitivement substitué à l'impôt proportionnel.

Celui-ci prenait un *même tantième*, par exemple 6 %, de tous les revenus, quels qu'ils fussent, et donc 180 francs sur un revenu de 3 000 francs, 600 francs sur un revenu de 10 000 francs. Était-ce juste ? En un pareil débat, l'opinion des économistes libéraux n'est peut-être pas à dédaigner. Or Jean-Baptiste Say inclinait vers le système progressif, parce que, dit-il, « une contribution simple et proportionnelle devient souvent plus lourde pour le pauvre que pour le riche. » Joseph Garnier constatait le caractère progressif à rebours de certains impôts indirects et réclamait l'établissement d'un impôt véritablement progressif en matière de contributions directes. L'impôt peut être progressif, dit-il, sans être spoliateur.

Et en effet, qui ne voit qu'un prélèvement de 180 francs sur 3 000 francs de revenu est une charge bien plus lourde qu'un prélèvement de 600 francs sur un revenu de 10 000 francs ? L'impôt proportionnel lèse donc la justice, et l'impôt progressif s'impose; à une condition toutefois : c'est que la raison de la progression ne soit pas constante, mais décroissante, par exemple 2 % sur un revenu de 6 000 francs, 2 + 1,90 % sur un revenu de 9 000 francs, 2 + 1,90 + 1,80 % sur un revenu de 12 000 francs, etc. Car autrement on aboutirait à l'absorption complète du revenu par l'impôt et aussi à une injustice non moins grave que celle de l'impôt proportionnel. Plusieurs économistes appellent cet impôt ainsi atténué impôt *progressionnel*.

Un éminent philosophe et théologien, Taparelli, n'a pas craint d'écrire : « Une autre observation importante... c'est l'injustice de la simple proportionnalité des charges et des forces; car la société devant procurer à chacun son bien, en proportion de l'importance de ses droits, le droit du pauvre à l'existence prime celui du riche à l'aisance. Donc l'impôt progressif est juste. » *Essai de droit naturel*, diss. V, c. VI. « Au total, dit M. Truchy, professeur à la Faculté de droit de Paris, l'impôt progressif est un instrument d'un maniement délicat et qui n'est pas sans risques, mais il s'adapte à la capacité contributive d'une façon plus simple et plus souple que l'impôt proportionnel. »

Nous n'avons pas ici l'espace suffisant pour faire l'étude comparée des organisations financières des divers États européens; et pourtant combien elle serait intéressante et suggestive! Disons du moins que l'Angleterre a établi l'impôt sur le revenu, l'*income-tax*, en 1842, et que cet impôt fait partie intégrante de son système fiscal. Son but était de réaliser ce triple desideratum : 1° combler le déficit du budget et subvenir à ses besoins pour l'avenir; 2° constituer un impôt de compensation et de dégrèvement permettant de diminuer les charges de la classe laborieuse; 3° subvenir aux dépenses imprévues et extraordinaires de la guerre. Ce but a été atteint.

2° *Autre problème*. — Est-il juste de distinguer les revenus suivant leur origine (rente, travail, etc.) et de graduer la taxe selon cette origine ?

Le P. Vermeersch ne le croit pas, car, dit-il, des rentes modestes peuvent, aussi bien que des salaires, pourvoir à de stricts besoins; et d'ailleurs est-ce que tous les revenus ne viennent pas du travail ? Le P. Fallon est d'un autre avis, et c'est cet avis que nous préférons. « Le rentier a deux cordes à son arc, tandis que le travailleur n'en a qu'une. » Il peut souvent, s'il le veut, ajouter à ses rentes modestes un salaire ou quelque profit. Quant aux revenus qui, dit-on, viennent tous du travail, il faut tout de même ne pas oublier qu'autre chose est le revenu du travail personnel et quotidien, et autre chose celui du travail d'un grand-père ou d'un arrière-grand-père.

3° Un *autre problème* soulevé depuis plusieurs années et que des partis brandissent comme un programme menaçant, est celui de l'impôt *sur le capital*. Presque tous les économistes sérieux sont d'accord pour dire que ce serait diminuer les possibilités de la production et tuer la poule aux œufs d'or; Jean-Baptiste Say disait avec raison : « Il en va de l'État comme des particuliers : un particulier qui mange son capital se ruine; un État qui mange le capital de ses sujets les ruine et se ruine lui-même : ses ressources futures diminuent. Seuls, les revenus renaissent incessamment. »

Il n'y a qu'un cas où l'on pourrait y recourir : ce serait pour éviter la banqueroute, quand on aurait d'ailleurs épuisé tous les autres moyens. Plusieurs croient que

cette heure a sonné en France, entre autres M. Jèze, *Revue de science et de législation financière*, 1919, 1920. On peut lire en sens contraire la vigoureuse étude de M. Allix dans la *Revue politique et parlementaire*. En Angleterre, après de nombreuses études et discussions le prélèvement sur le capital a été écarté.

V. Devoirs de l'État. — Nous avons surtout parlé jusqu'ici des devoirs des contribuables; l'État n'en a pas de moins graves.

Son premier devoir est de créer la *confiance* dont l'absence amène inévitablement ou l'évasion des capitaux ou la thésaurisation.

Il a aussi l'obligation de faire des *économies* dans la gérance de la Maison « France », comme parlent les hommes d'affaires. En Angleterre et aux États-Unis, on a nommé une Commission dite des économies qui a proposé et réalisé de profondes réformes; mais cette Commission était composée d'hommes indépendants et pris en dehors des parlements.

La répression des *inégalités* et des *fraudes* fiscales ne s'impose pas moins. L'administration des contributions a publié récemment le produit, par département, des impôts cédulaires (autres que les contributions foncières) et de l'impôt général sur le revenu, d'après les rôles établis au titre de l'année 1924 (revenus de 1923). Or, dit *Le Temps*, Supplément économique du 10 janvier 1926, « tous les chiffres méritent d'être étudiés avec soin. Ils montrent les imperfections et les injustices de nos impôts directs. On constate, par exemple, que le montant total des profits frappés par l'impôt sur les bénéfices agricoles n'est que de 1 372 millions (Le Temps *aurait dû dire aussi, à la décharge des agriculteurs, qu'ils vendent leur blé 130 francs le quintal, tandis que son prix mondial est de 200 francs*), alors que les bénéfices imposables du commerce et de l'industrie atteignent près de 20 milliards et que les traitements et salaires soumis à l'impôt dépassent 10 milliards et demi. Pour ce qui concerne l'impôt général sur le revenu, on remarque que le nombre total des contribuables, y compris ceux qui sont taxés d'office, n'est que de 1 233 772, et que, d'autre part, près de 20 % du montant global de cet impôt — soit 435 millions ½ — sont prélevés sur 794 451 900 francs de revenus déclarés par 364 contribuables (revenus de plus de 1 million), tandis que 742 000 contribuables possédant un ensemble de revenus imposables s'élevant à 11 milliards 700 millions ne supportent, au titre de l'impôt général, qu'une charge de 127 millions ½, représentant 5 ½ % à peine du rendement total. De telles constatations indiquent aux pouvoirs publics quels redressements et quelles réformes sont nécessaires en vue d'une plus grande égalité devant l'impôt, aussi bien que pour l'amélioration des rendements à obtenir par l'État. »

Il y a aussi la question de l'*usage* qui est fait des ressources de l'État, usage qui doit tourner sérieusement, au moins indirectement, à l'avantage de tous, des pauvres comme des riches. « Qui osera soutenir, dit avec raison Jean-Baptiste Say, qu'un père doit retrancher un morceau de pain, un vêtement chaud à ses enfants, pour fournir son contingent au luxe des monuments publics ? » *Traité d'économie politique*, l. III, c. IX.

Il y a enfin, en matière d'enseignement par exemple, de *fausses orientations infiniment coûteuses* à rectifier, comme l'étatisation de l'école et l'oubli — pour ne pas dire le mépris — des droits des familles et des corps libres enseignants.

Mais il ne faut pas oublier que le redressement financier est intimement lié au redressement politique, au redressement social et au redressement moral. Il y a sûrement un gros problème de technique financière à résoudre, mais il est lui-même conditionné par une meilleure organisation du travail législatif et parlementaire, et par une plus abondante diffusion des principes essentiels d'ordre social et moral. Que chacun apporte donc sa pierre à la reconstruction de l'édifice national !

Truchy, *Cours d'économie politique*, t. II, p. 264-300; Fallon, *Principes d'économie sociale*; G. Bonnet, *Les Finances de la France*; Jèze, *Traité de science des finances*; Allix, *Traité élémentaire des finances*.

Paul Six.

IMPRIMERIE (Origines de l'). — L'inventeur de l'imprimerie paraît bien avoir été Jean Gensfleisch, surnommé Gutenberg. Il naquit à Mayence vers l'an 1400 et mourut en 1468. Les Hollandais attribuent cette découverte à Laurent Coster, qui, au temps de Gutenberg, dirigeait une imprimerie de gravure à Harlem. Mais la priorité semble devoir revenir à Gutenberg, qui avait depuis longtemps entretenu sa sœur de ses projets. Les premiers essais de Gutenberg eurent lieu à Strasbourg; il fonda ensuite un établissement à Mayence où il put faire fondre des caractères.

Évidemment, dès les origines, l'Église sentit qu'il y aurait là un danger de perversion intellectuelle et morale, et, alors comme aujourd'hui, elle demanda que des limites fussent imposées à la liberté de l'imprimerie. Mais il est faux qu'elle ait considéré l'imprimerie comme une invention satanique, une œuvre diabolique, et qu'elle se soit efforcée de l'étouffer au berceau, puis de limiter à l'excès son action.

M. Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, Paris, 1912, t. II, p. 211-233, montre surabondamment que les textes donnent le plus éclatant démenti à de telles affirmations. Il conclut en ces termes :

> Arrêtons là cette longue énumération d'imprimeries fondées, dirigées ou protégées dans tous les pays par des gens d'Église. A tout homme de bonne foi, quels que soient d'ailleurs ses sentiments religieux ou politiques, elle prouvera que le « merveilleux art » de Gutenberg n'eut pas de plus puissants propagateurs que les papes, les cardinaux, les évêques, les chanoines, les abbés et les religieux... En réalité, l'Église a vu dans l'imprimerie non une ennemie ou même une rivale, mais une auxiliaire. Elle avait toujours travaillé à répandre non seulement dans le clergé et les hautes classes de la société, mais encore dans le peuple, les sciences divines et humaines. C'est pour cela que, dès les siècles les plus reculés du Moyen Age, elle avait multiplié les écoles et les manuscrits. En augmentant le nombre des livres, en les mettant, par leur bon marché, à la disposition des humbles et des pauvres, l'imprimerie permettait de pénétrer plus profondément le peuple et de donner plus d'efficacité au rôle éducateur qu'avait sans cesse rempli l'Église. Voilà pourquoi des prélats tels que l'évêque d'Aleria, bibliothécaire du Vatican, glorifiaient les services qu'une pareille invention devait rendre à l'Église et félicitaient le pape sous le pontificat duquel elle s'était produite. Voilà pourquoi les premiers livres imprimés sont des bibles et des ouvrages de piété avec images, pour la formation religieuse de tous, même des moins lettrés, ou des livres de classe tels que la grammaire latine de Donat, sortie des presses de Subiaco [célèbre abbaye bénédictine d'Italie]. Voilà pourquoi encore les imprimeurs se considéraient comme les propagateurs de la vérité religieuse et recevaient du Saint-Siège et des évêques des privilèges spirituels et des indulgences.

Ceci tuera cela ! s'écrient nos ennemis : ils entendent par là que l'imprimerie tuera l'Église. Jamais l'Église n'a redouté pareil danger, pas plus au XVe siècle que de nos jours.

J. Bricout.

IMPRIMEURS, ÉDITEURS ET LIBRAIRES. — Leurs devoirs particuliers, qui nous intéressent ici, relèvent des lois qui concernent la coopération au mal et le scandale. Nous avons traité la coopération à ce mot, et, plus loin, il y aura un article sur le scandale. Il s'agit d'appliquer les principes à un cas particulier, et cela ne va pas sans diffi-

culté. Cependant, il faut résoudre la question, car elle est d'importance : imprimeurs, éditeurs et libraires ont une influence considérable sur la foi et les mœurs, vu qu'on pense et qu'on agit suivant ce que l'on lit. Ils coopèrent au bien ou au mal que font livres et journaux; le mal ne se limite pas à eux, mais a une portée sociale plus ou moins étendue. Ils doivent être des bienfaiteurs publics, et parfois sont des malfaiteurs qui portent les autres au mal.

1° Tous ceux qui collaborent à l'impression d'un livre n'ont pas la même responsabilité. Considérons, d'abord, celle du patron imprimeur, à qui revient de beaucoup la plus grande part. Peut-il imprimer de mauvais livres ou journaux ? Par mauvais livres, nous entendons ceux qui sont *essentiellement* contre la foi ou les mœurs, donc qui sont intrinsèquement mauvais, et pas seulement d'une manière accidentelle ou passagère. La réponse n'est pas douteuse : il ne le peut pas, car le mal dont il s'agit est un mal intrinsèque, et la coopération du patron imprimeur est tellement importante et prochaine qu'on doit la dire *formelle*. Or il n'est jamais permis de coopérer formellement à une œuvre intrinsèquement mauvaise. Aucune raison de gain ou de contrat ne légitime cette participation : on ne peut s'engager à faire le mal, et si l'on s'est engagé, non seulement l'on n'est point tenu à s'exécuter, mais on ne le doit pas. La difficulté ou le doute peut seulement exister sur la malice du livre. En tous cas, le patron imprimeur doit se renseigner sur la nature morale de ce qu'on lui fait imprimer.

Il arrive que les imprimeurs ont des contrats avec des éditeurs, dont ils s'obligent à publier tous les livres. Or ceux-ci leur confient parfois des publications mauvaises. Que faire ? Ils ne peuvent obtempérer. Ou bien qu'ils dénoncent ces contrats, ou bien qu'ils les fassent avec les réserves qui les dispensent d'imprimer ce qui va contre leur conscience. La loi civile ne les obligera pas à l'égard de ce qui est immoral. Et si un juge portait cette sentence, elle ne vaudrait pas au for interne.

Nous ne dirons pas la même chose des ouvriers imprimeurs qui sont souvent incapables de juger les écrits, et dont la coopération peut être dite *matérielle*. Une coopération matérielle au mal devient licite, quand il y a des raisons proportionnellement graves. Parmi les ouvriers il y a une hiérarchie, suivant que leur collaboration est plus ou moins importante et prochaine. Les causes excusantes devront donc être plus ou moins grandes, suivant l'office de chacun, et aussi le nombre des productions mauvaises qu'ils doivent imprimer. Plutôt que de juger chaque écrit, qu'ils se renseignent sur la qualité de la maison qui les emploie. En général, ils peuvent y rester jusqu'à ce qu'ils aient trouvé une autre situation. Par besoin de gagner leur vie et difficulté de rencontrer du travail, ils pourraient même y entrer, pour le temps nécessaire. Comme on le voit, leur coopération, pour être légitime, réclame un intérêt grave et même majeur, qui en même temps pourra écarter le scandale.

Mais si, au lieu de livres essentiellement mauvais, il s'agit de publications simplement dangereuses ou moins bonnes, l'impression pourra en être légitime pour de très graves, ou au moins de graves raisons, suivant la malice de l'écrit, car il n'est qu'accidentellement mauvais, et une coopération à une œuvre accidentellement mauvaise peut être licite pour des motifs proportionnés. Cela est vrai du patron imprimeur, à plus forte raison de ses ouvriers. Certains livres, qui sont à l'Index, rentrent dans cette catégorie : Rome condamne aussi ceux qui ne sont pas intrinsèquement mauvais.

2° Après cela, il est facile de tracer les devoirs de l'éditeur. Lui est plus responsable que le patron imprimeur, car il est libre vis-à-vis de ses clients, et n'a pas les mêmes raisons de faire des concessions de conscience. Il trouvera toujours, s'il le veut, assez de bons livres à éditer, surtout aujourd'hui où les bons rencontrent difficilement éditeur. Il lui est absolument interdit de publier des ouvrages essentiellement mauvais, car sa coopération est *formelle*, tant elle est importante et immédiate. Pour les autres, accidentellement mauvais, il aura difficilement des raisons légitimes de les publier : nous ne dirons pas qu'il ne puisse y en avoir, puisque l'œuvre n'est pas intrinsèquement mauvaise. A côté du mal, l'éditeur de même que le patron imprimeur ne doit pas oublier le scandale qu'il peut causer. Cela montre l'importance des raisons qu'il faut pour autoriser pareille coopération.

3° Quant aux libraires, qui se contentent de vendre les livres édités et imprimés par d'autres, leur rôle est moindre, car leur coopération est moins immédiate. Leur est-il permis de tenir et de vendre des livres immoraux? Non sans doute, à aucun prix; aucune raison ne légitime un tel commerce. Pour les livres qui seraient seulement contre la foi, avec les permissions nécessaires, il ne leur est pas interdit de les avoir et de les vendre à bon escient, c'est-à-dire avec prudence et discrétion, et seulement à ceux qu'ils peuvent raisonnablement supposer en droit de les posséder. L'Église, en effet, permet à certains, qu'elle juge suffisamment éclairés et forts, de les avoir pour les faire servir à la bonne cause. Quant à la multitude des autres écrits qui sont médiocres au point de vue moral, à savoir légers, dangereux au moins pour certaine catégorie de personnes, ce n'est que par nécessité commerciale ou autre qu'un libraire peut les vendre : sa coopération étant seulement matérielle et les œuvres en question pas intrinsèquement mauvaises, de graves intérêts peuvent la légitimer, et innocenter le scandale plus ou moins grand qui en résulte. C'est dire que, *en soi*, il ne devrait pas coopérer à cette action pernicieuse du livre. Cf. le *Codex*, can. 1398, 1404.

François Girerd.

IMPURETÉ. — Voir Chasteté. On se bornera ici à signaler un sermon sur l'impureté, célèbre entre tous, celui que Bourdaloue prêcha devant Louis XIV. *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. I, p. 290-304. Le caractère de réprobation que nous découvrons dans l'impureté, affirme le prédicateur, « a tout à la fois et la vertu de représenter et la vertu d'opérer ce qu'il représente.... Il représente dans l'homme l'état de la réprobation future : voilà sa première propriété;... il opère dans l'homme cette même réprobation, en le conduisant à l'impénitence finale : c'en est la seconde propriété. En deux mots, impureté, signe de la réprobation, et principe de la réprobation. Signe visible de la réprobation, parce que rien ne nous représente mieux, dès cette vie, l'état des réprouvés après la mort : vous le verrez dans la première partie. Principe efficace de la réprobation, parce que rien ne nous expose à un danger plus certain de tomber dans l'état des réprouvés après la mort : je vous le ferai voir dans la seconde partie. »

1° *Impureté, signe visible de la réprobation.* — D'après l'Écriture, quatre choses expriment parfaitement l'état d'une âme réprouvée dans l'enfer : les ténèbres et l'obscurité, au milieu d'un feu dévorant; la confusion et le désordre dans le séjour de toutes les misères; l'esclavage et la servitude du démon; le ver immortel d'une conscience cruellement et continuellement déchirée. « Or c'est ce que nous trouvons, dès cette vie même, dans l'impureté; car il n'y a point de péché, ni qui jette l'homme dans un plus profond aveuglement d'esprit, ni qui l'engage dans les désordres plus funestes, ni qui le captive davantage sous l'empire du démon, ni qui forme dans son cœur un

ver de conscience plus insupportable et plus piquant; et tout cela, par une vertu qui lui est propre. D'où je conclus, poursuit Bourdaloue, que ce péché est donc un signe manifeste de l'état malheureux de la réprobation : en voici la preuve, appliquez-vous. » Et chacune de ces propositions est supérieurement démontrée.

C'est dans le développement de la seconde (désordres funestes de l'impureté) que se trouve le passage fameux que M. Louis Bertrand rappelait naguère aux pages 129, 130 de *La vie amoureuse de Louis XIV*, Paris, 1924. En octobre 1679, le grand roi avait été informé des horreurs perpétrées ou préparées par Mme de Montespan, avec l'aide de la Voisin.

C'était, pour lui, écrit Louis Bertrand, l'infamie suprême. Devant le crime patent de sa maîtresse, il dut être transporté d'indignation et, en même temps, submergé d'horreur et de dégoût. Voilà donc celle qu'il avait aimée ! Il avait tenu dans ses bras une empoisonneuse et une tueuse d'enfants. Et cette tueuse avait voulu le tuer lui-même!... En cette minute, où il fléchissait sous la honte et le remords, il réentendit sans doute les paroles tonnantes du père Bourdaloue, dans son terrible *Sermon sur l'Impureté* : « Sire, l'esprit impie a comme une liaison nécessaire avec tous les vices, et tous les vices sont, pour ainsi dire, à ses gages et à sa solde... *C'est pour lui*, par exemple, *que l'homicide répand le sang humain, pour lui que la perfidie prépare des poisons*, pour lui que la calomnie est ingénieuse à inventer, pour lui que l'injustice est toute-puissante quand il s'agit de solliciter, pour lui que l'avarice épargne, pour lui que la prodigalité dissipe, pour lui que le parjure trompe, *pour lui que le sacrilège attente sur ce qu'il y a de plus saint...* » Mme de Montespan avait commis tous ces crimes. Est-ce qu'il n'en était pas responsable, lui qui l'avait prise à son mari pour la livrer à cet « esprit impur » dont parlait le grand prédicateur ? Il voyait maintenant dans quel abîme on roule, quant on abandonne son cœur aux démons de toutes les concupiscences! A tout prix, il fallait sortir de cet enfer! A tout prix, il fallait rompre la vieille chaîne de péché!

2° *Impureté, principe efficace de la réprobation.* — Opérer la réprobation dans une âme, c'est la conduire à l'impénitence finale. Or il n'y a point de péché qui conduise à cette impénitence finale d'une façon plus sûre, parce qu'il n'est point de péché qui rende le pécheur plus sujet à la rechute, point de péché qui expose plus le pécheur à la tentation du désespoir, point de péché qui tienne le pécheur plus étroitement lié par l'habitude. Aussi, lorsqu'il s'agit de ce crime, peut-on se demander « s'il n'est pas plus facile de ne tomber point du tout que de se relever après sa chute. Je sais, mes chers auditeurs, continue Bourdaloue, que l'un et l'autre est possible à Dieu; je sais que l'Écriture et la tradition ne laissent pas de nous en fournir de célèbres exemples; mais comment vous les proposet-on ? comme des prodiges de la grâce, comme des faits extraordinaires et singuliers : un Augustin, une Madeleine, quelques autres spécialement élus pour être des vases de miséricorde, mais dont le petit nombre est cent fois plus capable de vous faire trembler que de vous donner de la présomption. » S'il y a « peu d'élus », c'est qu'il y a « un nombre infini de voluptueux et d'impudiques » et que quelques-uns seulement d'entre eux se convertissent réellement.

Bourdaloue ne veut pas, toutefois, « renvoyer sans espérance » ses chers auditeurs. « En vous proposant, leur déclare-t-il en terminant, des vérités si terribles, mon dessein n'a été que de vous les rendre salutaires. Si j'ai dit que l'impureté est de tous les péchés celui qui rend le pécheur plus sujet à la rechute, ce n'est que pour vous engager à une plus exacte pratique de la vigilance chrétienne. Si j'ai dit qu'il n'y a point de péché qui expose plus le pécheur à la tentation du désespoir, ce n'est que pour vous élever au-dessus de vous-mêmes, et pour vous porter à implorer le secours de Dieu avec plus d'ardeur et plus de confiance. Si j'ai dit que nul autre péché ne tient le pécheur plus étroitement lié par l'habitude, ce n'est que pour vous inspirer des sentiments plus héroïques, et pour vous déterminer à faire de plus généreux efforts. Votre salut les demande, et Dieu les attend de vous : mais pour cela, mon Dieu, nous avons besoin de votre grâce... »

Admirable sermon, où la franchise du prédicateur est toute pénétrée de bonté chrétienne et apostolique.

J. Bricout.

IMPUTABILITÉ ET RESPONSABILITÉ. — Nous touchons à une des questions les plus délicates et à la fois les plus importantes de la morale. Il est relativement facile de cataloguer les péchés d'après leur matière, ou la loi qu'ils contredisent; mais qui nous dira la gravité ou la légèreté subjective de la faute? Il est entendu que trois conditions sont requises pour le péché mortel : gravité de la matière, plénitude de l'advertance, et plénitude du consentement. Quand l'une ou l'autre manque, en totalité ou en partie, le péché est véniel ou nul. La question matière peut-être aisément réglée, car elle est objective; mais les deux autres sont d'une délicatesse extrême, parce que subjectives, et que les dispositions de quelqu'un sont un mystère souvent impénétrable pour autrui, et quelquefois pour le sujet lui-même. Il est certain que beaucoup de péchés dits mortels à cause de leur matière, ne sont que véniels en raison du manque d'advertance ou de consentement. C'est pourquoi l'on dit qu'il y a beaucoup plus de péchés mortels dans nos livres de morale que dans la réalité, sans vouloir essayer, tâche impossible et assez inutile, de fixer avec certitude une exacte proportion. Il s'agit de déterminer la responsabilité de l'agent non d'après l'objet de sa faute, mais en dépendance de ses dispositions, des causes externes ou internes qui l'aggravent ou l'atténuent. La loi est pour le péché comme la matière informe qui a besoin d'être déterminée ou spécifiée; la forme, c'est l'agent qui la donne, et elle diffère de l'un à l'autre.

Après avoir dit ce qu'est l'imputabilité, nous examinerons les principales causes qui l'augmentent ou l'affaiblissent, aggravant ou diminuant le péché.

I. Définition. — *L'imputabilité* est l'envers de la *responsabilité*. On définit celle-ci : l'obligation de répondre de ses actions ou de celles des autres devant l'autorité compétente. Elle affecte directement l'agent. L'imputabilité lui correspond, mais en se rapportant d'abord à l'acte, et seulement d'une manière indirecte à celui qui agit. On dit : je suis responsable; et cet acte m'est imputable. En pratique, l'on confond souvent ces deux notions, et on emploie les mots l'un pour l'autre. C'est ce que nous ferons.

Il s'agit donc d'estimer la culpabilité de quelqu'un, suivant sa malice, et non d'après la matérialité de son acte. Combien à qui échappe couramment cet aspect fondamental de la moralité, et condamnent sans tenir compte des dispositions qui diminuent l'imputabilité ! Il n'est pas rare de trouver même des confesseurs qui oublient les conditions subjectives de l'entière responsabilité. Et, cependant, ce souvenir faciliterait parfois leur tâche, concernant l'intégrité de la confession, en les dispensant d'interrogations pénibles et difficiles; car, si l'on doit accuser tous les péchés mortels commis, il ne s'agit que de ceux, et de leurs espèces, qui ont été subjectivement mortels, c'est-à-dire qui supposent une malice certainement grave, et non point de tous ceux qui sont matériellement mortels. Beaucoup de ceux-ci ne sont pas entièrement imputables, et par suite ne tombent pas sous le *précepte* de la confession. Cela est vrai dans tous les domaines de la malice, et particulièrement des péchés de la chair, si fréquents et si malaisés à déclarer. Le confesseur comme le juge, qui se souvient des conditions de

l'imputabilité, est plus indulgent et condamne moins souvent. D'ordinaire, l'on juge les péchés d'une manière matérielle, sans doute parce que c'est plus facile et que cela dispense d'un examen attentif pour discerner si la faute a été pleinement volontaire.

II. Conditions. — Les conditions de l'imputabilité sont assez nombreuses : elles se ramènent toutes à la *liberté*.

1° *La liberté.* — Il n'y a pas d'acte moral, donc imputable, sans liberté. La liberté, appelée aussi libre arbitre, consiste dans le pouvoir de choisir une chose plutôt que l'autre, de sorte que l'agent ne soit pas *intrinsèquement* déterminé à l'acte : cette liberté est l'exemption de nécessité interne. Il y en a une autre, dite *liberté d'exécution*, qui consiste dans l'exemption de coaction, et se définit : le pouvoir d'agir à sa volonté, sans être forcé ou empêché par une violence externe.

Les actes libres se divisent en *propres*, *eliciti*, et en *commandés*, *imperati*. Les premiers sont ceux qui procèdent immédiatement de la volonté et restent en elle, par exemple la volition, l'intention, etc.; les autres sont commandés par la volonté, mais accomplis par une autre puissance, comme penser, marcher, etc.

1. Pour qu'un acte soit libre, il faut qu'il y ait *advertance*, c'est-à-dire que la connaissance de l'esprit précède le choix de la volonté. L'esprit doit connaître deux choses : l'*acte* comme *moral*, et les divers *éléments* qui affectent sa *moralité*. Plus la connaissance est parfaite, plus l'acte est libre.

Cette connaissance peut être *pleine* ou *semi-pleine*. Elle est pleine quand l'esprit connaît avec cette perfection que les prudents mettent dans les choses importantes; semi-pleine, quand l'esprit est empêché de connaître parfaitement, parce qu'il est endormi, distrait, ou pas maître de lui.

Suivant l'advertance de l'esprit, on distingue trois sortes d'actes : les mouvements instinctifs ou indélibérés, *primo-primi*, qui préviennent toute advertance; les mouvements semi-délibérés, *secundo-primi*, dont on n'a pas pleinement conscience; les mouvements délibérés, *secundi*, qui sont faits avec entière advertance.

En raison de l'objet, l'advertance est *distincte*, quand la moralité de l'objet est clairement perçue, ou *confuse*, quand elle ne l'est qu'obscurément.

Pour que l'agent veuille toutes les circonstances de l'acte, il faut qu'il les connaisse au moins d'une manière confuse, suivant l'axiome : *rien n'est voulu que ce qui est connu*.

2. Après l'advertance vient la *volition*. Celle-ci doit être libre, et elle peut l'être à des degrés divers. *a*) En raison de la *délibération* et de l'*adhésion*, elle est *parfaite* ou *imparfaite*, suivant qu'elle a lieu avec une pleine ou semi-pleine advertance, et un plein ou semi-plein consentement. La perfection de la volonté dépend donc à la fois de la connaissance et du consentement. Certains disent qu'elle dépend seulement du premier; nous croyons que c'est à tort. Dans le cas de l'aboulie, par exemple, l'advertance est entière et le consentement nul, comme nous le dirons plus loin; ou il est semi-plein, comme dans le cas de l'habitude rétractée, ou lorsqu'on agit par crainte. *b*) En raison de la *manifestation*, la volition est *expresse* ou *tacite*, suivant qu'elle est ou non déclarée par des paroles ou d'autres signes externes. *c*) En raison du *mode*, la volition est positive ou négative : *positive*, si elle se termine à un acte; *négative*, si elle consiste dans une omission.

2° *L'erreur et l'ignorance.* — Comme l'acte libre procède de l'intelligence et de la volonté, tout ce qui affecte ces deux facultés augmente ou diminue la liberté. Celui qui n'est pas conscient ne saurait faire un acte libre, comme l'enfant, le fou, l'endormi, l'ivrogne, l'halluciné, le possédé. Si l'usage de la raison fait totalement défaut, la liberté est nulle; s'il manque seulement en partie, l'acte est plus ou moins libre. Il sera question ailleurs de plusieurs de ces états. L'ignorance et l'erreur jouent un rôle considérable qu'il faut étudier.

L'*ignorance*, en général, est le manque d'une certaine connaissance dans un sujet qui en est capable. Elle est dite *négative*, quand cette connaissance n'est pas obligatoire; *privative*, dans le cas contraire : c'est cette dernière qui nous intéresse ici.

L'*erreur* diffère de l'ignorance en ce qu'elle implique, en outre, un jugement contraire à la vérité. Elle n'est pas l'*inadvertance*, qui consiste à ne pas faire attention actuellement à la chose, bien qu'on la connaisse. En morale, les principes qui regardent ces divers états de l'esprit sont les mêmes, sauf que l'inadvertance est plus excusable que les autres. Ce que nous dirons de l'ignorance vaudra pour tous, y compris l'*oubli*.

En raison de l'objet, l'ignorance est double : ignorance *de droit*, quand on ignore la loi; ignorance *de fait*, quand on ne sait pas qu'on doit l'appliquer dans ce cas.

En raison du sujet, l'ignorance est *vincible* ou *invincible*. *Vincible*, c'est-à-dire qu'elle peut et doit être vaincue, moyennant une diligence convenable, celle que les prudents apportent dans les choses de cette nature, suivant les lieux : il ne s'agit pas d'une diligence *souveraine;* il faut aussi que l'agent remarque ou soupçonne qu'il doit savoir, et qu'il laisse volontairement de côté l'occasion de s'instruire. Il y a des degrés dans l'ignorance vincible : si c'est exprès qu'on reste ignorant, pour n'avoir pas à observer la loi, l'ignorance est *affectée;* si l'on n'a seulement montré aucune diligence, l'ignorance est *crasse*. L'ignorance *invincible* est celle qu'on ne peut vaincre avec une diligence ordinaire, ou dont on n'a aucun soupçon. Comme chacun le comprend, l'ignorance vincible est *coupable*, puisqu'elle est volontaire, mais non l'ignorance invincible, qui est involontaire, donc pas libre. L'ignorance invincible est fréquente aujourd'hui, en matière morale et religieuse, chez les personnes sans culture, et même celles qui sont instruites des choses profanes. Cette ignorance porte non seulement sur les lois positives, mais les principes secondaires du droit naturel. C'est un fait que connaissent bien tous ceux qui s'adonnent au ministère des âmes, quoique disent parfois le contraire les purs théoriciens de la morale. Aussi les premiers sont-ils disposés, d'ordinaire, à plus d'indulgence envers les pécheurs, non sans parfois scandaliser les autres. L'ignorance invincible excusant entièrement le coupable et supprimant toute imputabilité, beaucoup de péchés objectivement mortels ne sont même pas véniels. Voilà ce que le confesseur ne doit pas oublier au confessionnal.

Précisons davantage l'influence de l'ignorance sur la moralité des actes humains.

1. Concernant l'ignorance *invincible*, on peut formuler ce principe : soit actuelle, soit virtuelle, *actu aut in causa*, elle supprime l'imputabilité au sujet de ce qu'on ignore. L'ignorance peut porter sur la moralité de tout l'acte, ou seulement d'une partie : dans le premier cas, l'imputabilité est entièrement inexistante, dans le second, elle est partielle, et nulle par rapport à la circonstance qui est ignorée.

2. L'ignorance *vincible* ne supprime pas la liberté, mais elle la diminue, du moins si elle n'est pas affectée. La première partie du principe est évidente : la seconde : du moins si l'ignorance n'est pas affectée, a besoin d'explication. Plus communément l'on enseigne, après saint Thomas, que cette ignorance ne diminue pas le péché, mais l'augmente. Quelques-uns,

cependant, prétendent avec de Lugo qu'il est pire de violer un précepte connu, qu'un autre qui est ignoré expressément pour qu'on n'ait pas à l'observer. Les deux opinions sont probables, et peut-être sont vraies suivant les cas, c'est-à-dire suivant l'intention de l'agent.

3. L'ignorance *actuellement* invincible, mais qui ne l'a pas toujours été, enlève la liberté actuellement et en soi, mais non *dans la cause*. Les fautes commises sont imputables, parce qu'elles viennent d'une ignorance qui a été autrefois coupable. L'on est responsable, en effet, des mauvaises conséquences, au moins confusément prévues, qui résultent d'un acte librement posé. Le péché n'est pas commis, *hic et nunc*, puisqu'on n'en a pas conscience, mais il l'a été quand on a posé la cause.

3° *Les passions.* — Il n'y a pas de doute qu'elles ont une grande influence sur la volonté et l'intelligence, par suite sur la moralité des actes. Au sens large, ce mot désigne tous les mouvements de l'âme. Vulgairement, on appelle passion un désordre ou une inclination excessive de la volonté.

En morale, on distingue les passions *volontaires* et *involontaires*. Les volontaires le sont à des degrés divers : *directement et en soi*, par exemple quand on les excite ou qu'on les accepte librement; *indirectement*, c'est-à-dire dans leur cause; *antérieurement*, quand la cause autrefois posée a été rétractée. Les involontaires sont celles qui ne sont pas voulues maintenant, ni ne l'ont été auparavant, mais qui naissent spontanément d'une occasion ou d'une disposition du corps.

L'on distingue aussi les passions, en *antécédentes* qui préviennent et attirent la volonté, et en *conséquentes* qui sont excitées par la volonté et suivent le consentement.

1. *Une passion antécédente augmente l'intensité de l'acte, mais diminue la liberté, et quelquefois l'enlève.* La propension de la volonté est plus grande, mais la raison est troublée dans sa délibération, et la volonté, fortement sollicitée, perd de sa force de résistance. Quelquefois, la passion est si véhémente que l'esprit est entièrement troublé, et ne sait plus juger de la moralité de l'acte. En ce cas, l'agent n'est pas responsable : il est comme le fou. Cela peut arriver dans l'hystérie, la colère, la volupté. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ} q. VI, ad. 3^{um}.

2. *Une passion conséquente, qui est volontaire, ne diminue pas la liberté, mais est un signe de volition intense.* Du moment qu'elle est volontaire, elle ne contrarie pas la liberté. Cependant, il se peut qu'une passion volontaire, une fois excitée, trouble et pousse plus loin qu'on ne pensait. Cette passion devient antécédente par rapport aux actes ni voulus, ni prévus.

3. *La crainte.* Il y a lieu de parler spécialement de cette passion, à cause de sa fréquence et de son influence considérable sur la moralité. Elle n'appartient pas seulement à l'appétit inférieur; elle est aussi une affection *spirituelle*, et, en ce dernier sens, on la définit: un tremblement de l'esprit à cause d'un péril imminent ou futur. Elle déprime les forces et pousse à la fuite, de sorte qu'elle fait choisir ce qu'on ne voudrait pas.

En raison de l'*intensité*, la crainte est *grave*, ou *légère*, suivant qu'elle trouble beaucoup ou peu l'esprit. Pour qu'elle soit grave, il faut généralement l'appréhension d'un mal grave. Cependant, cela dépend du caractère de la personne, qui peut être gravement troublée par un mal léger. C'est pourquoi l'on distingue la crainte *absolument* grave, qui trouble sérieusement celui qui est fort et constant, et la crainte *relativement* grave, qui trouble, à cause du sexe, de l'âge, du tempérament, etc. C'est pourquoi la crainte *révérentielle* des parents ou des supérieurs peut quelquefois être grave. En raison de l'*influence*, la crainte est *antécédente* ou *concomitante;* antécédente, quand elle est *cause* de l'acte; concomitante, quand elle *accompagne* l'acte.

a) La crainte, qui est tellement forte qu'elle enlève l'usage de la raison, supprime la liberté. Ce cas est plutôt rare.

b) L'acte causé par une crainte grave reste libre, mais, d'ordinaire, il ne l'est que partiellement. De matériellement mortel, le péché peut devenir véniel, parfois être nul, car une crainte grave peut excuser de l'observance de certaines lois positives, qui n'obligent pas à tant d'inconvénient. Mais le péché peut aussi rester mortel, par exemple à l'égard des lois naturelles, dont aucun motif ne dispense : ainsi la menace de la mort ou des tourments ne dispensait pas les martyrs de confesser leur foi. Cependant, même à l'égard de ces lois, la liberté peut être si diminuée que l'infraction devient vénielle, parce qu'il n'y a pas pleine advertance ou plein consentement. Impossible de donner une règle générale : c'est la conscience du sujet qui peut trancher le cas.

c) Une crainte *légère*, en soi ou relativement, diminue peu la liberté, donc la responsabilité. Dans le for externe, on ne s'en occupe pas, suivant l'axiome : *le peu est réputé pour rien.*

4° *La violence.* — Il y a deux sortes de violences : la *morale* et la *physique*. La première agit sur la volonté par des menaces, réprimandes, etc., et se ramène à la *crainte*. La violence physique est celle qui empêche matériellement l'exécution ou y oblige. C'est de celle-ci que nous voulons parler. Il s'agit de voir jusqu'où elle supprime l'imputabilité.

a) Si l'on résiste intérieurement et extérieurement autant que l'on peut, l'acte n'est pas libre et, par conséquent, l'imputabilité est nulle. Par exemple, si on nous meut la main pour offrir de l'encens à une idole, ou pour signer un testament. Cette violence est dite *absolue*.

b) Si l'agent résiste extérieurement, mais consent intérieurement, la liberté est diminuée, mais non supprimée. La liberté est diminuée, parce que la volonté est violemment sollicitée, de sorte que la faute est souvent vénielle, bien que matériellement mortelle. Parfois, elle pourra être nulle, quand la violence trouble au point qu'elle fait perdre l'usage de la raison; mais cela arrive *par accident*, non par soi.

c) Si l'on reste passif, sans consentir ni résister, tout en ayant du déplaisir intérieurement, l'acte externe est libre, et imputable toutes les fois qu'il y a obligation de résister. La résistance extérieure peut être obligatoire pour plusieurs raisons : à cause du scandale, du péril de consentir intérieurement, par exemple en matière de chasteté, etc. En ces cas, il n'est pas permis d'être passif.

5° *L'hérédité.* — Il n'est pas douteux que les inclinations se transmettent de père en fils, mais les limites de cette loi physiologique sont difficiles à préciser. L'on peut dire, d'une manière générale, que ce sont les inclinations qui dépendent de l'organisme, comme la colère, l'ivrognerie, les vices de la chair, etc. Tantôt elles sont une combinaison des habitudes du père et de la mère; tantôt celles des fils proviennent surtout de la mère, et celles des filles, du père. Quelquefois aussi elles ne viennent pas des parents, mais des aïeux, ce qu'on appelle *atavisme*.

Au point de vue moral, l'on peut diviser ces tendances en trois catégories : celles qui sont irrésistibles et suppriment la liberté : elles sont exceptionnelles; celles qui *diminuent* la liberté, mais ne la suppriment pas : la faute est moindre, de mortelle peut devenir vénielle, mais n'est pas nulle; enfin celles qui sont si *faibles* qu'elles influencent la moralité de l'acte d'une manière insignifiante, donc négligeable. De quelle

indulgence il faut user envers certains coupables, qui sont fils d'alcooliques, de dégénérés, qui sont plus à plaindre qu'à blâmer! Le confesseur, dans l'appréciation des fautes, doit tenir compte de l'hérédité, sans la surfaire, ni la sous-estimer. Cela prouve combien il lui importe de bien connaître son pénitent : tout comme au médecin, son malade. On pourrait répéter ce que nous avons dit des passions, en appliquant les mêmes principes. C'est pourquoi il est prudent d'écarter parfois de certains états de vie qui demandent plus de vertu, des sujets qui souffrent de vices héréditaires.

6° *Le tempérament et le caractère.* — Ces deux mots sont souvent employés l'un pour l'autre. Quelquefois le tempérament désigne les dispositions physiologiques de l'homme, et le caractère, ses dispositions psychologiques.

Autrefois, l'on distinguait quatre sortes de tempéraments, suivant l'élément physiologique qui prédomine: le *sanguin*, le *nerveux*, le *bilieux* et le *lymphatique* ou *flegmatique*. La physiologie moderne, assez communément, propose cette autre division : tempéraments *plus sensitifs* et tempéraments *plus actifs;* parmi les premiers, les uns se distinguent par l'abondance du *sang*, les autres par l'organisation des *nerfs;* parmi les seconds, les uns sont *colériques*, les autres *flegmatiques*. *a*) Les *sensitifs* et *sanguins* sentent promptement et vivement, mais pas d'une manière intense et persévérante; ils sont donc instables, pèchent facilement et se repentent de même; oublieux de leurs promesses ils retombent bientôt : ainsi Louis XIV et Mirabeau. *b*) Les *sensitifs* et *nerveux* sentent d'une façon plus intense et plus durable, mais sont aussi quelque peu instables : Voltaire, Frédéric de Prusse. Quelquefois ils sont mélancoliques : Pascal. *c*) Les *colériques* sentent intensément et sont persévérants; ils ont de l'ambition et veulent dominer : César, Napoléon. *d*) Les *flegmatiques* sont froids et lents, mais agissentavec une grande force et constance. Ces quatre tempéraments sont souvent mélangés dans le même individu, à des degrés divers. Voir CARACTÈRE.

Le tempérament et le caractère ont leur influence sur la liberté, mais, d'ordinaire, ils ne la suppriment pas. Il en est d'eux comme des passions ou des tendances héréditaires, avec lesquelles d'ailleurs, ils sont étroitement liés.

7° *L'éducation.* — Elle joue un grand rôle dans la vie morale. Elle ajoute immensément aux dispositions pour le bien ou pour le mal, suivant qu'elle est bonne ou mauvaise. Par suite, elle augmente ou diminue la responsabilité.

On doit être indulgent pour ceux qui ont été mal élevés, excuser leurs fautes ou les atténuer; par contre, on a le droit d'être sévère pour ceux qui ont reçu une bonne éducation : leurs manquements sont plus graves.

La mauvaise éducation est cause d'ignorance et d'erreur, de passions et de mauvaises habitudes. Elle émousse la conscience et fausse le jugement moral. Autant d'effets qui diminuent ou suppriment l'imputabilité.

8° *Les habitudes.* — L'habitude morale peut se définir : *une disposition à refaire les mêmes actes acquise par des actes répétés*. Elle incline à l'action, et la facilite. Elle s'ajoute à nos diverses puissances pour les fortifier, et les rendre plus capables de bien ou de mal : à l'appétit sensitif comme à la volonté. On distingue l'habitude *volontaire* et *involontaire*. Celle qui a été acquise librement et n'est point rétractée, s'appelle *actuellement* volontaire; celle qu'on acquiert involontairement et qu'on rétracte aussitôt qu'on s'en aperçoit est *tout à fait* involontaire; celle qui a été acquise avec advertance, mais ensuite rétractée, est *volontaire antérieurement*, mais *actuellement involontaire*.

1. *Ce qui vient d'une habitude volontaire, non rétractée, est imputable : en soi, si l'habitude est actuellement volontaire; dans la cause, si elle est volontaire antérieurement.* Tout cela est clair par soi-même. Une habitude volontaire, qui n'est pas rétractée, et que l'on veut actuellement, augmente la responsabilité au lieu de la diminuer. Si elle a été volontaire autrefois, mais actuellement ne l'est plus, même si on ne l'a pas rétractée, l'imputabilité est moindre, car les actes ne sont volontaires que *dans la cause*.

2. *Ce qui vient d'une habitude involontaire ou efficacement rétractée, est moins imputable.* La liberté est moindre, en effet. Elle peut même être nulle, comme chez beaucoup de ceux qui blasphèment : ils le font sans y penser, répétant machinalement ce qu'ils ont souvent entendu. Quelquefois elle est suffisamment diminuée pour qu'il n'y ait pas péché mortel, comme chez certains ivrognes qui sont poussés à boire par une propension presque invincible et le font, tout en condamnant leur habitude.

9° *Le milieu social.* — Lui aussi augmente ou diminue la responsabilité. L'agent, qui vit dans un bon milieu, est plus coupable que celui qui vit dans un mauvais. C'est que le milieu social influe grandement sur l'intelligence et la volonté, sur l'intelligence pour l'éclairer ou l'obscurcir, sur la volonté pour l'affaiblir ou la fortifier. De là, la conscience s'avive ou s'émousse. Dans un milieu par exemple, où telle loi ecclésiastique, ou même naturelle, n'est plus guère observée, elle finit par perdre beaucoup, sinon totalement, aux yeux de la plupart des gens, de son importance et de sa rigueur. Il se crée une mentalité amorale, ou presque, et l'on manque sans avoir conscience d'une faute, ou du moins d'une grande faute. Ainsi en est-il du jeûne, de l'abstinence, de l'assistance à la messe, de l'onanisme même ou du vice solitaire en beaucoup d'endroits, surtout dans les classes inférieures. Assurément on ne doit point juger leurs manquements comme ceux des autres. Ce qui, chez ces derniers, serait mortel, ne sera, chez les premiers, qu'une peccadille. En conséquence, l'on est souvent exempt de faire préciser en confession, puisqu'il s'agit d'une faute légère, sinon que l'on sera peut-être tenu d'instruire pour l'avenir. Cela est vrai de nos pays civilisés, dans les milieux corrompus, indifférents ou grossiers; à plus forte raison des pays qui le sont moins, ou pas du tout. Le jugement pratique de la faute est donc d'une très grande relativité, suivant le milieu.

10° *États pathologiques.* — Ce sont des maladies qui diminuent ou enlèvent la liberté, et par suite modifient notablement la responsabilité. Nous serons très bref sur ces divers états, puisqu'il en est traité ailleurs plus longuement.

1. *L'aboulie.* Elle consiste dans l'incapacité de vouloir *efficacement* ce qu'on désire, d'un mot grec qui signifie absence de volonté. Ce n'est pas une maladie de la volonté, comme le prétendent les matérialistes, car la volonté, faculté spirituelle, ne peut être malade; mais c'est une maladie des nerfs ou du cerveau. Quelquefois cette impuissance est universelle, quelquefois elle se limite à certains actes ou à certains temps. On ne connaît pas exactement les causes de cette maladie; mais on la favorise en n'exerçant pas la volonté, et en abusant des soporifiques, comme l'opium. Les actes de l'aboulique, s'ils sont dénués de liberté, ne sont évidemment pas imputables *en soi*, mais ils peuvent l'être *dans leur cause*, quand on est responsable de son état.

On peut rapprocher de cette maladie, l'impuissance de la volonté à résister à certaines *impulsions violentes*, qui poussent au suicide, à l'homicide, au vol, à l'ivrognerie, etc. Les actes de ces impulsions ne sont pas coupables, du moins en eux-mêmes, mais ils peuvent

l'être, comme précédemment, dans leur cause. Cet état pathologique est tantôt héréditaire, tantôt acquis consciemment ou inconsciemment.

2. *La neurasthénie, l'hystérie et l'épilepsie.* L'on peut traiter ensemble ces trois maladies. *a*) Dans la *neurasthénie* les nerfs apparaissent affaiblis ou épuisés, de sorte que l'agent manifeste une grande inconstance et une profonde dépression physique et morale. Cet état est produit généralement par des excès dans le travail, la volupté, en abusant des narcotiques, quelquefois aussi par hérédité. La volonté est très faible, parfois impuissante; donc tantôt semi-responsable, ou irresponsable. Pour guérir ou atténuer cette maladie, il y a les moyens physiques, moraux et religieux. *b*) L'*hystérie*, d'un mot grec qui signifie sein, parce que l'on croyait autrefois que c'était une maladie du sein, est un désaccord du système nerveux, état pire que la neurasthénie. La sensibilité nerveuse est diminuée ou éteinte sur certains points, et intensifiée sur d'autres. Cette irritabilité des nerfs change la nature de l'individu, trouble l'esprit, affaiblit la volonté, ouvre la voie aux hallucinations. Les hystériques sont très instables, enclins à des émotions contraires, portés au mensonge, à la simulation, aux accusations fausses, au vol. L'hystérie affecte les hommes comme les femmes. Que le prêtre se défie de ceux qui en sont atteints! Y prédisposent une vie molle, l'absence d'exercices physiques, la lecture des romans, l'étude précoce et excessive, les excès voluptueux, en un mot tout ce qui débilite le tempérament et ébranle le système nerveux. Il y a divers degrés d'hystérie, jusqu'au degré suprême qu'on appelle la *grande hystérie*. Il est difficile de dire quand et jusqu'où les hystériques sont libres : c'est une question à résoudre d'après les cas. L'hystérie se soigne à peu près comme la neurasthénie. *c*) *L'épilepsie* est pareillement un désaccord nerveux qui se manifeste par crises, à des intervalles divers, procurant momentanément l'inconscience, et enlevant la liberté. Les actes accomplis dans ces moments ne sont pas libres; les malades n'en ont même pas le souvenir. Tout au plus, pourraient-ils être imputables dans leur cause.

3. *Le sommeil hypnotique et la suggestion.* Le sommeil hypnotique est un sommeil artificiel produit par un agent appelé hypnotiseur, grâce à des procédés divers que nous n'avons pas à énumérer. Généralement il faut le consentement de l'hypnotisé, et cela est capital pour le moraliste, car on voit de suite la part de liberté qu'il y a dans ce phénomène. Tous ne peuvent pas être hypnotisés, mais beaucoup, hommes ou femmes, surtout ceux qui sont faibles de volonté ou qui souffrent des nerfs. Il y a trois sortes d'états hypnotiques : la catalepsie, la léthargie et le somnambulisme. En tous, l'hypnotisé est sous la dépendance entière, ou presque, de l'hypnotiseur, qui suggestionne son client à volonté. De là le danger de se laisser hypnotiser, puisqu'on y perd la maîtrise de soi, sans compter que la volonté s'affaiblit peu à peu, et qu'on finit par tomber dans l'aboulie, la neurasthénie, l'hystérie, etc.

a) Il est certain que le sommeil hypnotique diminue beaucoup la liberté, et l'enlève même entièrement pendant qu'il dure. *b*) S'il s'agit d'une suggestion à accomplir dans l'état de veille, après le sommeil, l'école de Paris prétend que la liberté n'est pas totalement supprimée; celle de Nancy affirme le contraire. Le cas est à trancher d'après les déclarations du coupable. *c*) Mais alors même que les actes commis ne sont pas *actuellement* libres, ils peuvent l'être *dans leur cause*, parce qu'on a consenti au sommeil hypnotique, bien qu'on prévît les inconvénients auxquels on s'exposait. L'on ne doit accepter l'hypnotisme que pour de très graves raisons, et moyennant les précautions que la prudence commande.

Conclusion. — C'est un devoir de fortifier sa volonté, donc d'augmenter sa liberté. Les péchés, s'il y en a, sont sans doute plus graves, car la responsabilité est plus grande; mais ils sont plus rares, grâce à la fermeté acquise, et les vertus croissent en proportion.

François Girerd.

INCARNATION, acte par lequel le Verbe divin est devenu homme en Jésus-Christ. Ce mot, inspiré de Joa., I, 14, est une création du christianisme comme la chose même qu'il désigne. On le trouve en grec sous la forme des substantifs σάρκωσις, ἐνσάρκωσις, ou de leur synonyme ἐνσωμάτωσις. Mais la théologie orientale s'est arrêtée au terme ἐνανθρώπησις, auquel équivaut l'allemand *Menschwerdung*. La langue latine, après avoir essayé des néologismes *incorporatio* ou *inhumanatio*, a définitivement retenu celui d'*incarnatio*, qui se lit déjà chez le traducteur de saint Irénée.

De toutes façons, c'est le mystère central de la foi chrétienne, dont il faut d'abord établir la réalité, puis analyser le sens. I. Dogmatique de l'Incarnation. II. Théologie de l'Incarnation.

I. Dogmatique de l'Incarnation. — Fait essentiellement mystérieux, l'Incarnation ne peut être admise que sur l'autorité de la révélation divine. Celle-ci repose tout entière sur la personnalité de Jésus, qui, au cours de sa vie terrestre, a émis sur lui-même des prétentions transcendantes et les a justifiées par des œuvres telles que ses premiers disciples et après eux des âmes innombrables ont reconnu en lui la manifestation de Dieu aux hommes. De cette croyance, consignée dans les Évangiles et les écrits apostoliques, paisiblement conservée dans l'ancienne Église, les conciles du Ve siècle ont donné la formule dogmatique à laquelle se tiennent encore les fidèles d'aujourd'hui.

A travers ces diverses phases de la tradition chrétienne les croyants admettent que s'affirme une même vérité. Tout au contraire, la critique moderne, sans renoncer aux objections rationnelles que soulève ce mystère, conteste de préférence la légitimité de son origine et la continuité de son développement. L'histoire de la christologie se ramènerait à l'apothéose progressive de Jésus, homologuée, au milieu de poussées contradictoires, par le dogme ecclésiastique. Contre ce système on peut montrer que l'enseignement officiel de l'Église n'est que l'expression technique de la foi traditionnelle, qui, en dernière analyse, se fonde sur la conscience même du Christ. I. Doctrine de l'Église. II. Révélation personnelle de Jésus. III. Témoignage des Apôtres. IV. Développement de la tradition chrétienne. V. Convenances rationnelles.

I. Doctrine de l'Église. — Préparé par l'effort des quatre premiers siècles, le dogme christologique fut défini dans la première moitié du Ve contre les erreurs inverses qui en menaçaient alors l'équilibre.

Tout le monde étant d'accord que le Christ est à la fois Dieu et homme, la question était de traduire en langage philosophique ces deux éléments et d'en préciser exactement le rapport. Un double danger se fit sentir, les uns accentuant la distinction des natures jusqu'à rendre impossible l'unité de personne, voir Nestorianisme, les autres exagérant cette unité au point de compromettre la dualité des natures, voir Monophysisme. Entre ces deux tendances, les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) ont marqué le juste milieu dans lequel l'Église veut se tenir.

Contre le nestorianisme elle affirme l'unité de personne dans le Christ. Impliquée dans la condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse, cette vérité fut mise en évidence, avec les nuances voulues, par la formule d'union de 433, sur laquelle se fit l'accord définitif de tous les Orientaux.

Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est Dieu et homme parfait..., qu'il est né du Père avant les siècles quant à la divinité et que *le même*... (est né) à la fin des temps de la Vierge Marie quant à l'humanité; que *le même* est consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il y a eu *union des deux natures* : c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. D'après cette façon de concevoir cette union exempte de mélange, nous confessons que la sainte Vierge est mère de Dieu... Quant aux expressions évangéliques et apostoliques qui concernent le Seigneur, nous savons que les théologiens regardent celles qui unifient comme [se rapportant] à une *personne unique* et celles qui séparent comme [se rapportant] à deux natures. Trad. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 50,51.

Suivant les nécessités du moment, c'est l'unité personnelle du Christ qui s'affirme au premier plan de ce texte, d'abord en termes usuels : « le même..., un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur », puis dans la formule technique : « une personne unique ». Mais déjà cette affirmation ne va pas sans celle des « deux natures », qui la complète et la précise. Vingt ans après, le péril du monophysisme obligeait le concile de Chalcédoine à reprendre les mêmes éléments, mais en renversant la proportion.

...Nous enseignons... un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité et complet quant à l'humanité,... consubstantiel au Père... et consubstantiel à nous, *semblable à nous en tout hormis le péché*... : un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, *sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation*. Car l'union n'a pas supprimé *la différence des natures* : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre *dans une unique personne et hypostase*. Denzinger-Bannwart, n. 148; trad. Tixeront, *op. cit.*, p. 94, 95.

Ici encore l'unité du Christ est clairement maintenue, mais avec une plus grande insistance sur « la différence des natures », qui subsistent, chacune avec « sa manière d'être propre », donc « sans mélange » autant que « sans divisior », dans l' « urique personne » du Verbe incarné.

Reprises, précisées et commentées au Ve concile œcuménique (553), Denzinger-Bannwart, n. 213-223, complétées par la condamnation des Trois-Chapitres, *ibid.*, n. 224-228, ces définitions ont toujours été retenues depuis par l'Église comme expression authentique de sa foi. Le VIe concile œcuménique (680-681), *ibid.*, n. 289-293, ne fit qu'en expliciter une conséquence en affirmant dans le Christ, contre le monothélisme, l'existence de deux volontés.

II. Révélation personnelle de Jésus. — Bien qu'elle constitue la grande nouveauté du christianisme, la foi en l'Incarnation d'un Dieu a pu trouver dans le milieu juif et païen une certaine préparation.

En vain a-t-on voulu y chercher le germe du dogme chrétien. D'une part, le paganisme était prodigue d'apothéoses et les diverses écoles philosophiques, au moment de l'ère chrétienne, s'accordaient à parler d'un Logos qui serait le médiateur entre Dieu et l'humanité. Mais ce Logos n'était qu'une abstraction et restait compatible, tout comme la religion populaire, avec le pire polythéisme. Il faut en dire autant des sauveurs divins honorés dans les « mystères ».

Le judaïsme, d'autre part, professait le plus strict monothéisme et le Messie de ses espérances ne devait être qu'un envoyé de Dieu. Cette notion épuise suffisamment les divers textes qui décrivent sa puissance, Ps. LXXII, 8-11; CIX, 1, 2; Dan., VII, 13, 14, qui le présentent comme aimé et béni de Iahveh à la manière d'un fils, Ps., II, 7; LXXXVIII, 27, 28, cf. II Reg., VII, 14, ou lui donnent des noms théophores, Is., VII, 14; IX, 5; Jérem., XXIII, 6. Les adaptations faites plus tard par la théologie patristique ne sauraient prévaloir contre le sens littéral.

Il reste cependant qu'Israël avait tendance à idéaliser de plus en plus le Messie et que la foi juive s'accordait avec la religiosité païenne pour concevoir un rapprochement de la divinité vers les détresses humaines. Ces aspirations confuses ont certainement pu disposer quelques âmes à recevoir le message de Jésus qui allait en faire une réalité.

Non seulement, en effet, Jésus s'est donné comme le Messie, et cela au sens religieux de législateur et de prophète, voir Christianisme, t. II, col. 137, 138; mais tout, dans ses actions, ses prétentions et ses paroles, dénote une personnalité surhumaine. Ce ne sont pas ici les déclarations isolées qui comptent le plus : l'Évangile entier est comme un flot qui descend des hauteurs divines et y ramène l'esprit.

Personne assurément ne donne l'impression de pleine humanité plus que le Christ des Évangiles, par les nécessités physiques auxquelles il est soumis, par la spontanéité intellectuelle et la sensibilité morale dont il fait preuve, par la couleur locale dans laquelle baigne toute son œuvre. A ce titre, il se montre à l'égard de Dieu son Père rempli de la plus religieuse déférence : il le prie, Luc., VI, 12; il lui rapporte sa mission, Matth., X, 40; il proclame sa supériorité, *ibid.*, IV, 10; XII, 32; XIX, 17; XXIV, 36; il accepte sa volonté à l'encontre de ses préférences naturelles, *ibid.*, XXVI, 39-45, et remet son âme entre ses mains, Luc., XXIII, 46. Mais non moins sûrement cet homme déborde les cadres de l'humanité.

Jésus enseigne, mais avec « autorité », Matth., VII, 29, cf. Joa., VII, 46, et il se permet de réformer une Loi tenue pour divine, *ibid.*, V, 21-39; XIX, 8. Il revendique l'empire des consciences et s'arroge le pouvoir de remettre les péchés, Marc., II, 5-7; Luc., VII, 47, 48; il investit même ses apôtres du même droit, Matth., XVI, 18, 19; XVIII, 18; cf. Joa., XX, 23. A l'appui de sa parole, il fait des miracles, qui s'accomplissent par un seul acte de sa volonté et comme en son nom personnel; il transmet également aux siens le même pouvoir, Matth., X, 18.

Dans l'économie du salut, il n'est pas seulement un intermédiaire : il se donne comme un centre. C'est ainsi qu'il exige à l'égard de sa personne une foi absolue, un amour souverain, un sacrifice total. Matth., X, 32-40; XVI, 24, 25. Le salut est assuré devant Dieu aux œuvres faites en son nom et subordonné à l'attitude prise à son endroit, *ibid.*, V, 11; X, 39; XIX, 29. Pour le dernier jour, non content de revendiquer le rôle de juge, *ibid.*, XVI, 27, il enseigne que le jugement se fera tout entier en fonction de lui, *ibid.*, XXV, 35-45. Autant de prétentions qui dépassent celles qu'un homme peut normalement formuler et qu'Israël lui-même n'attribua jamais au Messie.

Sur sa personne même plane un mystère dont quelques éclairs laissent entrevoir la profondeur. Jésus se met, à l'occasion, au-dessus des prophètes, Matth., XII, 41, 42, des anges eux-mêmes, Marc., XIII, 32; il assure que David l'a nommé son Seigneur, *ibid.*, XII, 35-37. Car il est le Fils, tout attaché à son Père depuis son enfance, Luc., II, 49, et que celui-ci couvre en retour de sa prédilection. Matth., III, 17; XVII, 5. Pour tous Dieu est un père, *ibid.*, VI, 1, 9, 32, etc.; mais il l'est pour Jésus en un sens tout spécial, qui lui permet de dire : « *mon* père », *ibid.*, X, 33; XII, 50; XV, 13; XVI, 17, 27; XVIII, 19, 35; XX, 23; XXV, 34; XXVI, 29, 39, 42, 53, alors qu'il ne dit jamais : « *notre* Père ». Il lui arrive, Marc., XIII, 32, de parler du « Père » et du « Fils » dans l'absolu, comme de deux entités corrélatives. Entre eux il existe un lien tout à la fois si intime et si transcendant que seuls ils peuvent se connaître l'un l'autre, Matth., XI, 25-27.

Déjà ces témoignages diffus dans tout l'Évangile suffisent à prouver, comme l'affirme le décret *Lamentabili*, n. 30, Denzinger-Bannwart, n. 2030, que l'expression « Fils de Dieu » n'est pas un simple équivalent de Messie, et qu'elle contient en elle-même l'idée de véritable filiation. Mais, dans quelques circonstances plus solennelles, cette conscience de Jésus se reflète à l'extérieur.

C'est ainsi qu'à la confession de Césarée il se laisse appeler « le Christ Fils du Dieu vivant », Matth. XVI, 17, et les éloges qu'il adresse à Pierre pour cet acte de foi suggèrent qu'il y a vu autre chose qu'une simple reconnaissance de sa mission messianique. Devant ses ennemis, il se présente lui-même comme le « Fils unique », Marc., XII, 6, et Matth., XXI, 37, que Dieu envoie à son peuple après qu'ils ont maltraité tous ses serviteurs.

Enfin, à la face de ses juges, il se proclame nettement Christ et Fils de Dieu. Matth., XXVI, 63-66. La sommation du grand-prêtre était évidemment l'écho des revendications exprimées par Jésus au cours de son ministère. Il les confirme à l'heure suprême, et le scandale que soulève sa réponse, la condamnation qu'elle provoque attestent comment le tribunal les a comprises. Ce n'est pas le seul fait de se dire le Messie qui pouvait paraître à des Juifs un « blasphème » ou mériter la mort.

Toutes ces circonstance réunies imposent de reconnaître au messianisme de Jésus un caractère transcendant. Pour échapper à cette évidence, on ne saurait opposer les divergences accidentelles des récits évangéliques, alors qu'ils sont en parfait accord sur le fond, et pas davantage l'incontestable humanité de Jésus, qui fait d'autant mieux ressortir ses prétentions surhumaines.

Aussi bien la critique veut elle y voir le résultat d'un processus d'idéalisation. Mais le postulat de l'évolutionnisme historique se heurte à un double fait : c'est, d'une part, que déjà dans les seuls synoptiques ou dans leurs sources éventuelles, qui nous ramènent à la toute première origine, le portrait de Jésus dépasse l'humain; c'est, d'autre part, que, par leurs caractères internes de convergence, de discrétion et d'harmonie, par toutes leurs attaches au milieu juif, les traits dont il se compose excluent l'hypothèse d'une formation légendaire ou de retouches tendancieuses. Si Jésus s'était donné comme un homme ordinaire, le problème ne serait-il pas d'expliquer comment ses contemporains ont pu lui prêter une attitude qui implique la conscience de sa divinité ? La foi des disciples postule comme cause l'affirmation du Maître et la relation qu'en donnent nos Évangiles est trop dépouillée pour qu'on en puisse raisonnablement suspecter l'exactitude.

Rien sans doute ne peut faire qu'une attestation de ce genre ne soit d'ordre éminemment mystérieux. Mais elle se présente à l'histoire avec une simplicité d'accent, une autorité morale et religieuse, qui méritent le respect et sollicitent encore aujourd'hui l'adhésion.

III. Témoignage des Apôtres. — A cette révélation de Jésus fait écho le témoignage de la génération apostolique.

Le plus ancien est celui de la catéchèse primitive, dont nos synoptiques reproduisent la physionomie et qui fut tout entière dirigée en vue de faire ressortir l' « Évangile de Jésus-Christ Fils de Dieu » : Marc., I, 1. Sans termes d'école ni analyses savantes, cette carrière d'un homme qui débute par la conception virginale, se poursuit par les miracles et la transfiguration, pour aboutir à la gloire posthume de la Résurrection et de l'Ascension, n'est-elle pas le dogme de l'Incarnation en acte ?

Du même ordre est la première prédication des Apôtres. Jésus n'y est pas seulement le Messie et l' « enfant de Dieu » : il est présenté comme « l'auteur de la vie », Act., III, 15, le « juge des vivants et des morts », X, 42, le centre de l'histoire vers qui convergent toutes les prophéties, II, 25-32; et III, 18-24, le médiateur nécessaire du salut, IV, 11, 12, et V, 31. Aussi reçoit-il le nom essentiellement divin de « Seigneur », I, 22; II, 34-36; cf. I Cor., VIII, 6; XII, 3. Des miracles s'accomplissent à son invocation, Act., III, 6, 16; IV, 30, et il devient pour les siens la source d'une vie nouvelle. Baptisés en son nom, X, 48, ils confessent publiquement sa foi et s'estiment heureux de souffrir pour lui, V, 41; cf. IV, 24-30. C'est entre ses mains qu'Étienne mourant remet son âme, VII, 57-59, et l'on peut recueillir dans saint Paul des fragments d'anciennes hymnes ou doxologies en son honneur. Rom., XVI, 27; Eph., III, 21; II Tim., IV, 18. Cf. Jud., 25; II Petr., III, 18; Apoc., I, 6.

Non moins vivant d'allures est le témoignage de l'Apocalypse, écrite pour réconforter les fidèles au milieu de leurs premières épreuves. Elle ne se contente pas d'annoncer le retour du Christ vainqueur à la manière du Messie juif : elle le montre déjà glorifié et vers lui s'élèvent les adorations des fidèles sur la terre comme des anges et des élus dans le ciel, I, 17; IV, 8-11; V, 12, 13; VII, 10, 11; XI, 15-17. Pour la première fois, elle applique au Christ le terme : « Verbe de Dieu », XIX, 13, synonyme sans doute de ceux qui suivent aussitôt, *ibid.*, 16 : « roi des rois et seigneur des seigneurs ».

Cette foi simple devient dans saint Paul le principe de toute une théologie. Personne n'a mieux affirmé que lui la place du Christ dans le plan du salut comme médiateur nécessaire et universel, Rom., I-III, ni insisté davantage sur le rôle qui lui revient, en conséquence, dans la vie du chrétien et de l'Église. Conviction que l'Apôtre réalise pour son compte en un mysticisme ardent. Rom., VIII, 38, 39; Gal., II, 19, 20.

Sa pensée n'est pas moins ferme sur la personne même du Christ, Ce n'est pas lui qui méconnaîtrait l'importance de sa manifestation « dans la chair », puisqu'il ne veut, à la lettre, « savoir que Jésus et Jésus crucifié », I Cor., II, 2. Mais il ne lui en donne pas moins le titre de « Seigneur », que l'Ancien Testament réservait à Iahveh, Rom. X, 13. Il l'appelle à maintes reprises « Fils de Dieu », et ceci s'entend d'une filiation propre par rapport à la filiation adoptive qui est la nôtre, *ibid.*, VIII, 29-32, ou bien « image de Dieu », II Cor., IV, 4. Plus encore, il le tient pour un être qui préexistait à sa mission terrestre, Rom., VIII, 3; I Tim., I, 15; III, 16, qui a été l'agent de la création, I Cor., VIII, 6, et Col., I, 15-17, qui s'est dépouillé de sa gloire pour se revêtir de notre humanité souffrante, II Cor., VIII, 9; Phil., II, 5-11. Il n'est donc pas étonnant que le Christ reçoive, à l'occasion, le nom même de Dieu. Rom., IX, 5; Tit., II, 1-14; cf. Act., XX, 28. Ce qui ne signifie pas pour l'Apôtre un homme divinisé, mais un Dieu devenu homme.

L'Épître aux Hébreux ne se contente pas de dégager à grands traits l'œuvre sacerdotale du Christ, mais elle affirme la transcendance de sa personne : en lui-même parce qu'il est le Fils, donc la parfaite image du Père, I, 2-13; puis, par voie de conséquence, relativement aux autres médiateurs, I, 4, 13, 14; II, 5; III, 3-5. On y retrouve les trois états du Christ : vie éternelle auprès du Père, qui est ici mise au premier plan, I, 2, 3; vie terrestre et humiliée, par obéissance, I, 6, mais aussi par élan personnel, X, 3-7; vie glorifiée, I, 2, 3; II, 7-10; X, 12, 13. Mais ces trois états sont toujours attribués au même individu et ne forment, à vrai dire, que les trois moments d'une même existence.

Une semblable synthèse s'affirme dans le prologue de saint Jean, I, 1-14, et domine ensuite tout le reste de son Évangile. La seule particularité de l'apôtre est l'application qu'il fait à Jésus du terme de Logos : le Christ est, pour lui, le Verbe préexistant qui a voulu devenir le « Verbe fait chair ». Mais, si son langage est emprunté aux catégories helléniques, le disciple bien-aimé ne veut être que le témoin des données communes de la foi chrétienne, XIX, 35; XXI, 24; I Joa., I, 1-3. Pour lui également, c'est le Jésus de l'Évangile qui est la révélateur du Père, I, 18; VI, 46; XII, 45; XIV, 9, et qui, à ce titre, devient pour nous « la voie, la vérité et la vie », XIV, 6. Approfondies, idéalisées, généralisées sous l'influence de l'Esprit de Dieu et d'une longue méditation, les réalités évangéliques président à la pensée de Jean : sa christologie n'est pas un poème philosophique, mais un Évangile, « l'Évangile spirituel », auquel le vocabulaire grec sert de véhicule. Voilà pourquoi il reste l'interprète par excellence du christianisme primitif.

Ces divers témoignages de l'Église apostolique sont autant d'expressions, variées de forme mais au fond identiques, d'une même foi au Christ Fils de Dieu. Tous ensemble confirment la révélation personnelle de Jésus, qui leur sert de fondement.

IV. Développement de la tradition chrétienne. — Un enseignement aussi explicite ne laissait à l'Église d'autre soin que de le défendre contre toute altération et de lui chercher une formule de plus en plus adéquate.

Chez les Pères Apostoliques, on ne trouve que l'attestation simple de la foi commune. La lettre de Pline à Trajan mentionne que les chrétiens chantent des hymnes au Christ « comme à un Dieu ». De fait on trouve dans l'épître de saint Clément aux Corinthiens, XX, 12; L, 7 ; LIX, 2-4, quelques spécimens de ces hymnes, où le Christ est célébré comme l' « enfant de Dieu ». L'auteur lui-même, XXXVI, 4, et LVIII, 2, l'appelle « Fils de Dieu » et « Seigneur ». Saint Ignace lui donne couramment le nom de « Dieu », *Smyrn.*, I, 1; *Trall.*, VII, 1, etc., et le *Martyrium Polycarpi*, XVII, 2, 3, distingue le culte d'honneur rendu aux saints du culte d'adoration que reçoit le Christ en tant que « Fils de Dieu ». La croyance en Jésus comme au « Fils unique de Dieu » était dès lors insérée dans le symbole baptismal.

Dans une langue plus savante, les Apologistes rendent au Christ le même témoignage. Saint Justin le présente aux païens comme le Fils de Dieu et le Verbe incarné. *Apol.*, I, 5, 23, 32, 46, 63. Dans le *Dialogue*, 45, 48, 63, 84, il affirme sa divinité contre les judaïsants et s'applique à l'établir sur l'Écriture.

Cependant cette christologie orthodoxe commençait à être menacée par la Gnose, qui refusait au Christ une humanité réelle, en même temps qu'elle expliquait sa divinité par la manifestation en lui d'un éon inférieur. Déjà saint Ignace s'élevait contre le docétisme, *Smyrn.*, I, 1; *Eph.*, XIX, 3; XX, 2, etc, Mais le grand adversaire du gnosticisme fut saint Irénée, qui oppose à sa double erreur la doctrine traditionnelle du « Verbe incarné », *Cont. hær.*, III. 6, 2, etc., pour asseoir sur cette base sa théologie de la « récapitulation ».

Il restait à préciser en formules techniques le sens de ce mystère. Ce fut, en Occident, l'œuvre de Tertullien, qui reconnaît dans le Christ « un double état », c'est-à-dire « deux substances unies sans confusion en une seule personne ». *Adv. Praxeam*, 27. En Orient, Origène distingue les « deux natures » du Christ, *De princ.*, I, 2, 1, et II, 6, 23; mais, pour exprimer leur union, il s'en tient encore au terme un peu vague de « mélange ». *Cont. Cels.*, III, 41.

Chemin faisant, l'Église avait dû condamner l'adoptianisme, qui ne voyait dans le Christ qu'un homme inspiré et assisté par Dieu. Il était représenté à Rome, vers la fin du IIe siècle, par Théodote, qui fut excommunié par le pape Victor; en Orient, au milieu du IIIe, par Paul de Samosate, dont les doctrines furent censurées par un concile d'Antioche (267-268). Mais cette hérésie, d'une extension fort restreinte, n'a pas sérieusement troublé la paisible possession de la foi catholique.

Au IVe siècle, c'est la question trinitaire qui reste au premier plan. Mais déjà l'apollinarisme allait attirer l'attention sur le problème christologique. Pour réagir contre l'arianisme, qui en niant la consubstantialité du Verbe sapait par la base la divinité du Christ, Apollinaire enseignait que le Fils de Dieu s'est uni directement à un corps humain sans âme. Après avoir soulevé d'assez vives discussions en Orient, cette hérésie fut condamnée par le pape Damase (377-382) et par le IIe concile œcuménique (381). Denzinger-Bannwart, n. 65 et 85.

De cette parfaite divinité opposée par l'Église à l'arianisme et de cette humanité complète revendiquée contre l'apollinarisme il s'agissait de marquer exactement le rapport dans l'unité du même Christ. Ce fut l'objet des grandes controverses du Ve siècle. Entre les erreurs opposées du nestorianisme qui ruinait l'unité de personne et du monophysisme qui supprimait la distinction des natures, les conciles complémentaires d'Éphèse et de Chalcédoine tracèrent la voie moyenne de l'Église, qui entend conserver tout à la fois l'une et l'autre de ces vérités.

La nouveauté de ces définitions était d'introduire dans le dogme christologique les termes de nature et de personne. Mais ces formules philosophiques ne sont qu'une manière différente d'affirmer en la précisant la foi traditionnelle. Cette unique personne divine, qui subsiste dans une nature humaine sans rien perdre de sa divinité, n'est pas autre chose que le Verbe fait chair de saint Jean, que le Christ Jésus de saint Paul qui a pris la forme du serviteur tout en restant l'égal de Dieu, que le Fils de Dieu fait homme adoré par les chrétiens de tous les temps. Et ces divers énoncés théologiques ne font eux-mêmes que refléter, comme l'enseigne le décret *Lamentabili*, n. 27 et 31, Denzinger-Bannwart, n. 2027, 2031, la révélation personnelle du Fils de Dieu.

V. Convenances rationnelles. — Si le dernier mot en ces matières appartient à l'Église comme infaillible interprète de l'enseignement divin, le dogme de l'Incarnation n'en est pas moins soumis, comme tout autre, à la loi du contrôle rationnel.

Il faut renoncer à cet égard à l'illusion d'une preuve proprement dite. Quelques spéculatifs ont cru pouvoir induire *a priori* la nécessité de l'Incarnation, au nom d'un optimisme métaphysique qui imposerait à Dieu de se manifester aussi pleinement que possible, et les protestants modernes se persuadent assez communément qu'on en constate *a posteriori* la réalité par l'expérience de tout ce que nous devons au Christ. Mais les deux argumentations postulent la connaissance préalable de la foi. L'optimisme métaphysique, démenti dans l'ordre naturel par la liberté et la transcendance divines, méconnaît ici la donnée fondamentale de l'Incarnation, qui est d'être une œuvre spontanée de l'amour. Quant à l'expérience religieuse, elle n'est ni suffisamment générale ni suffisamment précise pour démontrer à elle seule ce qu'il faudrait établir.

A défaut du fait, l'idée d'Incarnation ne serait-elle pas rationnellement concevable ? La critique moderne invoque ici volontiers les théophanies et les apothéoses du paganisme; mais ces légendes ne ressemblent qu'en apparence au dogme chrétien. Celui-

ci est certainement intelligible après sa révélation; mais avant rien n'eût permis à l'esprit d'en former le concept. Il faut tenir l'Incarnation, en droit comme en fait, pour un « mystère » absolu, Eph., III, 9; Col., I, 26; I Cor., II, 7, que seule sa réalisation a pu nous faire soupçonner.

La raison peut tout au moins montrer qu'il n'offre rien d'impossible. Il suffit pour cela de le prendre tel que le propose l'Église et qu'à sa suite l'expose la théologie. La plupart des objections proviennent de confusions ou de méprises. On n'alléguera pas le principe d'identité; car, si le Christ est Dieu et homme, ce n'est pas sous le même rapport. L'immutabilité divine n'est pas en cause, parce que tout le changement est ici dans l'humanité, tandis que les attributs du Verbe restent intacts. Rien ne prouve que la dissociation de la nature et de la personne humaine ne puisse avoir lieu, et le fait, s'il venait à se produire, serait pour l'être admis à en bénéficier une élévation, non une mutilation. Impossible à notre être borné, ce dédoublement hypostatique d'une personne qui possède à la fois deux natures ne l'est pas à la puissance de Dieu. Cet acte unique est en harmonie avec ce que l'histoire nous apprend sur la personnalité unique du Christ et notre chétive expérience est, en tout cas, loin d'épuiser toutes les possibilités de relation entre l'Infini et le fini.

On peut même faire un pas de plus et reconnaître que l'Incarnation nous paraît souverainement convenable : du côté de Dieu, pour la manifestation plus parfaite de ses attributs; du côté du monde, pour introduire un suprême anneau dans la chaîne qui rattache par une série ascendante la création à son auteur; du côté de l'humanité surtout, pour réaliser éminemment en l'un de ses membres l'union divine qui est le terme de ses aspirations. A ces raisons métaphysiques on peut ajouter tous les fruits qui découlent, pour la satisfaction de notre double besoin religieux et moral, du fait qu'un Dieu se rapproche de nous et devient notre modèle. La religion, la pureté, l'humilité, la charité du chrétien n'ont pas de meilleure source que le mystère du Verbe incarné, et le moins qu'on puisse dire c'est que, pour notre débile nature, pareil exemple n'était pas de trop.

Aucune méditation n'est plus familière ni plus profitable aux croyants. Mais tous ces bienfaits de l'Incarnation sont subordonnés à la foi qui peut seule nous en garantir la vérité.

II. Théologie de l'Incarnation. — Éclairée par la révélation sur la réalité du fait, la théologie catholique, tout en respectant le mystère qui l'enveloppe, prend à tâche de l'expliquer. I. Agents de l'Incarnation. II. Fin de l'Incarnation. III. Notion de l'Incarnation : Analyse de l'union hypostatique. IV. Conséquences de l'Incarnation : L'être du Christ. V. L'activité du Christ. VI. Le culte du Christ.

I. Agents de l'Incarnation. — En raison de sa nature, il est clair que l'Incarnation est un acte exclusivement divin. Plus encore que la création, elle requiert l'intervention de la toute-puissance; car il s'agit d'élever la nature humaine à un état transcendant, de constituer à son profit une relation avec Dieu d'ordre absolument surnaturel.

Comme toutes les œuvres *ad extra*, celle-ci est produite par l'action commune et indivisible de la Sainte-Trinité. Dans Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4; Joa., III, 17; I Joa., IV, 10, elle est simplement rapportée à Dieu. Néanmoins, d'après Luc., I, 35, et Matth., I, 20, il est reçu de l'approprier spécialement à l'Esprit-Saint.

A cet égard, la deuxième personne n'a pas plus que les autres d'action indépendante. Tout son rôle est d'être le principe formel de l'union, c'est-à-dire le terme auquel elle aboutit. Dans ce sens, il est vrai de dire que « le Verbe s'est fait chair » et que lui seul s'est incarné. Mais l'union elle-même est le fait de la Trinité tout entière, qui produit l'humanité du Christ de manière à la mettre et maintenir dans la dépendance personnelle du Verbe.

L'Incarnation est une œuvre à ce point divine qu'aucune créature n'y pouvait être associée à titre instrumental. Marie elle-même n'a eu d'autre mission que d'en fournir la matière : en quoi elle a qualité de cause principale, comme les autres mères qui produisent la nature humaine de leurs fils; mais l'acte d'union hypostatique ne comporte aucune coopération de sa part.

Il n'y a pas lieu non plus de chercher à l'Incarnation de cause proprement méritoire. La nature humaine du Christ n'a pas pu la mériter du moment qu'elle n'a jamais été laissée à elle-même, et pas davantage les saints de l'Ancien Testament ou la sainte Vierge, dont tous les mérites sont subordonnés à ceux de Jésus.

Ni à titre physique ni à titre moral, il n'intervient d'autre agent dans l'Incarnation que la puissance souveraine et l'amour spontané de Dieu.

II. Fin de l'Incarnation. — Comme dans tout le reste de ses manifestations extérieures, Dieu poursuit dans l'Incarnation tout à la fois la réalisation de sa gloire et de notre propre bien. Cf. Luc., II, 14.

La glorification de Dieu est ici, à n'en pas douter, la fin principale, Joa., XVII, 4, 6, à laquelle s'ajoute la glorification même du Verbe incarné, *ibid.*, 5,24; cf. I, 14; Phil., II, 9-11. Mais l'une et l'autre se traduisent pour nous en bienfaits innombrables de l'ordre spirituel. Toutes les convenances que nous pouvons constater à titre de faits sont entrées dans les prévisions divines à titre de fins.

Un mot résume tous ces biens, que la foi chrétienne n'a plus cessé depuis le premier jour d'identifier avec le nom même du Christ : c'est qu'il est le Sauveur, Matth., I, 21, et Luc., II, 11, ou, comme il aimait le dire lui-même, le médecin de nos misères, Marc., II, 17. Ce qui suppose que son œuvre est en corrélation immédiate avec le péché.

D'où la question a surgi de préciser l'échelle de ces fins dans le plan de l'Incarnation. Tout le monde reconnaît que les souffrances et les humiliations dont elle s'accompagne dans l'économie présente sont un fait accidentel et qui a dans le péché sa seule raison d'être. Faut-il en dire autant de l'Incarnation elle-même, de telle sorte que le motif déterminant en soit notre Rédemption ou bien ne serait-elle pas voulue tout d'abord et indépendamment du péché comme une fin en soi ? Il ne s'agit pas ici de spéculer sur ce qui aurait pu être dans un monde où le péché n'existerait pas, mais de ce qui est entré dans le plan divin tel qu'il nous est révélé. L'Incarnation en est-elle l'objet premier, auquel se serait jointe ensuite la Rédemption, ou, au contraire, la prédominance y appartient-elle à la Rédemption dont l'Incarnation serait seulement le moyen ?

Ce problème de Providence surnaturelle a reçu deux solutions opposées. L'école scotiste, à laquelle se rallient beaucoup de mystiques, soutient la primauté de l'Incarnation en toute hypothèse, tandis que l'école thomiste la subordonne à la prévision de la chute et au décret divin qui en règle la réparation.

On exploite de part et d'autre les sources de la révélation; mais elles ne permettent pas de résoudre le problème. Les thomistes invoquent les témoignages scripturaires, tels que I Tim., I, 15, et leurs commentaires patristiques où Jésus est donné comme Sauveur. Mais ces textes tranchent-ils la question de savoir si ce motif est le principal ? Les scotistes se prévalent

de l'enseignement de saint Paul, v. gr. Col., I, 15, et des Pères sur la primauté du Christ. Mais est-il sûr que ces textes visent le Verbe comme incarné ?

En réalité, deux philosophies religieuses sont ici en présence : les uns répugnent à l'idée que le Christ, en raison de son excellence, n'ait été voulu que « par occasion »; les autres trouvent aléatoire de dépasser ce qui nous est sûrement connu de son rôle comme Rédempteur. Voilà pourquoi le problème est de ceux où chacun opte suivant ses préférences spéculatives et mystiques, sans que puisse intervenir aucun principe décisif de solution.

Dans tous les cas, il reste à retenir que, pour Dieu comme pour nous, l'Incarnation est au centre du plan surnaturel.

III. Notion de l'Incarnation : Analyse de l'union hypostatique. — Diverses manières étaient possibles d'unir la divinité à l'humanité. Le mode choisi a été celui de l'union hypostatique, dans lequel la personne du Verbe s'approprie une nature humaine, qui continue d'agir dans son ordre mais sans désormais s'appartenir.

Outre qu'il est garanti par l'autorité de l'Église, ce concept est celui qui offre la solution la plus plausible du problème que pose au croyant le mystère du Christ. Sous prétexte de défendre sa divinité, le docétisme et l'apollinarisme versaient dans un idéalisme chimérique. Le monophysisme est à peine moins irrationnel, qui porte nécessairement atteinte à l'immutabilité des perfections divines ou à l'intégrité de l'être humain. Quant à l'union de deux personnes au sens nestorien, elle compromet l'unité du Christ et ne réalise plus ce que la foi nous révèle de sa divinité.

Dans les temps modernes quelques tentatives ont été faites pour renouveler la formule du dogme christologique, mais qui retombent dans l'une ou l'autre des anciennes erreurs.

Les croyants du protestantisme adoptent pour la plupart le système dit de la Kénose, d'après Phil., II, 7, aux termes duquel le Fils de Dieu se serait littéralement dépouillé de sa puissance et même de sa conscience divines pour les retrouver progressivement au cours de sa carrière terrestre. Mythe pieux, qui n'est, au fond, qu'une reprise du monophysisme. D'autres, tels que le Dr. Sanday, utilisent la théorie du subconscient pour se représenter un Christ dans la conscience duquel affleurerait par moments la divinité toujours présente aux racines profondes de son être. Système essentiellement vague et qui ne respecte pas suffisamment la personnalité du Christ avec le sentiment filial qui l'unit sans cesse à Dieu.

Chez les catholiques, Rosmini a proposé une sorte d'abandon mystique, en vertu duquel la volonté du Christ remettrait au Verbe la conduite de son humanité. Günther, définissant la personnalité par la conscience, admettait une conscience humaine qui s'unit au Verbe pour être ensuite dominée par la conscience divine et ne plus former avec elle qu'un tout dynamique. Pie IX a blâmé nommément la christologie du second (1857), Denzinger-Bannwart, n. 1655, et Léon XIII a fait condamner par le Saint-Office (1887) celle du premier, *ibid.*, n. 1917. L'un et l'autre n'étaient, en somme, qu'un nestorianisme modernisé.

Il faut donc en rester à la doctrine catholique traditionnelle, qui, bien comprise à la lumière de la foi, permet de se faire une suffisante intelligence du mystère. Elle repose sur la métaphysique de l'être humain, longuement élaborée par l'École, voir Nature et Personne, dont la théologie ne fait qu'appliquer au Christ les résultats.

Le fait d'agir et de posséder son action sont normalement inséparables dans tout être. On peut néanmoins concevoir, puisqu'ils sont logiquement distincts, un état exceptionnel où ils soient réellement séparés. C'est ce qui arrive dans l'Incarnation. La nature humaine, qui serait régulièrement appropriée par une personne humaine, est l'objet d'une appropriation supérieure. Elle n'est pas dépouillée de sa personnalité propre, mais terminée et soutenue dans celle du Verbe. Telle est la marche analytique au regard de notre perception; mais, en soi, c'est à la personne qu'appartient le rôle actif. Ici donc, au lieu d'une personne humaine qui coïncide avec sa nature correspondante, c'est le Verbe divin qui termine personnellement sans s'y épuiser la nature divine et prolonge son action hypostatique sur une humanité qui sera désormais sa chose.

Ainsi l'Incarnation est un cas particulier des rapports entre Dieu et l'homme. La comparaison classique de l'âme et du corps, retenue par le symbole *Quicumque*, Denzinger-Bannwart, n. 40, permet de comprendre comment deux éléments de nature diverse peuvent ne former qu'un seul être; mais elle est excessive parce qu'il s'agit de deux substances incomplètes et qui ont besoin l'une de l'autre, tandis que, dans l'Incarnation, ce sont deux substances complètes qui sont associées par la puissance divine. On a cherché d'autres exemples dans le rapport qui unit le maître à son serviteur, le souverain à son ministre plénipotentiaire; mais ces analogies sont insuffisantes, parce qu'elles ne dépassent pas l'union superficielle et momentanée de deux personnalités autonomes. L'Incarnation est le fait absolument unique d'une personne divine qui subsiste en deux natures distinctes, d'une nature humaine qui, tout en gardant la plénitude de ses moyens, a son centre personnel dans le Fils de Dieu dont elle est l'instrument et la propriété.

Sur cette théologie commune se greffent des systèmes qui tiennent à la manière différente de concevoir le constitutif formel de la personnalité. Pour l'école thomiste, la personne est une perfection positive, d'après quelques-uns même un « mode substantiel » ajouté à l'essence d'un être : dans le cas de l'Incarnation, cette perfection est suppléée par le Verbe qui fait subsister la nature humaine du Christ dans et par son existence divine. Au contraire, l'école scotiste, suivie par la plupart des jésuites, tient que la personne consiste simplement dans le fait négatif de la non-appartenance à autrui. Dès lors, le Christ existe par lui-même comme toute créature et son humanité est de tous points égale à la nôtre, sauf qu'elle est appropriée par le Verbe divin. La conception thomiste accorde davantage à l'union hypostatique; mais la doctrine scotiste en sauvegarde suffisamment la notion et présente l'avantage d'être plus simple, comme aussi de mieux se prêter à la psychologie du Christ.

De toutes façons, l'union hypostatique a commencé avec la toute première existence de l'humanité du Sauveur; elle n'a pas eu d'éclipses depuis lors et ne doit pas avoir de fin : le Christ n'a jamais été qu'un homme-Dieu et ne cessera pas de l'être. Sous l'influence de la philosophie platonicienne, plusieurs Pères admettaient que le Verbe a pris un corps par l'intermédiaire de l'âme : l'aristotélisme a fait prévaloir l'idée bien plus satisfaisante que l'âme et le corps furent assumés immédiatement.

Par suite de conceptions physiologiques surannées ou de certain mysticisme malvenu, quelques auteurs se demandaient autrefois si l'union s'est étendue aux parties accidentelles ou intégrantes de la nature humaine, telles que le sang, l'appareil digestif, etc. Il est clair que tout cela rentre en son rang dans le concept de l'humanité complète.

Ce que le Verbe avait une fois pris, il l'a conservé, sous le bénéfice de l'inévitable déperdition qui est la loi de l'organisme humain. Au XVe siècle, une très vive discussion s'engagea entre franciscains et dominicains sur le point de savoir si le sang répandu dans la Passion continuait ou non à être hypostatiquement uni à la divinité. Le pape Pie II dut intervenir pour imposer silence aux deux parties (1er août 1464). Denzinger-Bannwart, n. 718. Pour résoudre le problème, il suffit de dire que ce sang était le sang du Fils de Dieu aussi longtemps qu'il resta du sang humain.

En un mot, l'union hypostatique est liée à la nature humaine du Christ et coïncide avec toutes les phases de sa conservation.

IV. Conséquences de l'Incarnation : L'être du Christ. — De l'union hypostatique découle la manière de concevoir et d'exprimer l'être du Christ.

Trop souvent parmi nos adversaires on l'imagine comme un amalgame de divinité et d'humanité. C'est imputer à la foi chrétienne le monophysisme qu'elle désavoue. L'union du Christ avec Dieu n'est pas physique, mais personnelle : ce qui laisse à la nature humaine toute son intégrité. De ce chef, le Christ a un corps et une âme comme les nôtres : il a donc son individualité; il est un homme et tel homme.

A ce titre, il est la créature de Dieu, dépendant de lui dans tout son être physique et moral. Voilà pourquoi Jésus pouvait se dire inférieur au Père, Joa., VIII, 42; XIV, 29, lui rapporter sa mission, Matth., XV, 24; XXI, 34-37; Joa., XX, 21, et prendre à son égard l'attitude du serviteur, Luc., II, 49; Matth., XX, 28; Joa., X, 18; VIII, 29.

Ce qui distingue cet homme des autres, c'est qu'une personne divine étend sur lui non seulement son influence et sa dignité, mais sa possession ontologique. Entre lui et le Verbe s'établit, non pas une identité, mais une relation, qui fait que cette humanité appartient au Verbe et ne subsiste que par et pour lui. Par suite, sans cesser d'être un homme, le Christ est réellement le Verbe incarné, et, contre l'adoptianisme, voir t. I, col. 89, 90, il faut le dire le Fils naturel et non pas adoptif de Dieu.

Ainsi le point précis de l'Incarnation est constitué par le fait que le Verbe de Dieu possède personnellement une nature humaine, *Verbum Dei habens hominem*, suivant la formule de saint Augustin, *In Joan.*, XIX, 15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1553, ou, suivant celle de saint Thomas, que « la nature humaine est adjointe à une personnalité divine ». *Sum. theol.*, p. IIIa, q. II, a. 8. Le Christ est le terme de cette opération. Ce mot, qui est historiquement synonyme de Jésus, s'applique théologiquement au concept du Verbe incarné, et encore, semble-t-il, des deux éléments qui constituent cet être unique, c'est à la nature humaine qu'il doit faire penser tout d'abord.

Par le fait de cette union personnelle, un rapport n'en est pas moins établi entre les deux natures, humaine et divine, dont les propriétés deviennent applicables au même sujet. Dès lors, les lois du langage permettent de les rapprocher en des propositions comme celles-ci : « Un Dieu est né, un Dieu est mort », ou inversement : « Un homme est le Fils de Dieu, le tout-puissant, le créateur. » Cette manière de parler s'appelle, en termes d'école, la communication des idiomes.

Elle est consacrée par l'Église, Denzinger-Bannwart, n. 143, 201, 202, 222, 224, 372. Car elle a son fondement dans l'unité de personne; mais elle doit, pour rester juste, respecter la distinction des natures. D'où la règle fondamentale que la communication est valable entre les termes concrets et non pas entre les termes abstraits. En effet, les premiers supposent la personne, tandis que les seconds l'excluent. C'est ainsi que les exemples cités tout à l'heure offrent un sens suffisamment acceptable pour être légitimes. Mais il est bien évident que rien ne peut autoriser à dire : « La divinité est l'humanité, la divinité est née », ou bien : « L'humanité est toute-puissante, créatrice, etc. »

Cette question a souvent servi de champ de bataille dans les controverses théologiques. Aujourd'hui elle alimente encore la piété des mystiques et l'éloquence des prédicateurs. Il appartient aux uns et aux autres de se guider sur les principes reçus pour éviter en ces matières toute espèce d'exagérations.

V. Conséquences de l'Incarnation : L'action du Christ. — Suivant l'adage *Operatio sequitur esse*, les principes qui définissent l'être du Christ président à la conception de son activité.

La distinction des natures entraîne celle des opérations. « Chaque forme, enseignait déjà saint Léon, accomplit en communion avec l'autre ce qui lui est propre. » Denzinger-Bannwart, n. 144. Implicitement adoptée par le concile de Chalcédoine, qui présente le Christ comme « parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité », *ibid.*, n. 148, cette doctrine fut explicitement enseignée au VIe concile œcuménique, qui précise contre le monothélisme que ces « deux opérations naturelles » se développent sans division ni confusion, comme les natures elles-mêmes, et qu'elles procèdent de « deux volontés naturelles ». De même que la chair, la volonté humaine dans le Christ fut « divinisée sans être abolie ». *Ibid.*, n. 291, 292 Cf. n. 265-268 et 288.

Rien, en effet, n'est plus clairement marqué dans l'Écriture que le vouloir humain du Christ, dont l'existence n'est pas seulement sous-jacente à tous ses actes, mais s'affirme en regard du vouloir divin dans la mission qu'il a reçue et dans l'amoureuse l'obéissance avec laquelle il en accepte les charges. Matth., XX, 28; XXVI, 39-42; Joa., X, 15-18; Phil., II, 8; Hebr., X, 5-9. La raison d'ailleurs ne peut pas plus admettre que la foi une fusion des deux énergies divine et humaine, qui ne pourrait se produire qu'au détriment de l'une et de l'autre. Il n'y a pas lieu d'opposer l'unité morale du Christ; car elle est sauvegardée par l'union des vouloirs sans recourir à une impossible identité physique des volontés. Denzinger-Bannwart, n. 269 et 291.

D'où il suit que l'activité divine du Verbe continue dans sa sphère, sans être diminuée ni contaminée par l'Incarnation. L'activité humaine se déroule également dans son ordre; l'Évangile montre avec quelle spontanéité, quelle abondance et profondeur de vie. Cependant de l'union hypostatique il résulte que cette double série d'opérations se rapporte à un seul sujet et, comme c'est toujours le supérieur qui domine l'inférieur, on doit ajouter que la personne divine étend sur les actes de l'homme sa dignité et s'associe à titre d'instrument la nature dont ils sont l'œuvre.

Il faut comprendre dans ce sens le terme d' « opération théandrique », cher à la théologie grecque, mais exploité par les monothélites. Denzinger-Bannwart, n. 268. A proprement parler, il n'y a de vraiment théandriques que les actes, tels que les miracles, où les deux natures divine et humaine s'unissent en une opération commune. Les autres actions du Verbe incarné ne le sont qu'au sens large et par relation hypostatique; mais l'unité qui tient à la personne divine ne doit pas faire oublier la pleine humanité du principe immédiat qui les produit.

VI. Conséquences de l'Incarnation : Le culte du Christ. — Dans l'ordre religieux, la notion catholique du Christ commande celle du culte à lui rendre.

Reprenant un des anathématismes de saint Cyrille,

Denzinger-Bannwart, n. 120, le Ve concile œcuménique définit que le « Verbe incarné doit être adoré d'une seule adoration avec sa propre chair. » *Ibid.*, n. 221, 224. Doctrine défendue plus tard contre les chicanes amassées par le synode de Pistoie. *Ibid.*, n. 1561. C'est dire que l'Église entend que l'humanité du Christ soit associée au culte de latrie qui n'est dû qu'à Dieu

Dès la première heure, en effet, la foi chrétienne en Jésus se manifeste en ce qu'il est l'objet d'une véritable adoration. Phil., II, 9-11; Hebr., I, 6; Apoc., V, 12-14; cf. VII, 10. A travers les écrits des Pères apostoliques on trouve déjà la trace d'un culte liturgique organisé en son honneur. Cette adoration devait avec raison servir d'argument aux Pères du IVe siècle contre l'arianisme. Il va sans dire qu'il n'y a pas ici de distinction : cet hommage religieux s'adresse au Dieu fait homme, au Christ Jésus dans l'indissoluble union de son humanité et de sa divinité.

Au point de rue rationnel, l'honneur rendu à quelqu'un vise en lui la personne en raison de sa dignité, mais la vise tout entière et en ses divers états. Dès lors, la personne divine du Christ mérite la stricte adoration à la nature humaine qui lui est conjointe. L'objet adoré est ici le Christ tout entier en tant que Dieu fait homme et, par conséquent, l'humanité a sa place dans ce culte à titre secondaire et partiel. Cependant le motif de cette adoration est uniquement la divinité. Par elle-même, l'humanité ne mériterait qu'un honneur humain; mais, parce qu'elle est inséparablement unie à la personne du Verbe, elle a droit au culte divin.

Le même principe vaut pour toutes les parties de cette humanité en général et donc pour chacune en particulier, s'il y a une raison spéciale de la considérer isolément. Par là se justifie l'adoration du Sacré-Cœur de Jésus, dont l'Église a formellement affirmé le principe contre les jansénistes de Pistoie, Denzinger-Bannwart, n. 1562-1563, et dont la pratique est devenue l'une des expressions les plus vivantes de la piété.

Sous une forme ou sous une autre, l'Église n'a pas cessé d'alimenter sa vie à ce mystère du Verbe incarné dont elle a si jalousement maintenu la foi, de manière à y intégrer dans toute sa plénitude la révélation historique du Christ Jésus.

A. Michel, art. *Incarnation*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 1445-1539; art. *Hypostatique* (Union), *ibid.*, col. 437-568; P. Villard, *L'Incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908; E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., Paris, 1919; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 3e édit., Paris, 1907; Déodat Marie de Basly, *Pourquoi Jésus-Christ ?* Paris, 1903; *Dieu et son Christ*, Paris, 1906; *Comment Jésus-Christ est Dieu*, Paris, 1910; P. Chrysostome, *Christos alpha et omega*, 2e édit., Paris, 1910; *Le motif de l'Incarnation et les thomistes contemporains*, Tours, 1921; S. Thomas, *Sum. theol.*, pars IIIa, q. I-XXVI; F.-A. Stentrup, *Prælectiones de Verbo incarnato*, Innsbrück, 1882; L. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, *Dieu*, Paris, 1911.

J. Rivière.

INDE (Histoire des religions). — I. Notions géographiques et ethnographiques. II. Les religions « sauvages ». III. Les Aryas et leurs croyances. IV. La religion védique. V. Le brahmanisme. VI. L'hindouisme. VII. Les schismes. Le jaïnisme. VIII. Religions hindoues et religion catholique.

I. Notions géographiques et ethnographiques. — Au point où en sont les choses, une grande partie de ce que l'on affirmait couramment, il y a cinquante ans, sur l'Inde et ses origines ethniques apparaît comme plus proche du roman que de l'histoire. Aussi haut que nous puissions remonter, nous trouvons les régions hindoues habitées. Elles l'étaient certainement au paléolithique, et ce paléolithique est géologiquement daté comme extrêmement ancien par ses restes d'animaux éteints et par l'âge des dépôts argileux où ils sont conservés. Ces populations préhistoriques étaient peut-être déjà composées de ces pygmées négritos, qui sont pour nous le plus ancien élément ethnique connu de l'Inde, et dont il ne reste que de rares représentants perdus dans la forêt ou la jungle. Après eux sont venues d'autres peuplades « sauvages » analogues aux Veddas de Ceylan et aux primitifs Australiens que l'on peut réunir sous le nom de Pré-Dravidiens. C'est à eux, semble-t-il, que sont dus les mégalithes. Une troisième migration dont la date se perd dans la nuit (ve millénaire ?), fut celle des Dravidiens, d'affinités éthiopiennes et dont les descendants occupent à peu près le centre et le sud de l'Inde actuelle. On peut grouper sous le nom de Mélano-Indiens toutes ces populations à peau brune et cheveux crépus. C'est au cours du IIe millénaire avant J.-C. que se produisit le grand événement de l'histoire de l'Inde, l'invasion, par vagues successives, des dolichocéphales à affinités européennes qui imposèrent leur civilisation dans les plaines de l'Indus et du Gange, des indo-européens dits aussi Aryens ou *Aryas*. Leurs descendants parlent des langues apparentées au grec et au latin (hindî, bengali, pendjabi, etc.); on les réunit sous l'appellation d'Indo-Afghans. Ces nombreux apports ethniques, partiellement superposés et mêlés en toutes proportions, font déjà, quoique incomplètement, pressentir l'extraordinaire complexité des populations indiennes, fragmentées en une multitude de tribus et de castes, variées à l'infini pour les coutumes et les croyances.

II. Les religions « sauvages ». — Habituellement c'est des religions du groupe indo-afghan qu'il est question dans les travaux des savants, celles des Mélano-Indiens paraissant par trop primitives sans doute. Cependant elles ont joué et jouent encore un rôle énorme dans l'histoire religieuse de l'Inde, tant parce qu'elles sont plus anciennement établies dans le pays que par la contamination incessante qui leur a permis de s'infiltrer petit à petit dans les croyances aryennes et de regagner ainsi par la suite une bonne partie du terrain perdu tout d'abord. Car « l'Inde, comme le dit Barth, l'Inde, qui avait peut-être dépassé Parménide avant que n'existassent les poèmes homériques, étale de nos jours, même dans les centres les plus éclairés, un fétichisme qui n'a de parallèle que chez les nègres de Guinée. » Ce fétichisme, c'est l'apport des populations inférieures groupées aujourd'hui sous le nom de Kolariens et de Dravidiens et issues des diverses races antérieures aux Aryas.

Le culte des esprits, le culte des morts, le fétichisme, voilà ce que trouvèrent autour d'eux ces derniers arrivants. Pourtant les aborigènes possédaient déjà un degré de culture d'une certaine élévation; ils pratiquaient déjà l'agriculture, le commerce et la navigation. Par contre ils possédaient encore la pratique des sacrifices humains : c'était le rite courant en vue d'obtenir une riche moisson. Certains d'entre eux avaient coutume d'enterrer des enfants vivants, surtout des fillettes, si bien que certains villages se trouvaient de ce fait dépourvus de toute jeunesse féminine. Ces pratiques sauvages se sont perpétuées jusqu'à l'époque moderne. Ces populations tenaient en particulière considération les animaux; on leur prêtait la possession de royaumes propres sous l'autorité de princes particuliers. Beaucoup de nos fables, venues de l'Inde, portent la trace de cette vieille croyance. Aux animaux sacrés, il faut ajouter des

arbres sacrés et des pierres sacrées où demeurent les âmes des morts. Chaque clan possédait ses dieux et ses fétiches particuliers. Toutes les superstitions et particulièrement la sorcellerie tenaient une place énorme dans les préoccupations générales. Pourtant, si l'on considère que chez des peuples aussi primitifs que les Veddas, la morale est aujourd'hui encore très élevée, et tout particulièrement la morale sexuelle (monogamie stricte, fidélité conjugale jusqu'à la mort, chasteté des filles), on sera peut-être en droit de conclure en faveur d'une égale élévation morale chez les plus anciens habitants de l'Inde. Des usages étranges se sont gardés jusqu'à nos jours, la couvade, par exemple. La polyandrie, qui règne chez certains indigènes contemporains, le matriarcat chez d'autres, sont peut-être également d'origine très ancienne.

III. Les Aryas et leurs croyances. — En face de ces religions de la nature, les envahisseurs blancs apportaient l'adoration des « êtres célestes ». Venus peut-être originairement de la Russie méridionale ou de la Sibérie, par les passes de Kaboul, ils imposèrent leur autorité et leur foi dans la plus grande partie des plaines de l'Indus et du Gange qui constituent l'Hindoustan proprement dit. Ils se donnaient le titre de « nobles » (Aryas) et parlaient une langue déjà très évoluée, sensiblement éloignée de ce qu'avait dû être l'indo-européen primitif, la langue sanscrite. Agriculteurs surtout adonnés à l'élevage, ils ignoraient encore la vie de cité et se répartissaient en une multitude de clans, gouvernés chacun par un *rajah*, simple roitelet, assisté d'une noblesse guerrière et d'une classe sacerdotale déjà organisée en caste héréditaire. Ils s'étaient séparés depuis longtemps déjà des Iraniens, avec qui ils forment le rameau oriental du groupe indo-européen. Il est possible de reconstituer partiellement l'ensemble de leurs croyances : il se résout en un polythéisme assez particulier. Leurs dieux possédaient une élévation morale relativement remarquable; ils étaient transcendants au monde, lumineux, loyaux, « presque exempts des tares de perfidie, de cruauté ou de licence dont d'autres mythologies les entachent. » L. de La Vallée-Poussin, *Le Védisme*, p. 19.

Ces dieux sont au nombre de trente-trois, avec, au sommet de leur hiérarchie, un grand dieu solaire, *Ashoura*, devant qui s'est effacé le *Dyaus* primitif. C'est lui qui deviendra le Varouna du védisme. Son rôle est de frayer sa route au soleil dans les espaces; il se trouve ainsi déjà en relation avec un autre dieu solaire destiné à une éblouissante fortune, *Mithra*. Une troisième divinité, *Indra*, qui met à mort le dragon *Vritra*, l' « être sans pieds ni mains », le démon du mal, est à peu près l'égale des deux précédentes.

A ces dieux on présente l'offrande sur une jonchée de gazon, où ils sont censés venir s'asseoir pour participer au festin sacré. L'oblation la plus précieuse est, dès cette époque, la liqueur enivrante extraite d'une plante montagnarde de nous inconnue, le *sôma*, dont le suc pressuré et filtré est mêlé de lait et bu par le prêtre. Le culte de la vache, l'usage cultuel de son lait et de son beurre, sont déjà en honneur.

Les dieux ne sont pas considérés seulement comme des puissances surhumaines : ils ont la garde de l'ordre moral (*rita*) et celui-ci constitue déjà une notion très forte, très ancrée dans les sentiments et les esprits; on l'incorpore à celle d'ordre suprême. Les prières du sacrifice, qui revêtaient la forme poétique, exprimaient le plus souvent les vœux naïfs du pasteur nomade : que le troupeau échappe au loup aussi bien qu'au larron ! que le bétail ne cesse de prospérer ! que les dieux accordent au père une descendance drue et forte ! Mais il y passe aussi des formules exprimant le plus magnifique abandon à une force providentielle : « Que la volonté d'en-haut soit faite ! »

Enfin la cosmogonie gardait le souvenir d'*Yama* ou Yima, le premier homme, devenu ensuite le roi des ancêtres et dont on peut dire que c'est le Noé iranien. Voir Perses (Religion des) ou Mazdéisme.

C'est en travaillant sur ces données primitives que la pensée hindoue va dégager les grands systèmes qui la caractérisent : le védisme, avec ses grandes figures mythologiques et divines, religion aujourd'hui disparue mais qui régna pendant de longs siècles sur l'Inde aryenne; le brahmanisme, qui s'établit sur ses ruines et lui substitua une religion très pénétrée de métaphysique; le jaïnisme et le bouddhisme, qui en naquirent comme hérésies; enfin l'hindouisme moderne, qui marque un retour en arrière vers les anciens cultes kolariens et dravidiens.

IV. La religion védique. — 1° *Les Védas*. — Les plus anciens monuments que nous possédions sur les antiques croyances hindoues sont réunis en quatre collections, de dates très diverses, et que l'on nomme les *Védas*. Ce nom signifie simplement « science ». Transmis d'abord oralement, ils ne furent écrits qu'à l'époque inconnue où l'Inde reçut du dehors la connaissance de l'écriture. Leur rédaction s'échelonne sur une longue série qui semble s'étendre de 1200 — 1000 à 400 avant notre ère. Ce sont : le *Rig-Véda* ou Véda des stances, recueil d'hymnes sacrées; le *Yajour-Véda* ou Véda du sacrifice, série de formules en prose constituant d'anciens rituels; le *Sâma-Véda*, recueil de chants liturgiques empruntés au *Rig;* enfin l'*Atharva-Véda*, qui semble de rédaction postérieure et forme une collection d'incantations magiques en même temp qu'un rituel de la vie domestique. A ces textes sont venus s'ajouter des commentaires ou *Brahmanas*, traités explicatifs, à la fois théologiques, liturgiques et mythologiques, dont une partie, le *Védânta*, « fin du Véda », s'oppose au reste comme un manuel spécial d'ascétisme.

En outre et en dehors des Védas, l'Inde possède quantité de livres sacrés, rituels ou cérémoniaux (*Soûtras*), où se sont abondamment infiltrées toutes les superstitions populaires et qui tous sont de date très postérieure aux beaux temps védiques

Les plus anciens hymnes du Rig-Véda ont été composés pour le grand sacrifice solennel du sôma et célèbrent en termes hyperboliques et à tour de rôle toutes les divinités védiques. Chacune d'elles y est la plus grande au moment où on l'invoque et les superlatifs laudatifs tiennent le plus souvent lieu de renseignements précis. Déjà très loin de la simple nature, cette poésie dénote une technique raffinée, suppose des écoles organisées de spécialistes du sacrifice où les énigmes mystiques semblaient le jeu le plus digne des fidèles et de leurs dieux. « Les dieux sont amis du mystère... Ce qui est clairement exprimé leur déplaît. » Le Rig-Véda, qui proclame ce principe, en fait une surabondante application par ses subtilités, ses allusions, ses paradoxes et même ses devinettes. « Des formules toutes faites se fixent, dit Oldenberg, d'une mysticité chatoyante, soit profonde, soit puérile, il n'importe, pourvu qu'elle prête à équivoque. » Par suite pas ou peu de chaleur et de sentiment, peu de ferveur, peu d'accents intimes et finalement de vraie piété. Le rituel ne cessant de se compliquer, on composa des chants pour toutes les menues cérémonies; la magie elle-même trouve une place dans le Rig-Véda. Néanmoins de pareils écrits ne nous font connaître que très insuffisamment les dieux qu'ils célèbrent. Comme les mythes auxquels ils font allusion ont été oubliés des générations postérieures, il nous faut renoncer à les pénétrer. Nous ne trouvons même pas là des renseignements suffisants sur les rites eux-

mêmes. Le Rig-Véda est à peu près muet sur tout ce qui n'est pas sacrifice du sôma, et même sur certains aspects, sur certaines phases de ce sacrifice; il est muet sur le culte des esprits, sur celui des morts, sur les superstitions démoniaques ou magiques.

Dans le Yajour-Véda les formules ont cessé de s'adresser aux dieux; elles visent les instruments du sacrifice pour en accroître, par une sorte de charme, l'efficacité Elles ne nous renseignent donc guère que sur la liturgie.

L'Atharva-Véda comprend des charmes, des adjurations, des exorcismes, des contre-conjurations, des adaptations de rites sacrificiels à la magie; une tendance très nette s'y affiche, celle de placer avant le culte des dieux celui du brahmane. Les bonnes œuvres s'y résument déjà, comme plus tard pour les laïques du bouddhisme, à honorer le brahmane, à le combler de dons, à l'inviter aux festins. Au total c'est surtout sur la sorcellerie antique, sur les esprits malfaisants, sur le folklore et les cérémonies de second ordre, que nous renseigne l'Atharva-Véda.

2° *Les dieux.* — Les opinions ont sensiblement varié sur la nature et la qualité morale des dieux védiques. Les uns, par exemple Max Müller et l'école mythologique, n'y veulent reconnaître que d'anciens mythes, issus soit de l'observation des phénomènes naturels les plus frappants, soit du langage qui les traduisait, soit encore de simples jeux d'esprit Pour l'école ethnographique, ces divinités dérivent des formes courantes de la croyance que l'on retrouve chez tous les sauvages : animisme, esprits des morts, puissances magiques (voir MYTHES). Pour Oldenberg, la religion védique est essentiellement et presque exclusivement naturaliste, tandis que, pour Barth, ses dieux sont conçus comme transcendants, au-dessus et en dehors du monde. La vérité semble participer de tous ces systèmes : à côté des dieux naturistes et populaires comme *Vâyou* le vent, et *Indra*, le tonnerre, il y avait place pour des dieux « êtres de raison », des dieux-fonctions, comme *Savitar*, « l'Excitateur », *Prajâpati*, « Seigneur de la postérité », et des dieux rationnels (Créateur, Universel artisan, etc.). D'ailleurs, tous, ils sont les Célestes (*dévas*), les Seigneurs (*asouras*), les Immortels.

Quand on lit, dans le Rig-Véda, des strophes de cette envolée, on ne peut douter que les Aryas aient gardé la notion du dieu suprême comme les autres indo-européens

> Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont l'ombre est l'immortalité, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?
>
> Lui par qui existent les montagnes de neige et la mer avec la rivière lointaine, lui qui a pour bras les régions du ciel, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ?
>
> Lui qui, par sa puissance, promenait les yeux au-dessus même des Eaux, qui donnent le pouvoir et engendrent le Feu du Sacrifice, lui qui seul est dieu au-dessus de tous les dieux, qui est ce dieu, que nous l'honorions par des sacrifices ? (*Rig*, X, 122.)

Et encore, dans un autre hymne : « Les sages nomment l'Être unique de plusieurs façons. Il l'appellent Agni, Mitra, Varouna »... Mais ce dieu, malgré les apparences, n'est plus l'Unique et l'Absolu du mazdéisme. C'est le dieu du panthéisme :

> Il n'y avait ni l'être ni le non-être, il n'y avait ni l'atmosphère ni le ciel au-dessus. Qu'est-ce qui se meut ? En quel sens, sous la garde de qui ? Y avait-il les eaux et le profond abîme ?
>
> Ni la mort n'était alors ni non plus l'immortalité. Le jour n'était pas séparé de la nuit. Seul l'Un respirait, sans souffle étranger, de lui-même, et il n'y avait rien d'autre que lui.
>
> Alors s'éveilla en lui pour la première fois le désir, et ce fut le premier germe de l'esprit. Le lien de l'être, les sages le découvrirent dans le non-être, les sages s'efforçant, pleins d'intelligence, en leur cœur.
>
> Qui le sait, qui peut nous dire d'où naquit, d'où vint la création ? et si les dieux ne sont nés qu'après elle ? Qui le sait, d'où elle est venue ?
>
> D'où cette création est venue, si elle est créée ou non créée ? Celui dont l'œil veille sur elle du plus haut du ciel, — Celui-là seul le sait, — et encore le sait-il ?

« Ce vieil hymne, dit M. R. Grousset, à qui nous empruntons ces citations, plein de beautés et d'obscurités, de foi et de doutes, contient en germe toutes les données postérieures de la pensée indienne. On y découvre, d'une part à l'origine même de la spéculation, en plein recueil liturgique, un scepticisme et un agnosticisme qui donneront un jour naissance au système sâmkhya et au bouddhisme. Et d'autre part on voit déjà que, si l'esprit indien, tourmenté par une angoisse métaphysique persistante, par une véritable « soif de l'Absolu », arrive à triompher de ces doutes, ce sera pour se plonger dans un panthéisme total, dans la contemplation de l'Un identique au cœur des choses. » *L. c.*, p. 30.

Le dieu suprême commun aux indo-européens, le *Ciel Père*, reste le père des autres dieux. Mais ceux-ci, avec la luxuriance des végétations hindoues, accaparent toute la place dans le culte et dans les préoccupations des fidèles. Seulement ils le font chacun pour son propre compte : entre eux aucune sorte de hiérarchie, aucun ordre de préséance; leur individualité n'est pas suffisamment accusée pour cela.

Du Ciel père et d'*Aditi* son épouse sont nés les sept *Adityas*, les sept grands dieux, que les textes postérieurs portent au nombre de 10 et de 12, mais dont, ici comme dans l'*Avesta*, les moins importants représentent simplement des attributs divins.

A leur tête marche *Varouna*, l'aîné et le plus grand de tous. Avec les autres Adityas, mais plus spécialement avec *Mithra*, il est un roi céleste, l'organisateur des mondes, le Seigneur des dieux et des hommes, le gardien de l'ordre cosmique non moins que de l'ordre moral, l'omniscient à l'œil de qui rien n'échappe. Cet œil, c'est le soleil pendant le jour; ce sont les étoiles pendant la nuit. Il règne sur les consciences qu'il pénètre, se montre miséricordieux au repentir, punit le mensonge et le péché.

> Je cherche mon péché, ô Varouna, je désire le voir.
> Je vais m'informer auprès de ceux qui savent...
> Délivre-nous de tout péché de tromperie,
> Hérité de nos pères ou bien œuvre de nos corps.

Oldenberg a ingénieusement conjecturé que, Mithra étant, de l'avis unanime, la personnification du soleil, Varouna qui ne s'en sépare guère, devait être un dieu-lune et les autres Adityas, les cinq planètes. Ce groupe divin représenterait un emprunt fait aux religions sémitiques. Mais cette thèse se heurte à d'assez fortes objections.

Indra disputait la préséance à Varouna. Il était le dieu de l'orage et du tonnerre. Il tue de son foudre le dragon Vritra et délivre par là les eaux, source de toute fécondité pour la terre. Il délivre de la caverne où les Panis les retenaient enfermées, les vaches « à qui les races humaines doivent leurs aliments », et c'est peut-être là un mythe de l'aurore. C'est Indra qui a fixé le soleil au ciel. C'est lui aussi qui a vaincu les *Dâsas*, autrement dit « les peau-noires » et les « sans-nez », symbolisant les aborigènes soumis par les Aryas. Il est en même temps grand mangeur et grand buveur, ne dédaignant pas les aventures galantes; c'est dans l'ivresse du sôma qu'il puise la force d'accomplir ses exploits.

Dans une classe à part il faut ranger les divinités sacrificielles, *Agni* et *Sôma*, instruments du sacrifice divinisés. *Agni* est le dieu du feu et souvent on le

place avant Indra lui-même. D'une part, identique avec les corps célestes, il a été ravi du ciel; d'autre part il jaillit miraculeusement du frottement des deux morceaux de bois de l'*arâni* et se trouve mystérieusement caché au sein des nuées, des plantes et des eaux. Père de la race humaine, dieu de la maison et de la famille, il est l'intermédiaire entre les dieux et les hommes, « le meilleur ami et le meilleur cœur parmi les dieux ». Il est prêtre de naissance. Il est le triple Agni, en raison du triple sacrifice : matutinal, méridien et vespéral.

Sôma est la boisson divine, la liqueur enivrante obtenue par pressurage de la plante à sôma et offerte à Indra pour doubler ses forces dans la lutte contre les démons. Lui aussi il a été apporté du ciel; c'est un aigle symbolique (l'éclair, Agni) qui l'a ravi aux dieux. Il leur a conféré l'immortalité; il la conférera également aux hommes qui le boiront dans l'autre vie. Il est l'époux de la déesse solaire, l'image terrestre de la lune; il croît, décroît et illumine comme elle.

Roudra représente une figure divine de caractère tout différent. C'est un être sombre et sauvage, redoutable et malfaisant, semant partout l'épouvante. Sa demeure est vers le nord, tandis que celle des autres dieux est à l'ouest. Archer dont la flèche est la maladie, il frappe impitoyablement les hommes et le bétail. Il est escorté d'une bande de roudras femelles, « les hurlantes, les contre-hurlantes, les co-hurlantes, les quêtantes, les sifflantes, les carnassières », qui rappellent assez les Euménides. Comme à celles-ci, on s'adresse à Roudra avec des antiphrases. C'est par une antiphrase qu'il est venu jusqu'à nous sous les traits du plus formidable des dieux hindous, *Çiva*, « le propice ».

Telles sont les principales figures du panthéon hindou. Beaucoup d'autres se placent au deuxième et troisième rang. Signalons : les deux *Açvins*, « les cavaliers », étoile du matin, étoile de la mer, dieux jumeaux fils du ciel analogues aux Dioscures; les *Marouts*, dieux des vents, fils de Roudra et de la vache mouchetée (la nuée d'orage); *Vata*, le vent lui-même, « haleine des dieux, germe de l'univers »; *Parjanya*, dieu de l'orage et de la pluie, dont le nom rappelle le Perkounas lithuanien; *Vishnou*, dont on ne sait encore qu'une chose, c'est qu'il a « mesuré le monde en trois pas » (le soleil ? l'espace ?); *Poushan*, qui connaît les chemins sûrs et guide les morts aussi bien que les vivants, qui protège les troupeaux et fait découvrir les trésors; *Savitar*, « l'excitateur », qui éveille, donne le mouvement et l'impulsion en toutes circonstances; *Brhaspati*, le patron de la parole sainte proférée par le prêtre; *Tvashtar*, le dieu artisan, créateur des formes naturelles et vivantes, des animaux et des hommes, le père par excellence « qui a engendré l'univers »; les trois *Bbhous*, qui luttent d'adresse avec lui et ont été récompensés de leur art par l'immortalité.

Les déesses ne tiennent qu'une place insignifiante dans la religion védique. La plus chère aux fidèles était *Oushas*, l'aurore, la douce fille du ciel resplendissante de beauté. Beaucoup d'entre elles sont des personnifications des eaux et des rivières. Car les eaux, comme chez les Celtes, sont des « mères », elles portent en elles la sagesse et l'immortalité ». Les belles *Apsaras* sont à la fois les ondines, les dryades et les oréades du védisme. Elles sont aimées des *Gandharvas*, génies du ciel et de l'atmosphère.

Il existait également des divinités du sol et du sous-sol; les monts, les forêts et les arbres étaient peuplés de déités et de génies. La dendrolâtrie a laissé plus d'une trace dans les Védas. Chaque arbre est habité par un silvain, chaque partie de la forêt hantée de démons malfaisants. Le Véda invoque « la Dame de la forêt », proche parente des « Dames vertes » du folklore européen.

La zoolâtrie ne tenait pas une moindre place dans les croyances. Les serpents, les fourmis, la vache, le cheval étaient objets de culte; on leur adressait des prières; beaucoup de déesses avaient l'honneur d'être en même temps des vaches. Il y eut des animaux fétiches : le taureau d'Indra, le cheval et le bouc d'Agni. Les objets inanimés ont été souvent étroitement associés au culte : la roue et la plaque d'or, symboles solaires, le poteau auquel on lie la victime, etc., non qu'ils aient été proprement adorés, mais parce qu'on leur appliquait le principe magique de la sympathie.

3° *Le culte.* — L'acte principal du culte était le sacrifice auquel on allait jusqu'à attribuer parfois un pouvoir magique de contrainte sur les divinités. Acte de latrie, le sacrifice témoignait de l'affection et de la gratitude envers les dieux; il implorait d'eux de nouveaux bienfaits : abondance du bétail ou de la pluie, la santé, la victoire. Mais il constituait en plus un contrat d'échange entre le dieu et l'homme : « Voici du beurre : donne-moi des vaches ! » dit un hymne védique. « Le dieu est une roue que le chanteur sait faire tourner », est-il dit encore, brutal aveu de magie. Enfin, tout comme chez les primitifs, le sacrifice fournit aux dieux une véritable nourriture.

Le sacrifice était fréquemment précédé d'actes expiatoires au cours desquels on se débarrassait du péché par le secours du feu et de l'eau. Le sacrifice à un seul feu était le plus simple et le plus ancien; le sacrifice à trois feux était le plus solennel; le sacrifice du sôma exigeait impérieusement les trois feux. L'acte fondamental en était constitué par l'allumage du feu, et, aux solennités, par l'obtention du feu nouveau à l'aide de l'*arâni*. L'autel restait constitué par la jonchée de gazon des temps anciens, sur laquelle on déposait les offrandes avant de les brûler. Lorsqu'il y a trois feux, le premier, au point central, représente le feu domestique; le second, à l'est, est pour les dieux; le troisième, au sud, protège contre les malins esprits, les mânes et les démons. Comme victimes, on offrait habituellement le bœuf, la chèvre et le mouton. Le sacrifice du cheval, « le roi des sacrifices », constituait une cérémonie exceptionnelle et grandiose, permise seulement à un roi victorieux et destinée à lui transférer la force et l'agilité de la victime. Les préparatifs demandaient alors une année. On sacrifiait l'âne pour expier la violation d'un vœu de chasteté. Il ne semble pas avoir existé de sacrifices humains proprement dits, bien que le rite de construction d'un autel de briques, et peut-être anciennement de toute construction, ait comporté l'immolation et l'incorporation à la bâtisse de victimes humaines. De toutes les oblations la plus relevée était de beaucoup celle du sôma dont nous connaissons très mal la préparation.

En règle générale celui qui offre le sacrifice est un simple particulier; il en fait les frais et c'est pour son compte qu'officient les prêtres. « Toute prière proférée par les prêtres revient au seul sacrifiant ». Il n'y a pas de sacerdoce public; les pouvoirs sacerdotaux sont des secrets de famille. Il semble que dès cette époque le sacrifice comportait sept officiants, dont les trois principaux étaient le récitant, le sacrificateur et le brahman, surveillant général, « médecin du sacrifice », dont le rôle était de réparer instantanément les omissions et les imperfections.

Pour éviter les assauts des mauvais esprits qui menacent tout homme se préparant à une œuvre pie, il y avait à pratiquer certaines observances cultuelles : jeûne, abstinence de certains aliments et de certains plaisirs. Le sacrifiant devait au préalable être consacré, ainsi que son épouse, par une cérémonie spéciale, un bain, des onctions, la diète, l'isolement

dans une cabane réservée à cet usage. La taille des cheveux, de la barbe et des ongles répondait également à un rite de purification.

La prière accompagnait le sacrifice ainsi que les principaux actes de la vie, parfois très belle, le plus souvent mêlée de formules plus ou moins magiques. Matin et soir se faisaient des oblations, non seulement au feu et aux défunts, mais à tous les êtres; on déposait des aliments sur le seuil, sur le lit, dans le mortier, dans le seau d'eau. Il y avait sacrifice à la nouvelle et à la pleine lune, aux trois grandes fêtes de l'année, qui coïncidaient avec le début des trois saisons primitives : printemps, saison des pluies et hiver. Le début de l'hiver constituait une grande fête annuelle des défunts.

Au culte, rattachons les rites funéraires, les rites de naissance et les rites d'initiation. Le cadavre n'était inhumé ou même abandonné qu'exceptionnellement; d'une manière habituelle on l'incinérait au milieu des cris des pleureuses, puis on inhumait les ossements. On présentait aux mânes des ancêtres des offrandes quotidiennes et on leur offrait des banquets. L'initiation était regardée comme une seconde naissance qui donnait droit au commerce avec les hommes et les dieux de la tribu.

Il existait, dès les temps védiques, une magie vulgaire destinée à combattre les ennemis des dieux et des hommes : les *Asouras*, qui sont dans l'Inde les équivalents des Titans classiques; les *Panis*, voleurs de vaches; les démons anthropophages dissimulés sous la forme de chiens, de loups, de vautours et de singes. A lire l'Atharva-Véda, il semble que rien ne s'obtient que par magie et le sôma même y sert à combattre la jaunisse.

Dès les temps les plus anciens certaines familles s'appropriaient exclusivement le culte védique et la complication du rituel exigeait en effet un personnel spécialisé : c'étaient les brahmanes. Ils formaient une caste très fermée, avec ses rites propres, à l'intérieur de laquelle le mariage était obligatoire.

4° *Morale et Destinée.* — L'homme vivant dans une étroite dépendance des dieux, son devoir essentiel est la piété. En plus ils exigent de lui la vertu, c'est-à-dire avant tout la loyauté, l'humilité vis-à-vis d'eux, la pureté, l'affection, la confiance. Sur la plupart des points de la morale védique, nous sommes très peu renseignés; cependant nous savons que l'adultère et la séduction étaient signalés comme des crimes. Très proches de la morale religieuse étaient les lois de caste réglant le mariage, la commensalité, les rapports de toute nature entre gens purs et impurs. Une loi d'exogamie interdisait le mariage entre proches, agnats ou cognats, mais par contre une loi d'endogamie obligeait à se marier dans la tribu ou dans la caste.

Les fautes morales étaient surtout sensibles par les maladies et les malheurs dont elles étaient punies. Effacer ses péchés par la pénitence, c'était surtout obtenir la délivrance des disgrâces matérielles. Accroître sa postérité, sa fortune et ses troupeaux, obtenir les biens de ce monde, passait bien avant le souci des biens de l'au-delà.

Cet au-delà ne semble pas avoir été l'objet d'idées très précises. L'âme est un souffle intelligent. Après la mort, elle demeure quelque temps attachée aux alentours du lieu de sépulture; il est nécessaire de l'apaiser, de se la rendre bienveillante par l'offrande de repas funéraires. Sinon, comme celle des méchants et des sorcières, elle deviendrait un spectre errant et redouté. Il semble qu'au bout d'un certain temps venait un jugement et la pesée des œuvres. Les « pères», les bienheureux, vont alors rejoindre Yama « au plus haut du ciel ». C'est lui qui « a le premier ouvert un chemin au plus grand nombre »; il réunit autour de lui les hommes qui ont bien vécu et à qui Agni a rendu un corps glorieux. Sans qu'il soit proprement question d'une expiation pour les impies, il semble bien que, par corrélation, elle a dû être également admise.

V. Le brahmanisme. — A la fin des temps védiques se produisit une désaffection générale à l'égard de l'ancienne religion. Tandis qu'elle semblait trop mythologique et trop formaliste aux intellectuels, les masses la trouvaient trop grave et trop métaphysique. De là sortit un double courant, l'un qui aboutit au brahmanisme, forme aristocratique et savante d'un védisme très pénétré de philosophie; l'autre à l'hindouisme, religion populaire, marquée par un retour très prononcé aux cultes naturistes des anciennes populations indigènes.

1° *Formation du brahmanisme.* — On place très approximativement vers les VIII^e^-VII^e^ siècles avant J.-C. l'élaboration des écrits brahmaniques connus sous le nom de *Brâhmanas*, entre 600 et 300 la rédaction d'une autre série connue sous celui d'*Oupanishads*. La religion de cette époque nous est à la fois beaucoup mieux connue et beaucoup plus intelligible que le védisme. Ces siècles marquent le point de floraison de la civilisation hindoue, la stabilisation des formes sociales, le complet développement du culte, le plus haut sommet des spéculations philosophiques. Les traits dominants de ce nouvel état de choses sont : la création des castes, l'éclipse des dieux védiques par un panthéon anthropomorphique, la généralisation de la croyance à la métempsycose, l'aspiration au nirvâna, un panthéisme combiné au polythéisme grâce à la doctrine des avatârs.

Dès les temps védiques existait déjà une tendance à la hiérarchisation extrême des classes sociales. C'est elle qui, en se développant de plus en plus, donna lieu, à l'époque brahmanique, à la création de ces compartiments rigides que sont les castes. Leur nom *varna*, qui signifie couleur, semble indiquer qu'elles reposent historiquement sur les degrés de pureté ou de mélange de sang entre Aryas à peau blanche et indigènes bruns. Les castes se distinguent en ce que leurs membres ne mangent ni ne se marient qu'entre eux; elles se subdivisent à l'infini. Mais on les groupe habituellement en trois « couleurs », en trois grandes castes générales dont l'ensemble constitue la communauté brahmanique, la société des nobles conquérants qui refusent tout contact avec les descendants des vaincus, avec les sectateurs des cultes hostiles. Ce sont : les *brahmanes*, qui enseignent la doctrine sacrée et se chargent des sacrifices; les *kshatriyas*, aristocratie guerrière qui passe sa vie à la guerre, à la chasse, dans les sports et les banquets; les *vaiçyas*, artisans et agriculteurs, qui représentent une bourgeoisie et non pas la plèbe. Celle-ci, regardée des précédents avec le plus grand mépris, constitue une quatrième caste, celle des *çoudras*, qui sont peut-être d'anciens sauvages devenus esclaves. Ceux-ci peuvent garder le bétail, faire du négoce, mais n'ont droit ni au commerce religieux des classes supérieures ni à l'initiation des Aryas. Chaque caste a ses divinités plus spécialement révérées : *Brhaspati* ou *Brahmanaspati*, « le maître de la prière », pour les brahmanes; *Indra* pour les kshatriyas, *Roudra* pour les vaiçyas, *Poûshan* pour les çoudras. Au-dessous de ces derniers, on n'a plus de caste, on ignore la caste, on est *paria* ou *tchandala*. L'on compte, dans l'Inde actuelle, 10 à 15 millions de parias. Cette division en castes crée, pour les missionnaires, les difficultés d'apostolat les plus redoutables.

Les brahmanes tenaient une place considérable dans la société et les institutions. Leur vie était sou-

mise à des règles minutieuses et se déroulait sur un plan défini : temps d'études, fondation d'une famille et parallèlement charge des sacrifices, vie d'anachorète dans la forêt, ascétisme rigoureux dans la vieillesse. Menant une existence très retirée et remplie d'obligations pénibles, livrés à la prière et à la méditation, les brahmanes eurent une grande influence à la fois sur l'évolution des croyances, spécialement sur l'énorme place qu'y tenaient les rites, et sur les spéculations philosophico-religieuses, qui valurent à l'Inde de produire, au Moyen Age, des philosophes que l'on peut ranger parmi les plus grands de tous les temps.

2° *Croyances.* — Entourés d'un monde franchement « païen », les brahmanes cherchèrent toujours, sans y réussir, à en repousser la pénétration. L'on vit Indra, Varouna, Agni, perdre petit à petit leurs fidèles; le panthéon s'anthropomorphisa et s'enrichit en même temps de personnages métaphysiques. *Prajâpati*, le « maître des générations », le « mâle », prit la tête de la hiérarchie divine; les mythes se remplirent du récit de ses incestes avec sa fille et épouse *Sarasvâti*. Sous le nom de *Çiva*, l'ancien Roudra védique prend une nouvelle importance; comme la nature elle-même, qui détruit pour produire, il devient, étant déjà le destructeur, le créateur, le dieu de la génération; son symbole est le *linga*, pilon dressé au milieu du mortier à piler le sôma. A l'opposite de Çiva, *Vishnou*, que les Védas s'étaient contentés de nommer en qualité de manifestation de la lumière solaire, devient le dieu conservateur par excellence. L'un et l'autre sont pénétrés de l'âme universelle, *Brahma*, et forment avec lui une triade : Vishnou-Brahma-Çiva. Chacun d'eux n'en possède pas moins épouse et descendance.

C'est *Brahma* la divinité brahmanique par excellence. D'abord honoré comme soleil, il est devenu l'égal de Prajâpati, puis il s'est élevé à la divinité suprême; finalement il a été conçu comme l'être en soi, l'absolu, le principe universel. D'ailleurs la spéculation ne voit plus alors dans les dieux, puisqu'ils procèdent d'un même principe, qu'un être unique à plusieurs noms, soit impersonnel, immanent et transcendant, le *brahman*, soit personnel et dès lors identique à Brahma.

L'âme humaine n'est qu'une parcelle de ce principe éternel, souillée, il est vrai, par le contact de la matière, mais identique à lui dans son essence. D'ailleurs sa destinée est de se purifier en animant successivement des plantes, des animaux, des hommes, en montant ou descendant cette échelle des êtres selon ses vertus ou ses vices, jusqu'à ce qu'enfin, pleinement purifiée, il lui soit loisible de rentrer dans l'âme universelle. On conçoit que, réduits à rien par cette identité de substance, les liens familiaux s'effacent et disparaissent, que la nécessité du mariage, des rites funéraires, des sacrifices, fléchisse devant une nécessité plus haute et plus impérieuse : il s'agit maintenant d'échapper à cette transmigration, à cette « roue des naissances », et pour cela de renoncer à la personnalité, de conquérir, par les pratiques de l'ascétisme, l'identification absolue avec le brahman immortel. C'est ainsi que s'explique cette contagion prodigieuse d'ascétisme qui jeta des multitudes d'hommes pieux de toutes conditions loin de leur famille et de leur maison, au fond de la forêt, dans les solitudes les plus sauvages, pour y vivre de privations, pour y pratiquer des austérités sans nom, et par là conquérir la « divinité », « retourner à la patrie ». Plus ou moins influencé par les superstitions aborigènes, l'ascétisme revêtit les formes les plus variées, depuis les plus nobles jusqu'aux plus grossières : extase, yoghisme, hypnose, fakirisme et sorcellerie. Dans le chaos hindou pullulèrent toutes les espèces de *mounis*, pénitents et solitaires, stylites et mendiants, sans oublier les demi-fous.

Le dogme de la transmigration des âmes, le *samsâra*, bien que radicalement étranger au Rig-Véda, paraît cependant, par delà le Rig, se rattacher aux plus vieilles croyances indo-européennes. Il devenait maintenant une annexe du panthéisme brahmanique. Il s'imposa même si bien à l'esprit indien que les philosophes, ainsi que le remarque ingénieusement M. Grousset, purent remettre en question ou même nier toutes les données de l'expérience ou de la conscience sans douter jamais « qu'un homme pût renaître tigre ou moucheron. » « Bien mieux : toute l'activité de la philosophie indienne n'eut à bien des égards d'autre but que de concilier les exigences de la raison avec les postulats imposés par la croyance au panhéisme et à la transmigration. »

3° *Les rites.* — Le brahmanisme fit le bonheur des liturgistes. Il y en eut de nombreuses écoles. Les sept officiants que connaissait déjà le Rig-Véda virent leurs fonctions déterminées avec la dernière minutie. Leur nombre s'accrut même jusqu'à seize, suivant l'importance des sacrifices. Mais le plus souvent il se limita à quatre. C'étaient : l'*Adhvaryou*, chargé des manipulations scrificielles, le *Hotar*, qui récitait les hymnes, le *Brahman*, qui gardait son rôle de surveillant et de « médecin du sacrifice », l'*Oudgâtar*, faisant fonction de chantre. On répartit entre eux les recueils liturgiques : au premier le *Yajour*, au second le *Rig*, au troisième l'*Atharva-Véda*, au quatrième le *Sama-Soûtra*.

Cette période ne connut pas le culte public; les sacrifices n'avaient qu'un but individuel ou familial et l'on ne recourait aux officiants que nous avons nommés que lorsqu'il avait un caractère solennel. En outre du sacrifice existaient d'ailleurs des rites domestiques de conception, de naissance, d'initiation, de mariage, des funérailles, rites très compliqués et très savants.

4° *Spéculations philosophico-religieuses.* — Parallèlement aux commentaires liturgiques se développaient les commentaires métaphysiques : ce sont les *Oupanishads*, traités de philosophie religieuse, qui, au nombre de plus de 200, ont tous été admis dans le recueil sacré des *Védas*. Libres méditations coupées d'élévations mystiques et d'effusions lyriques, ces traités ignorent les expositions rigoureuses et l'ordre systématique. Bien plus tous les points de vue, tous les systèmes, monisme ou idéalisme, subjectivisme ou panthéisme s'y trouvent rapprochés et s'y coudoient. « Cependant malgré leurs inconséquences apparentes, la plupart d'entre elles reposent sur deux ou trois principes très simples. L'un de ces principes est constitué par la notion de l'*âtman*, c'est-à-dire du moi conscient sujet de la connaissance et que les Indiens nomment le « Soi ». Une autre notion fondamentale est celle du Dieu total, de l'Être immense qui anime et remplit l'univers. Et la troisième donnée sera l'identité essentielle de l'âtman et de l'Être, de l'âme humaine et de Dieu. » Grousset, *loc. cit.*, p. 36.

Cette identité, à l'égal d'une union mystique, est l'objet d'effusions sans nombre. Elle est le but de tout progrès et de tout effort; il y faut atteindre à tout prix, en dépit de tous les obstacles opposés par le corps et les sens : c'est qu'en elle réside la Délivrance. Cette Délivrance ne sera réelle que si le cauchemar des réincarnations se trouve définitivement écarté. Or, tous ces obstacles se résument dans les barrières de la personnalité et la personnalité peut se détruire par les bonnes œuvres aidées de l'ascétisme, par l'abolition du mécanisme psychique et intellectuel normal, par la substitution à celui-ci de ce que nous appellerions les aperceptions du subconscient mais que les penseurs de l'Inde nomment la Connaissance. Nous

trouvons ici le secret du développement inouï qu'ont pris dans l'Inde less phénomènes où subconscient et inconscient jouent le rôle essentiel; le secret aussi de l'orgueil méprisant des intellectuels hindous devant nos sciences et notre philosophie occidentales qu'ils affectent de traiter de jeux d'enfants; et nous pouvons enfin constater la colossale antithèse entre ces prétentions et le misérable aboutissement d'une méditation ardue, d'une recherche passionnée, poursuivie durant de longs siècles par d'effrénés métaphysiciens, qui, au bout du compte et pour tout résultat de ce labeur acharné, n'arrivent qu'à prendre leur propre subconscient pour la divinité.

Des principaux systèmes des Oupanishads, les uns sont purement rationalistes (système *vaiçeshika*, ingénieux couplage de l'atomisme et d'une monadologie; surtout système *sâmkhya*, mélange de positivisme, d'agnosticisme et parfois d'athéisme); les autres sont religieux et conformes à l'orthodoxie hindoue : ils constituent le *védânta*. Le védânta se subdivise à son tour en cinq grandes écoles dont la succession et l'évolution constituent un drame poignant et d'une haute portée. Sans entrer dans le détail, qui serait infini, nous citerons cette remarquable page de M. R. Grousset qui résume parfaitement la carrière parcourue par la pensée hindoue :

A l'époque des premières *Upanishads*, l'Inde avait admis comme postulat philosophique la consubstantialité de l'âme et de Dieu et proclamé la vie foncièrement mauvaise. Partie de ces principes, elle avait logiquement abouti, avec le *védânta* de Çankara, à un monisme si radical (identité de Dieu et de l'âme, inexistence du monde extérieur) qu'une telle position avait bientôt paru insoutenable. Si bien que toute la tactique des védantistes postérieurs à Çankara n'avait tendu qu'à ramener indirectement le monisme du maître à un théisme plus ou moins avoué.

Mais à côté du védânta primitif, une école rivale, celle du *sâmkhya*, avait été si frappée des contradictions inhérentes à tout monisme, qu'elle n'avait cru pouvoir mieux faire que de prendre le contre-pied de la doctrine Çankarienne. Le sâmkhya avait ainsi abouti à un athéisme à peine dissimulé, au dualisme, au déterminisme, à un pessimisme absolu. Puis une partie des sectateurs du sâmkhya se ravisèrent et essayèrent de faire, de cette doctrine toute intellectualiste et froidement négative, une doctrine positive et théiste. Telle fut la signification du *yoga*. Mais voici que malgré l'élévation de sa métaphysique, plus proche qu'aucune autre de la théologie chrétienne, le yoga, parce qu'il était, dans sa psychologie, resté fidèle aux conceptions inhumaines du sâmkhya, n'aboutissait dans la pratique qu'à prêcher le suicide de la pensée, l'hallucination, le déséquilibre mental et physique. Tel est le drame de la pensée hindoue, cherchant à tâtons, dans les ténèbres, la vérité, et la poursuivant avec une logique absolue, une probité implacable et un héroïsme intellectuel désespéré, jusqu'aux dernières conséquences de ses postulats, — jusqu'à l'inhumain et à l'absurde...

Il semble donc bien que l'évolution générale de la philosophie brahmanique orthodoxe ait été orientée, au moins depuis le XI^e^ siècle, du monisme vers le théisme. Sans doute cette évolution se trouva accélérée depuis la Renaissance par l'influence de l'islam d'abord, du christianisme ensuite. Mais il semble que les influences extérieures n'aient fait que de renforcer à cet égard les tendances internes de l'hindouisme. C'est de son propre mouvement, en vertu du travail profond de ses penseurs, que l'hindouisme orthodoxe s'était mis en marche vers le Dieu d'Aristote et de saint Thomas. *Loc. cit.*, p. 166, 125.

VI. L'HINDOUISME (*néo-brahmanisme, brahmanisme sectaire*). — Le brahmanisme réussit à s'étendre surtout dans l'Est de l'Inde; l'Ouest résista beaucoup plus à sa pénétration et demeura la citadelle des religions aborigènes. C'est du mélange de celles-ci, de leurs cultes populaires, avec les religions sacerdotales et aristocratiques que naquit l'hindouisme.

1° *Sources et évolution.* — Ses textes religieux sont les *Pourânas*, vastes recueils hétérogènes de récits et de légendes, mais aussi de spéculations théologiques et philosophiques, et les *Tantras*, qui seraient plutôt des rituels. Nommons simplement pour mémoire les immenses épopées du *Mahabarata* et du *Ramayâna*, moins spécifiquement religieuses.

Il est impossible de fixer une date à l'hindouisme. Il semble que vers le IX^e^ siècle avant J.-C. on puisse déjà en saisir des aspects historiques, mais ce n'est encore que chez des moines et non dans la masse. Plus tard se créa un ordre des *Bhâgavatas* qui répondait visiblement à des aspirations du même genre. C'est seulement vers le XII^e^ siècle de notre ère que, sous l'impulsion d'un brahmane du Sud, Ramanouja, s'opéra cette fusion des croyances populaires avec le brahmanisme d'où sortit l'hindouisme. L'animisme, le culte des pierres, des arbres, des animaux pénétra dans les temples des idoles et souvent y tint une place prépondérante. Il y eut tous les mélanges possibles et à tous les degrés possibles. L'un des procédés les plus courants consista à identifier les divinités des deux séries en les unissant en une seule. Les *avatârs* de Vishnou donnaient une prise merveilleuse à cette poussée unificatrice : il suffisait d'imaginer que l'objet d'un culte populaire représentait un avatâr de Vishnou pour l'incorporer dans le culte hindouiste; c'était en même temps un ingénieux procédé d'apostolat : quand le clan du cochon d'Inde eut compris que le cochon d'Inde n'était autre chose qu'un avatâr de Vishnou, il n'avait plus aucune raison de refuser ses hommages à Vishnou.

2° *Les divinités; les avatârs.* — Naturellement le mouvement qui jusque-là travaillait à l'effacement des divinités védiques ne se ralentit pas; mais Brahma lui-même désormais subit le même sort. Son culte s'éteignit même complètement et son nom ne survécut que grâce à son incorporation dans les *Trimourtis :* Vishnou-Brahma-Çiva et Çiva-Brahma-Vishnou. Non seulement il n'a plus de temples, mais on ne lui attribue plus aucun rôle dans le monde, sauf aux origines dans la cosmogonie. Il est sorti d'un lotus issu du nombril de Vishnou ou encore d'un œuf d'or déposé par l'Être dans les eaux du chaos. Il créa alors les dieux et le monde, engendra la race humaine de sa fille Sarâsvati et rentra dans l'obscurité.

La place qu'il avait occupée aux temps antérieurs, c'est Vishnou qui la revendique. Il devient l'être absolu ou brahman et s'adjuge en même temps le rôle du dieu actif et secourable qu'était Indra. Vishnou participe à la vie humaine par ses incarnations successives, ses *avatârs*, au cours desquels il restera vraiment dieu tout en étant vraiment homme. Les dix principaux avatârs ont l'intérêt de permettre de suivre l'extension historique du culte de Vishnou et les progrès successifs du syncrétisme. Vishnou s'incarne d'abord dans un poisson, dans une tortue marine, puis dans un sanglier chargé de retirer la terre de l'abîme : ces trois premiers avatârs rappellent ainsi le souvenir du déluge. Les quatrième et sixième (homme-lion et Rama à la hache) retracent la lutte entre les brahmanes et la caste militaire des Kshatryas féodaux. Le cinquième est celui du nain et on le rattache facilement aux conceptions védiques du dieu de la lumière. Les septième et huitième transformations, en *Rama* et *Krishna*, se rattachent assez clairement aux légendes épiques : Rama est un prince solaire célébré dans le *Ramayâna;* Krishna, conducteur de char dans le *Mahabahrata*, est l'une des divinités les plus populaires de l'Inde moderne. Le neuvième avatâr incarne Vishnou en Bouddha et l'on voit facilement que c'est là une tentative des brahmanes pour utiliser le succès du bouddhisme. Enfin le dernier annonce le retour de Vihsnou sous la forme du brave chevalier Kalkin, qui, à la fin de l'âge de

fer, apparaîtra sur un cheval blanc, détruira le mal triomphant et affermira sa puissance sur ses fidèles.

C'est par l'assimilation à Vishnou que *Krishna* s'est élevé à la divinité. C'est une figure toute rurale. Menacé de mort dans son enfance par un oncle cruel, il se réfugia chez des pâtres et passa près d'eux une heureuse enfance suivie d'une jeunesse joyeuse et sensuelle. Le *Gita Govinda* célèbre, sous forme de drame lyrique, l'un des innombrables épisodes amoureux de son existence avec un lyrisme ardent. Les images de Krishna enfant, de Krishna jouant de la flûte, tuant les serpents, sont parmi les plus chères aux Indiens.

L'épouse de Vishnou, *Laksmî*, est la déesse de la beauté et très populaire ainsi que leur fils *Kama* « l'amour ».

Çiva n'a pas subi de modification sensible; il conserve ses attributions et son symbole, le linga.

Autour de ces figures principales, s'est développée une forêt de divinités secondaires, les unes héritage venu du védisme et du brahmanisme, les autres d'origines les plus diverses, comme *Ganeça* dieu de la Sagesse, honoré dans de nombreux temples; *Prithîvi*, la déesse de la terre; *Kâli*, la farouche épouse de Çiva, à la fois vierge et mère, dont le culte dévoile quelques-uns des aspects les plus grossiers de la superstition indienne, etc. Enfin à toutes ces figures divines il faut joindre d'innombrables génies bons ou mauvais, des musiciens célestes, des danseuses divines, les *Asouras*, les *Rakshasas*, etc.

3° *La piété.* — De même que dans les idées religieuses de l'Inde se côtoient panthéisme, théisme et fétichisme, de même les types de piété, sous leurs nuances innombrables, répondent assez bien à ces trois degrés. Il y a toujours l'ascétisme qui doit mener au bonheur par la méditation et les austérités, comme il y a, à l'autre extrémité de l'échelle, les sectes à rites secrets, extravagants et infâmes. La forme la plus remarquable de la piété hindoue est la *bhakti*, « amour d'abandon à Dieu », « amour suprême voué à Dieu », « contemplation exclusive et incessante de Dieu ». Le culte comporte toutes espèces de cérémonies, des sacrifices, l'adoration d'images ou de symboles divins comme le *linga* et son pendant féminin, le *yoni*, des bains sacrés, des danses, des processions où se déploie un luxe inouï. Si l'on descend aux formes les plus inférieures, on rencontre toute la gamme des manifestations de la névrose semi-religieuse, semi-érotique; des tremblements, des vertiges, des ronflements, des balbutiements insensés, des gestes de folie et de luxure. L'Inde possède quantité d'arbres sacrés, d'animaux sacrés (serpents, singes, vaches, etc.). Le Gange, dont l'eau, d'après des données récentes, serait bactéricide pour le choléra, est un fleuve sacré; s'y baigner ou suivre ses rives dans les deux sens constitue le plus saint des pèlerinages.

Les prêtres ou *gourous* tiennent une place très importante dans la société, non pas en qualité de sacrificateurs, mais comme conseillers intimes dont ni riche ni pauvre ne peut se passer. Plus représentatifs encore du monde indien sont les ascètes de toute espèce, les anachorètes de la forêt, les tortionnaires et jongleurs du fakirisme, chez qui conviction et jonglerie s'unissent pour dérouter l'occidental.

4° *Les sectes philosophiques : influences islamiques et chrétiennes.* — Les spéculations philosophiques de l'âge précédent se sont poursuivies jusqu'à nos jours et ni le sâmkhya ni le védanta n'ont perdu toute espèce de descendance. Mais les sectes les plus curieuses à cet égard sont celles où se révèle l'influence de l'islam et du christianisme. Déjà, au début du XVII^e siècle, le Grand Mogol Akbar avait tenté de fusionner islam et hindouisme, et même de réunir en une seule toutes les religions de lui connues. Ce mouvement ne lui survécut pas. Mais la secte des *sikhs* est issue d'une tentative analogue. Nânak, leur fondateur, vivait au Pendjab dans la première moitié du XVI^e siècle. Il répandit un monothéisme où Dieu, doué des mêmes attributs qu'Allah, s'appelait indifféremment des noms de divinités hindoues et, comme les dieux hindous, avait tiré le monde de sa propre substance. Dans la suite, devenus puissance politique, les sikhs furent amenés à combattre les musulmans et conséquemment se rapprochèrent de l'hindouisme. Comme les sikhs, les sectes krishnaïtes, interprétant mystiquement le *Gita Govinda*, arrivèrent à une religion monothéiste, prêchèrent l'amour divin et la charité.

L'influence du christianisme s'est affirmée surtout dans la secte du *brahma samâj* fondé en 1830 par un brahmane du Bengale. « Après de longs, d'incessants efforts pour découvrir la vérité religieuse, écrivait-il, j'ai dû reconnaître que la doctrine du Christ est moralement plus féconde et mieux adaptée à l'usage d'êtres innombrables qu'aucune autre connue de moi. » Sans embrasser le christianisme, il tenta une adaptation du brahmanisme aux idées chrétiennes. Ce mouvement s'est poursuivi à travers le XIX^e siècle.

VII. Les schismes. — Le passage du brahmanisme à l'hindouisme ne se fit pas sans susciter des heurts avec la libre pensée hindoue. De ces heurts sortirent deux grands schismes, le *bouddhisme* (voir ce mot) et le *jaïnisme*.

Celui-ci semble bien être contemporain du bouddhisme, sinon antérieur, et par suite avoir pris naissance vers les VII^e-VI^e siècles avant J.-C. De telles analogies se rencontrent à la fois dans le système sâmhkya, dans le jaïnisme et le bouddhisme, que l'on peut admettre avec certitude un même milieu philosophique, moral et religieux à leur origine. Tous trois sont athées, enseignent l'éternité du monde et l'absence de créateur, ne voient dans les dieux brahmaniques que des forces cosmiques, identifient l'âme au grand tout, aperçoivent sa déchéance dans l'union à la matière et son salut dans le divorce d'avec le monde. « Le sage s'applique à diminuer les liens de l'âme avec les corps, à les anéantir par la suppression de l'activité, par la destruction des passions et l'asservissement des sens. » Bouddhisme et jaïnisme sont originairement des ordres religieux, et, qui plus est, des ordres religieux athées.

Comme les bouddhistes imaginent une série de Bouddhas avant et après Gautama, les jaïns admettent une série de Jinas (les « vainqueurs », les « émancipés »), dont le vingt-quatrième et dernier fut leur fondateur. Chacun d'eux a présidé à l'une des grandes périodes qui se sont succédé depuis les temps fabuleux, et dont chacune se termine par un cataclysme : la vie disparaît dans une partie de l'univers, mais une autre partie est appelée à renaître. Le serpent qui se mord la queue symbolise ces successions sans fin. Il n'y a pas de matière; l'univers est composé d'unités irréductibles qui sont les âmes. Comme le monde, ces âmes sont naturellement en perpétuelle transformation : c'est là le mal foncier, le *karman* (= acte), auquel il faut échapper. Supprimer le devenir, c'est arriver au *nirvâna*. Ici comme dans le bouddhisme, c'est par l'ascétisme que ce résultat sera obtenu. Comme dans le bouddhisme également, les laïques furent admis à s'agréger à la communauté tout en restant dans le monde. Leurs obligations se réduisirent à adorer les Jinas, oindre leurs statues de beurre, vénérer les religieux, les adorer également après leur mort, lire chaque jour les livres sacrés, s'abstenir de tout ce qui a possédé la vie : le plus grand des crimes est le meurtre d'un être vivant, fût-il malfaisant, fût-ce un imperceptible insecte. De là vient que le religieux ne se sépare pas de son filtre à eau, de son

plumeau pour balayer le sol, de son bandeau sur la bouche qui en interdit l'accès aux insectes. Solitaires ou groupés en communautés, les religieux s'astreignent au vœu de chasteté, tandis que les laïques ne sont tenus qu'à la fidélité conjugale.

Bien qu'athée, le jaïnisme possède des temples, des images et des offrandes : ce fut une conséquence de l'admission des laïques; seulement le culte ne s'adresse qu'aux Jinas et non à des divinités. L'admission des laïques entraîna également la création de nombreux cloîtres à proximité des agglomérations de fidèles; ceux-ci avaient besoin d'êtres instruits et dirigés par le clergé. Il s'ensuivit une remarquable floraison littéraire et artistique dans les monastères jaïnas.

Il faut noter l'originale attitude du jaïnisme envers la mort. Comme l'âme, sitôt la mort, revit déjà dans un autre être animé et que le corps est non moins rapidement repris par le tourbillon cosmique, il n'y a plus à s'occuper de l'un ni de l'autre. On brûle donc les cadavres et on jette à l'eau les cendres pour s'en débarrasser. De toutes les religions, le jaïnisme est probablement la seule qui interdise les honneurs funèbres.

Actuellement il existe environ un million et demi de jaïnas, dispersés dans toutes les grandes villes de l'Inde où ils se font de préférence commerçants.

VIII. Religions hindoues et religion catholique. — L'on a établi des comparaisons entre divers points des croyances hindoues et les nôtres qu'il importe maintenant d'examiner.

1° *Trinité et Trimourti.* — Les deux Trimourtis dont nous avons parlé répondent-elles à l'idée d'un dieu en trois personnes ? Un passage du *Bhâgavata* semble insinuer que son auteur a aperçu cette vérité, car il montre le solitaire Atri implorant l'assistance du seul Bhagavat et apercevant tout à coup trois dieux devant lui : « Cet être unique que tu priais, lui disent-ils, c'est nous-mêmes qui sommes devant toi. » Mais ce passage est unique. D'un autre côté ni l'idée de la paternité divine, ni celle de filiation, ni celle de procession, qui sont l'essence de la Trinité chrétienne, n'ont été même soupçonnées des penseurs hindous. Les Trimourtis, quand elles atteignent leur sens le plus élevé, ne sont encore que des expressions du triple aspect, du triple rôle de la divinité : Créateur, Conservateur, Destructeur, ou encore : Existence, Intelligence, Félicité. De là à notre dogme de la sainte Trinité, il y a vraiment un abîme.

2° *Incarnation et avatârs.* — Les incarnations et naissances divines ne sont point spéciales à l'Inde : on les retrouve dans beaucoup de religions. Ce que nous avons dit de chacun des principaux avatârs suffit déjà à montrer la médiocrité de l'idée du divin qui s'y trouve incluse. Nous ne nous arrêterons qu'à celui de *Krishna*, où l'on a noté de curieuses analogies avec les récits évangéliques : naissance miraculeuse, au milieu de la nuit, menace de mort de la part du roi qui redoute en l'enfant un rival, massacre des enfants au-dessous d'un âge déterminé, fuite du jeune dieu... Il ne semble guère possible que tant de détails et d'autres encore résultent de coïncidences fortuites. Mais s'il y a plagiat, il faut bien admettre que l'auteur du *Bhâgavata*, qui vivait, pense-t-on, vers le XII^e^-XIII^e^ siècle de notre ère, a eu connaissance des récits évangéliques. Ceux-ci ne doivent rien à l'Inde.

3° *Mysticisme et piété.* — Les actes et pratiques religieux sont comme les mots d'une langue dans laquelle s'expriment les sentiments profonds de l'humanité; il n'est donc pas surprenant de trouver dans des religions diverses des traductions analogues de sentiments analogues. Beaucoup de ressemblances de détail n'ont pas besoin d'autre explication. Pour ce qui est de la piété hindoue, de la fameuse *bhakti*, signalons simplement, après Barth, qu'elle dégénéra souvent en une sorte de « mysticisme érotique qui a infecté à peu d'exceptions près toutes les branches du vishnouisme, les religions de Rama aussi bien que celles de Krishna ». D'autre part la philosophie du *yoga* qui tendait à procurer à l'âme l'extase mystique, ne sut guère employer pour cela que deux méthodes. L'une, graduelle, par l'immobilité et la rétraction des sens, conduit l'esprit à l'hallucination persistante et à l'inconscience; l'autre, par détraquement brusqué du système nerveux, n'aboutit qu'à l'hypnose et à la catalepsie.

— On compte actuellement dans l'Inde environ 207 millions d'hindouistes, 12 millions de fétichistes, 60 millions de musulmans, 9 millions de bouddhistes cantonnés à Ceylan et en Birmanie, contre 2 millions et demi de chrétiens. Mais les difficultés de l'apostolat tendent plutôt à diminuer et les conversions progressent régulièrement.

Panchanan Mitra, *Prehistoric India*, Calcutta, 1923 ; L. de la Vallée-Poussin, *Le Védisme*, Paris, 1909; *Le Bouddhisme*, Paris, 1909; *Le Brahmanisme*, Paris, 1910; E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris, 1896; H. Oldenberg, *La Religion du Véda*, trad. Henry, Paris, 1903; *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. Foucher, Paris, 3^e^ éd., 1921; R. Grousset, *Histoire de la Philosophie orientale*, Paris. 1923; *Histoire de l'Asie*, Paris, 1922; R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1921; P. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans Inde*, I, *La Théosophie brahmanique*, Paris, 1906; P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923; Manuels d'histoire des Religions.

P. Fournier.

INDEX ET SAINT-OFFICE. — Nous traiterons exclusivement dans cet article de ce qui concerne la condamnation des livres. I. Historique. II. Législation actuelle. III. Obligation des lois de l'Index.

I. Historique. — L'Église a de tout temps condamné les mauvais livres. Mais, antérieurement à l'invention de l'imprimerie, ses décrets ont surtout le caractère de censures théologiques, et visent moins immédiatement la lecture ou la divulgation des écrits pernicieux : elle ordonne plutôt (à l'exemple de saint Paul, Act., XIX, 19) de livrer et de brûler les manuscrits dangereux.

Après l'invention de l'imprimerie, la vigilance de l'Église s'accentua naturellement. Dès 1501, Alexandre VI obligeait, sous des peines sévères, les imprimeurs des provinces de Cologne, Mayence, Trèves et Magdebourg, à soumettre à la censure préalable de l'autorité ecclésiastique tout ce qu'ils désiraient publier, et ordonnait aux archevêques de ces provinces de se faire remettre les mauvais livres, de les faire brûler, et d'interdire sous des peines graves de les lire ou de les garder. En 1515, au V^e^ concile du Latran, Léon X portait pour toute l'Église une loi semblable, accompagnée de sanctions plus précises encore.

1° Ces dispositions, prises à une époque fort troublée, alors que la prétendue Réforme commençait en Allemagne, n'empêchèrent pas la diffusion des écrits de Luther et des premiers réformateurs. On songea dès lors à donner aux fidèles le *catalogue* des livres qu'ils devaient éviter de lire et de garder; telle est l'origine des *Index*. On dresse de ces catalogues à Venise (1543), à Louvain (1546), puis en Espagne, à Cologne, à Paris, à Florence, à Milan. A Rome, Paul IV ordonne au Saint-Office, organisé en Congrégation dès 1542, de dresser un Index général; c'est cet Index, paru en 1557, qui notablement modifié, ou complété, mais non transformé, resta jusqu'en 1900 le catalogue des livres prohibés. En 1900, Léon XIII le revisa, ou mieux lui substitua un catalogue nouveau, complété depuis, et toujours en vigueur. Telle est l'histoire du catalogue de l'Index.

2° La *Congrégation* de l'Index fut instituée en 1571 par Pie V pour décharger le Saint-Office qui, jusqu'alors, s'occupait seul des affaires concernant les livres prohibés. Cette Congrégation fut chargée jusqu'en 1917 de l'examen et de la censure des livres, mais à cette date (25 mars 1917) un *motu proprio* de Benoît XV supprima cette Congrégation et attribua de nouveau au Saint-Office une compétence exclusive en tout ce qui concerne la condamnation des livres. Voir Curie romaine, t. II, col. 667.

3° La *législation* de l'Index a aussi son histoire. Car, en dehors des livres inscrits nommément au catalogue de l'Index, certaines règles générales mises en tête de ce catalogue, ont toujours indiqué des catégories entières d'ouvrages qui doivent être tenus pour prohibés, par le fait même qu'ils violent lesdites règles. Les dix règles, placées en tête du catalogue promulgué par Pie IV en 1564, sont restées en vigueur jusqu'à la constitution *Officiorum ac Munerum* de Léon XIII (25 janvier 1897). Le Code actuel, can. 1395-1405, n'a modifié que légèrement les règles de Léon XIII.

II. Législation actuelle. — Pour savoir si un livre est à l'Index, il ne suffit pas d'ouvrir le catalogue des livres prohibés; il faut savoir de plus s'il n'est pas condamné en vertu des règles générales.

1° *Livres condamnés en vertu des règles générales.* — Sont prohibés *ipso jure :*

1. Les éditions du texte original et des anciennes versions catholiques de la sainte Écriture, même de l'Église orientale, si elles sont publiées par des non-catholiques, ainsi que les versions de la Bible, en quelque langue que ce soit, faites ou éditées par des non-catholiques;

2. Les livres qui soutiennent l'hérésie ou le schisme, ou qui s'efforcent d'ébranler de quelque manière que ce soit, les fondements mêmes de la religion, quel qu'en soit l'auteur;

3. Les livres qui intentionnellement attaquent la religion ou les bonnes mœurs;

4. Les livres ayant pour auteurs des non-catholiques quand ils traitent *ex professo* de la religion, à moins qu'il ne soit certain qu'ils ne contiennent rien contre la foi catholique;

5. Les livres de la sainte Écriture, ou leurs annotations et commentaires, même édités par des laïcs, s'ils n'ont pas été soumis à la censure ecclésiastique préalable; les traductions en langue vulgaire des saintes Écritures, à moins qu'elles n'aient été approuvées par le Saint-Siège, ou éditées sous la vigilance des évêques et avec des annotations empruntées principalement aux Pères de l'Église et aux écrivains savants et catholiques; les livres et brochures racontant de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties, miracles, ou introduisant de nouvelles dévotions, même sous prétexte qu'elles sont privées, si ces livres ou brochures ont été édités sans que les prescriptions canoniques aient été observées;

6. Les livres qui attaquent ou tournent en dérision l'un quelconque des dogmes catholiques; ceux qui soutiennent des erreurs proscrites par le Saint-Siège; ceux qui s'attaquent au culte divin; ceux qui s'efforcent de détruire la discipline ecclésiastique, et ceux qui de parti pris jettent l'injure à la hiérarchie ecclésiastique, ou à l'état clérical ou religieux;

7. Les livres qui enseignent ou recommandent la superstition sous toutes ses formes, les sortilèges, la divination, la magie, l'évocation des esprits, et autres choses du même genre;

8. Les livres qui établissent la licéité du duel, ou du suicide, ou du divorce; ceux qui, traitant des sectes maçonniques ou autres sociétés du même genre, prétendent qu'elles sont utiles et non pernicieuses à l'Église et à la société civile;

9. Les livres qui *ex professo* traitent de choses lascives ou obscènes, les racontent ou les enseignent;

10. Les éditions des livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège, dans lesquelles quelque changement aurait été introduit de sorte qu'elles ne concordent pas avec les éditions authentiques approuvées par le Saint-Siège;

11. Les livres divulguant des indulgences apocryphes, ou proscrites par le Saint-Siège, ou révoquées par lui;

12. Les images — de quelque manière qu'elles soient imprimées (gravure, photographie, lithographie, etc.) — représentant Notre-Seigneur, la sainte Vierge, et les saints ou autres serviteurs de Dieu, si elles s'écartent du sens et des décrets de l'Église. Can. 1399.

2° *Livres condamnés par décrets spéciaux.* — 1. *Livres condamnés par les Ordinaires.* — Le droit et le devoir de prohiber des livres, pour un juste motif, n'appartient pas seulement à l'autorité suprême (le Saint-Siège, les conciles généraux) pour toute l'Église, mais aussi, pour leurs sujets, aux conciles particuliers et aux Ordinaires des lieux. On peut, de cette prohibition, recourir au Saint-Siège, mais ce recours n'est pas suspensif. Même l'abbé d'un monastère *sui juris*, et le supérieur général d'une religion cléricale exempte, d'accord avec leur Chapitre ou Conseil, peuvent prohiber des livres à leurs sujets, pour un juste motif; s'il y a péril dans la demeure, les autres supérieurs majeurs, d'accord avec leur propre Conseil, le peuvent aussi, mais à la condition d'en référer au plus tôt au supérieur général. Can. 1395.

2. *Livres condamnés par Rome.* — A. *Dénonciation.* — Pour qu'un livre puisse être condamné par Rome, il n'est pas nécessaire qu'il ait été l'objet d'une dénonciation, puisque le Saint-Office a le droit de « rechercher d'office, suivant les voies les plus opportunes, les publications condamnables, » can. 247. Souvent cependant, la condamnation aura été précédée d'une dénonciation.

Il appartient en effet à tous les fidèles, surtout aux ecclésiastiques constitués en dignité, comme aussi aux savants, de déférer aux Ordinaires des lieux ou au Saint-Siège les livres qu'ils jugent pernicieux; cependant, les légats du Saint-Siège, les Ordinaires des lieux, les recteurs d'universités catholiques sont plus particulièrement qualifiés pour le faire. Les Ordinaires des lieux, par eux-mêmes, ou, si c'est nécessaire, par des prêtres capables, doivent exercer leur vigilance sur les livres qui seraient édités ou mis en vente sur leur territoire.

Quant aux livres qui exigeraient un examen plus approfondi, ou au sujet desquels une sentence de l'autorité suprême semblerait nécessaire pour obtenir un effet salutaire, les Ordinaires les déféreront au jugement du Saint-Siège. Dans la dénonciation des mauvais livres, il est utile non seulement d'indiquer le titre du livre, mais aussi, autant que possible, d'exposer les motifs pour lesquels le livre doit être prohibé. Ceux qui reçoivent une dénonciation doivent tenir secrets les noms de ceux qui la font : c'est là une obligation sacrée. Can. 1397.

B. *Examen.* — Voici, d'après les règles de Benoît XIV toujours observées, comment on procède à Rome pour l'examen et la condamnation d'un livre (Const. *Sollicita ac provida*, 7 juillet 1753).

a) Méthode suivie. — Quand un livre est dénoncé, ou quand d'office la Congrégation veut le faire examiner, il doit être remis à un des qualificateurs ou consulteurs, désigné par le Saint-Office. Celui-ci le lit attentivement, en fait une censure par écrit, notant les endroits et les pages où se trouvent les erreurs. Puis il est envoyé, avec ces observations, à chacun des consulteurs qui auront à donner leur avis dans une de

leurs réunions hebdomadaires (le lundi) au Palais du Saint-Office. Après quoi le livre, la censure, et les suffrages des consulteurs sont transmis aux cardinaux qui prononcent la sentence le mercredi dans leur séance. Enfin l'assesseur du Saint-Office rapporte tous ces actes au souverain pontife dont le jugement termine la procédure.

S'il s'agit d'un ouvrage d'un auteur catholique, il est de règle depuis longtemps *(veteri institutione traditum,* dit Benoît XIV) qu'il ne soit pas prohibé sur la censure d'un seul rapporteur. Si donc le premier censeur croit que le livre doit être condamné, on désignera un autre censeur auquel on communiquera le livre et la censure, taisant le nom du premier censeur afin que le second puisse, en toute liberté, porter son jugement. Si ce second reviseur est de l'avis du premier, leurs observations sont remises aux cardinaux, afin qu'ils puissent porter leur sentence. Mais si le second reviseur diffère du premier dans son appréciation et qu'à son avis le livre soit irrépréhensible, un troisième censeur est désigné. On lui communique l'avis des deux premiers sans donner leurs noms. Si les observations de ce dernier concordent avec celles des premiers rapporteurs, on les transmet immédiatement aux cardinaux pour qu'ils se prononcent. Dans le cas contraire, les consulteurs, après avoir examiné cette troisième censure, donnent de nouveau leur avis et le tout est transmis aux cardinaux, qui, après un examen diligent, devront porter leur jugement. Mais toutes les fois que le pape, soit à cause de la gravité de la question traitée dans le livre, soit à cause des mérites de l'auteur, soit pour d'autres motifs, croit devoir réserver à la réunion du jeudi, tenue en sa présence, le jugement du livre, il suffit de communiquer au pontife et aux cardinaux les censures du livre, et les avis des consulteurs; on omet alors l'examen prévu pour la réunion du mercredi, et la relation de l'assesseur au souverain pontife, et la question est tranchée, soit par une sentence définitive du pape, soit par une autre mesure opportune, dans la séance du jeudi où les cardinaux donnent leur avis devant le souverain pontife.

On reproche parfois au Saint-Office de condamner un livre, sans que l'auteur en ait été prévenu et ait eu un défenseur. A cette objection, Benoît XIV répond tout d'abord que, dans la condamnation d'un livre, il ne s'agit pas de la personne de son auteur, mais de pourvoir au bien des fidèles en empêchant la lecture des livres qui peuvent être pour eux l'occasion d'un dommage spirituel. Si donc il en résulte quelque atteinte à la réputation de l'auteur, ce ne peut être que d'une manière oblique et par voie de conséquence. Du reste, ajoute-t-il, toutes les raisons que l'auteur aurait présentées pour sa défense ou pour celle de sa doctrine, n'ont certainement pas été passées sous silence, et les censeurs et les juges en ont tenu compte. Cependant, par un motif d'équité et de prudence, Benoît XIV souhaite vivement que, comme par le passé, s'il s'agit d'un auteur catholique connu et apprécié, et d'un ouvrage susceptible d'être publié après corrections, la Congrégation ou bien laisse l'auteur lui-même présenter sa défense, ou lui nomme, parmi les consulteurs, un patron et un défenseur d'office.

b) Qualités et devoirs des examinateurs et consulteurs. — Les examinateurs des livres et les consulteurs doivent être « des hommes de piété et de doctrine, d'une foi et d'une intégrité parfaites, ne se laissant guider ni par les faveurs, ni par la haine, ni par tout autre sentiment humain, mais par la gloire de Dieu et l'utilité du peuple chrétien (Clément VIII); des hommes de grande vertu, de doctrine éprouvée, de jugement sûr, dégagés de tout préjugé d'affection, de tout esprit de parti, sans acception de personne, d'une équité incontestable, libres dans leur jugement, d'un zèle et d'une prudence consommés... Ils doivent être choisis dans l'un et l'autre clergé régulier et séculier, les uns théologiens et canonistes, d'autres jurisconsultes, d'autres versés dans les sciences profanes et religieuses, afin qu'on puisse trouver parmi eux des hommes capables de porter un jugement éclairé sur les divers genres d'ouvrages déférés à la Congrégation. » (Benoît XIV.)

Il faut lire les conseils de prudence, de calme, de modération, de sagesse donnés par Benoît XIV aux rapporteurs et consulteurs chargés d'examiner ou de juger les livres. « Qu'ils se souviennent que la fonction et la charge qui leur incombent ne consistent pas à faire condamner par tous les moyens le livre qui leur est dénoncé, mais à l'examiner attentivement, avec soin, avec calme et modération, à donner impartialement leurs observations et à fournir à la Congrégation les éléments d'un jugement éclairé... Si, en lisant le livre, ils s'aperçoivent de leur incompétence, c'est pour eux un devoir de conscience devant Dieu et devant les hommes de se faire décharger de l'examen du livre qui leur a été confié... Dans leurs appréciations, ils doivent se rendre libres de tous préjugés de nationalité, de famille, d'école, d'institut... Ils doivent se rappeler qu'on ne peut former un jugement éclairé sur le sens réel de l'auteur qu'en lisant attentivement le livre dans son entier... S'il arrive à un auteur catholique d'une foi intègre et d'une réputation au-dessus de tout soupçon, d'employer des expressions ambiguës, l'équité naturelle demande que ses paroles soient expliquées avec bienveillance, et prises en bonne part autant que possible... Que personne n'ose imposer ses opinions privées comme des doctrines certaines et définies par l'Église, ou présenter le sentiment contraire comme entaché d'erreur... Il y a de nombreuses opinions d'école, d'institut, de nationalité, qui, sans aucun détriment pour la foi et la religion, sont repoussées par d'autres catholiques, alors que les opinions contraires sont soutenues et défendues, au su et avec la permission du Saint-Siège, qui laisse à chaque opinion le degré de probabilité qu'elle comporte. » (Benoît XIV, Const. *Sollicita ac provida,* § 13-26.) Ces règles si sages ne sont que le commentaire de la parole de saint Augustin : *In certis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Nous ne pouvons donc que nous en rapporter aux décisions prises par la Congrégation du Saint-Office, à la suite d'un examen si minutieux fait dans cet esprit de prudence et de bienveillance recommandé par Benoît XIV. Le livre ne sera condamné que s'il est vraiment condamnable. Le jugement pourra d'ailleurs aboutir soit à une condamnation, soit à une revision de l'ouvrage, soit à un acquittement, soit même à un éloge.

C. Condamnation. — Si le jugement aboutit à une condamnation, un décret sera rendu prescrivant d'ajouter le livre à la liste des livres condamnés : c'est la mise à l'*Index librorum prohibitorum* ou Catalogue de l'Index. Mais lorsqu'il s'agit d'un livre écrit par un auteur catholique de bonne réputation, et honorablement connu, soit par d'autres livres, soit par sa personne, l'usage reçu veut que, si c'est possible et si rien de grave ne s'y oppose, il ne soit prohibé qu'avec la clause *donec corrigatur.* Dans ce cas, on ne publie pas le décret, mais on avertit d'abord l'auteur ou son représentant, et on lui indique ce qu'il faut supprimer, changer ou corriger. Si l'auteur ou son représentant ne répond pas ou refuse de faire les corrections demandées, on publie le décret en temps opportun; si au contraire l'auteur ou son représentant fait les corrections demandées et prépare, dans ce sens, une nouvelle édition du livre, on rapporte le décret de condamnation. Toutefois, si la première édition était déjà très répandue dans le public, on publierait le décret, mais de

manière que tous comprennent que la première édition seule (et non la seconde) est interdite (Benoît XIV, *loc. cit.*).

D. *Le Catalogue.* — Le Catalogue de l'Index, depuis 1900, donne le titre des ouvrages condamnés dans la langue même où ils ont été composés. S'il le donnait dans une autre langue, c'est que cette traduction seule serait condamnée. Lorsqu'une édition est signalée, c'est celle-là qui est à l'index et non les autres. Lorsqu'un décret condamne toutes les œuvres *(omnia opera)* d'un auteur, la préface de l'Index nous avertit que « sont prohibés seulement les livres qui traitent de religion, ou ceux qui, ne traitant pas de religion, sont cependant défendus soit par un décret général, soit par un décret spécial. » C'est ainsi, par exemple, que tous les ouvrages de Zola sont à l'index et cependant le P. Vermeersch en excepte *Le Rêve*, parce qu'il ne traite pas de religion, n'est prohibé par aucun décret *spécial*, et ne tombe sous aucun des décrets *généraux* de Léon XIII. « Cette clause, dit encore la préface de l'Index, n'atteindra plus désormais les livres qui ne touchent en aucune manière, ou qui ne touchent qu'en passant, aux vérités de la foi, s'ils ne sont pas prohibés par ailleurs en vertu des décrets généraux, ou en vertu d'un décret spécial. Les ouvrages postérieurs au décret de condamnation ne sont pas atteints par lui, mais ils sont considérés cependant comme suspects et sont présumés à juste titre tomber sous quelqu'un des décrets généraux, à moins que le repentir bien connu de l'auteur ne fasse céder cette présomption. » Cette clause *(omnia opera)* a remplacé l'ancienne condamnation *in odium auctoris* qui atteignait sans exception tous les ouvrages, même futurs et inoffensifs, d'un auteur.

Quant à la clause *Omnes fabulæ amatoriæ* (tous les romans), la préface de l'Index ne l'a pas expliquée. Mais il semble bien qu'elle comporte une interprétation analogue à la formule plus générale « opera omnia » (toutes les œuvres), et qu'elle admette elle aussi des exceptions. C'est ainsi, par exemple, que tous les romans de G. Sand, et tous ceux des deux Dumas ont été condamnés en bloc sous cette formule, par décrets du 15 décembre et du 22 juin 1863. Et cependant, de l'avis du P. Vermeersch, *La petite Fadette* et *La Mare au diable* de G. Sand, *Le comte de Monte-Christo*, *Le capitaine Pamphile*, *Jehanne la Pucelle*, de Dumas père, ne sont pas compris dans cette prohibition générale. Voir sur ce sujet, pour les applications pratiques, L. Bethléem, *Romans à lire et romans à proscrire*.

Il y a environ 110 auteurs atteints par ces clauses générales, ou d'autres analogues, en tout un millier d'ouvrages. Parmi les auteurs du XIX^e^ siècle, signalons avec la clause *Omnes fabulæ amatoriæ*, H. de Balzac, Jules Fleury (Champfleury), Alex. Dumas (père et fils), Ern. Feydeau, George Sand, Henry Murger, Henry Beyle de Stendhal, Fréd. Soulié, et Eug. Sue; avec la clause *Omnia opera*, E. Zola, Anatole France.

Un astérisque (*) indique dans le Catalogue de l'Index que le livre a été condamné *donec corrigatur*, et une croix (†) qu'il a été condamné par lettres apostoliques.

N.-B. — Les livres condamnés par le Saint-Siège doivent être tenus pour prohibés dans tout l'univers, et dans quelque langue qu'ils soient traduits. Can. 1396.

3° *Exemptions et permissions de l'Index.* — 1. Lorsque des éditions de la Bible, ou d'anciennes versions catholiques, ou des versions éditées par des non-catholiques, ou des traductions en langue vulgaire sont prohibées par application des règles générales indiquées plus haut (n. 1 et 5), leur usage est permis à ceux qui s'adonnent, de quelque manière que ce soit, à des études théologiques ou bibliques, et à eux seulement, aux conditions suivantes : il faut que ces éditions ou versions soient fidèles et reproduisent le texte intégralement, et que les dogmes de la foi catholique n'y soient pas attaqués dans les prolégomènes ou dans les notes. Can. 1400.

2. Les cardinaux, les évêques, même titulaires, et les autres Ordinaires, toutes les précautions nécessaires étant prises, ne sont pas soumis aux lois ecclésiastiques concernant la prohibition des livres. Can. 1401.

3. Les Ordinaires, lorsqu'il s'agit de livres prohibés *ipso jure* ou par décret du Saint-Siège, ne peuvent accorder de permission à leurs sujets que pour chacun de ces livres pris individuellement, et seulement dans les cas urgents. S'ils ont obtenu du Saint-Siège un pouvoir général de permettre à leurs sujets de conserver et de lire les livres prohibés, ils ne doivent accorder de permission qu'à bon escient et pour un motif juste et raisonnable. Can. 1402.

4. Ceux qui ont obtenu du Saint-Siège la permission de lire et de garder les livres prohibés, n'ont pas par là même le droit de lire et de garder les livres, quels qu'ils soient, condamnés par leurs Ordinaires, à moins que dans l'indult apostolique ne leur ait été accordé expressément le pouvoir de lire et de garder les livres condamnés par n'importe quelle autorité. Can. 1403, § 1. Ils ont de plus l'obligation grave de garder les livres dans de telles conditions qu'ils ne parviennent pas aux mains des autres. Can. 1403, § 2.

5. Les libraires ne doivent pas vendre, prêter, garder des livres traitant *ex professo* de choses obscènes. Pour les autres livres prohibés, ils ne peuvent les avoir en magasin que s'ils ont obtenu à cet effet du Saint-Siège l'autorisation nécessaire, et ne doivent les vendre à quelqu'un que s'ils peuvent prudemment penser que l'acheteur est en droit de les demander. Can. 1404.

6. Une permission, quel que soit celui qui l'ait donnée, laisse subsister entièrement l'interdiction de droit naturel de lire les livres dont la lecture constituerait un danger spirituel prochain. Can. 1405.

4° *Pénalités.* — Deux excommunications viennent sanctionner les lois de l'Index :

Une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège est encourue *ipso facto*, une fois l'œuvre publiée : par les *éditeurs* de livres d'apostats, d'hérétiques et de schismatiques, qui soutiennent l'apostasie, l'hérésie, le schisme; par ceux qui *prennent la défense* de ces mêmes livres, ou d'autres livres nommément prohibés par lettres apostoliques; comme aussi par ceux qui sciemment, sans la permission requise, *lisent* ou *gardent* ces livres. Can. 2318, § 1.

Une excommunication non réservée est encourue *ipso facto* par les *auteurs* et *éditeurs* qui font imprimer sans la permission requise des livres de la sainte Écriture, ou des annotations ou commentaires de la Bible. Can. 2318, § 2.

III. Obligation des lois de l'Index. — En interdisant à ses enfants la lecture des livres dangereux, l'Église ne fait qu'accomplir son devoir de veiller à la pureté de la foi et des mœurs chrétiennes et d'écarter des fidèles tout ce qui est de nature à mettre leur salut en péril. Le Code le rappelle aux Ordinaires des lieux, et en général à tous ceux qui ont charge d'âmes, en leur disant qu'ils doivent, par des avis opportuns, mettre en garde les fidèles contre le danger et les funestes effets de la lecture des mauvais livres, surtout des livres prohibés. Can. 1405.

Les lois de l'Index obligent donc en conscience, et comme ce sont des lois fondées sur une présomption de péril, ou mieux, comme le dit le Code, portées pour écarter un péril général, elles obligent même si dans un cas particulier le péril n'existe pas. Can. 21. Voir Lois. Il s'agit d'une obligation grave de sa nature : car la fin que le législateur s'est proposée est d'une réelle gravité; cependant il peut y avoir légèreté de matière.

Pour apprécier la gravité des violations, il faut voir dans quelle mesure ces violations empêchent d'atteindre la fin de la loi.

On peut en effet violer ces lois de bien des manières :

La prohibition d'un livre, dit le Code, fait qu'il ne peut être, sans la permission requise, ni *édité*, ni *lu*, ni *gardé*, ni *vendu*, ni *traduit* en une autre langue, ni d'aucune manière *communiqué* à d'autres. De quelque manière qu'un livre ait été prohibé, il ne peut être *réédité* que si, après corrections faites, on en obtient la permission de celui qui l'avait prohibé, ou de son supérieur ou successeur. Can. 1398.

Il est évident que l'*édition* ou la *réédition* ou la *traduction* d'un livre condamné sera presque toujours une faute grave. Au contraire, il pourra ne pas y avoir faute ou seulement faute légère à *garder* un livre condamné, si ce n'est que pour peu de temps (en attendant, par exemple, d'avoir obtenu la permission), ou si l'on a une raison sérieuse (reliure très artistique, livre faisant partie d'une collection), pourvu que dans l'un et l'autre cas on prenne toutes les précautions d'usage pour que ce livre ne soit pas lu. Ce que le Code dit des libraires (voir plus haut) doit s'appliquer à tous ceux qui *vendent* ou *prêtent* des livres (v. g. aux bibliothécaires).

Reste la question de la *lecture*. En principe, il y a péché grave à lire *une partie notable* d'un livre *défendu sub gravi* par les lois de l'Index. Il n'y a que péché *véniel* à lire soit un livre défendu *sub levi*, soit, dans un livre défendu *sub gravi*, une partie peu importante, qui ne mériterait pas le nom de partie *notable*.

De là deux questions : que faut-il entendre par *partie notable* d'un livre ? Tous les livres défendus le sont-ils *sub gravi ?* A ces deux questions le P. Vermeersch propose les réponses suivantes, *De prohibitione et censura librorum*, 4e édit., Rome, 1906, p. 44-46 :

1° Que faut-il entendre par *partie notable* d'un livre ? Une partie de livre peut être dite *notable*, soit à cause de *son contenu*, soit à cause de *son étendue*. *a)* En raison de l'*étendue*, 5 ou 6 pages constituent une partie notable, s'il s'agit de livres constituant un danger d'une gravité spéciale pour la foi ou la morale; s'il s'agit de livres mis à l'Index en raison de leurs *tendances*, il semble qu'il faille au moins un dixième de livre (c'est-à-dire 1 ou 2 folios, donc de 16 à 32 pages in-8°). Mais on ne saurait donner, sur ce point, de règle absolument fixe. *b)* En raison *du contenu*, une partie de livre sera dite notable, quelle que soit son étendue, si elle est en elle-même gravement dangereuse.

2° Tous les livres défendus le sont-ils *sub gravi?* — Tout livre défendu est *présumé* défendu *sub gravi*. Et de fait, sont défendus *sub gravi* les livres mis à l'Index pour les motifs suivants : parce qu'ils sont contraires à la foi ou aux mœurs, parce qu'ils s'attaquent à l'autorité ecclésiastique et à l'obéissance qui lui est due, parce que, dans les controverses récentes, la doctrine qu'ils exposent (v. g., sur l'inspiration, sur certaines questions philosophiques, etc.) n'est pas une doctrine sûre, etc. Mais cette *présomption* de la gravité de la prohibition peut être en défaut dans certains cas, et *s'il est certain que les raisons qui ont fait mettre un livre à l'Index ne le classent pas dans la catégorie des livres gravement dangereux*, il n'y aura que péché *véniel* à lire ce livre, non seulement s'il est condamné en vertu des décrets généraux, mais même s'il a été l'objet d'un décret spécial. — Sur ce point, le P. Vermeersch avait d'abord été d'un avis différent (cf. 3e édit., p. 107, note 2), mais il a adopté dans sa 4e édition (1906) l'opinion de A. Boudinhon, *L'Index*, p. 312 *(Canoniste*, 1898, p. 662 sq.). — Comme exemples de livres défendus *sub levi* on peut citer, avec le P. Vermeersch, p. 46, certains livres de dévotion, d'ailleurs inoffensifs, mais qui ne sont pas revêtus de l'imprimatur exigé; avec A. Boudinhon, *Revue du clergé français*, 1er décembre 1913, p. 595-602, certains ouvrages anciens dont le danger est atténué par le temps au point de n'avoir plus aucune gravité. Mais ce ne sont que des exemples, et les principes établis par le P. Vermeersch, après Mgr Boudinhon, et que nous avons résumés, comportent beaucoup d'autres applications. Voir Boudinhon, *art. cit.*, p. 600-602.

Malgré la gravité des lois de l'Index, il semble bien qu'on puisse prudemment user parfois à leur égard d'épikie (voir ce mot), et juger que tel cas particulier doit être excepté de la formule générale de la loi. On comprendrait difficilement sans cela comment le Code aurait passé sous silence l'exception faite par Léon XIII en faveur des professeurs, critiques littéraires, etc., leur permettant de lire les classiques anciens et modernes, même non expurgés.

Notons enfin que lorsque la lecture d'un livre constitue un danger spirituel prochain, cette lecture est interdite par le *droit naturel*, même si ce livre n'est pas interdit par la loi *positive* de l'Église. Dans l'hypothèse où ce livre serait également interdit par les règles générales ou par un décret spécial, une permission de l'Index lèverait cette interdiction positive, mais, redisons-le, laisserait subsister entièrement l'interdiction de *droit naturel* dont nulle autorité ne peut dispenser. Can. 1405.

F. Cimetier.

INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE. — On connaît, de titre tout au moins, l'ouvrage célèbre de Lamennais, *L'Indifférence en matière de religion*. Le mal qui y est dénoncé, n'est pas moins grand de nos jours qu'au début du XIXe siècle.

La religion est un droit de Dieu et un devoir de l'homme, elle est nécessaire, et personne n'est autorisé à y demeurer indifférent. L'indifférence religieuse est donc condamnable.

Mais on peut distinguer trois sortes d'indifférence religieuse : l'indifférence systématique, l'indifférence pratique et l'indifférence relative. — Nous ne parlons pas ici de l'*indifférentisme social;* nous nous bornons à l'indifférentisme individuel.

1° L'indifférence *systématique* ou absolue, encore appelée l'indifférentisme, consiste à ériger l'indifférence en système. C'est l'erreur de ceux qui, croyant en Dieu, s'arrogent néanmoins le droit de ne lui rendre aucun hommage. Cette erreur, souverainement illogique, constitue une révolte, une ingratitude et une folie. Lamennais en disait : « C'est de la haine déguisée. » Peut-être; mais, à coup sûr, elle est contraire à la saine raison. Et l'on comprend que Pascal, dans ses *Pensées*, en ait écrit : « C'est un monstre pour moi, » et qu'il ait traité l'indifférent d' « extravagante créature ».

2° L'indifférence *pratique* est le fait de ces hommes, très nombreux, qui admettent la nécessité de la religion, mais ne la pratiquent pas, ou n'en usent que dans quelques circonstances exceptionnellement graves : baptême, première communion, mariage, mort. Illogique comme la précédente, l'indifférence pratique est encore une imprudence. Parmi ses causes les plus fréquentes, nos auteurs et prédicateurs, Ravignan, etc., signalent surtout l'irréflexion, les passions, la lâcheté (respect humain).

3° Les « indifférents *relatifs* », écrit Eugène Duplessy, *Apologétique*, Paris, 1924, t. I, p. 351, « se tiennent à mi-chemin entre ces deux indifférences. Ils ne vont pas jusqu'à dire qu'ils ne sont tenus à rien envers Dieu. Par ailleurs, ils évitent, souvent du moins, l'indifférence complète dans la pratique de leur vie. Mais, s'ils admettent que Dieu doit être honoré et s'ils l'honorent en fait, ils prétendent que peu importe la manière dont on l'honore; telle forme religieuse ne possède, à leurs yeux, aucune supériorité sur les autres. Ils ne sont pas

indifférents à l'égard de la religion, mais ils le sont à l'égard des religions. Ils pèchent, on le voit, par indifférence relative. » Toutes les religions sont bonnes, disent-ils, et un honnête homme se doit de garder la religion de son pays ou de ses aïeux. Mais n'est-il pas absurde d'égaler, par exemple, l'idolâtrie au christianisme, et n'est-ce pas faire injure à Dieu que de le supposer également favorable à la vérité et à l'erreur, au bien et au mal? Quelle sottise et quelle imprudence! — « Ce que l'on peut dire, *ibid.*, p. 355, c'est que toutes les religions ont du bon, par le fait même que toutes les religions affirment leur croyance à l'existence de Dieu, à la sujétion de l'homme envers lui et à la responsabilité de nos actes. Ce que l'on peut dire encore, c'est que, même dans les religions fausses, il est possible à ceux qui les pratiquent de bonne foi de se sauver, nul ne pouvant pécher involontairement. Mais cela n'empêche pas qu'une religion fausse reste fausse, et donc ne puisse être appelée une religion vraie et bonne. » D'où il suit que « celui qui a conscience d'appartenir à une religion fausse a le devoir de la quitter pour adopter la vraie. Le fait que sa patrie ou sa famille sont dans l'erreur ne peut l'autoriser à y demeurer lui-même. »

La plupart de ces propositions sont développées dans d'autres articles de ce dictionnaire.

J. Bricout.

INDIVIDUALISME. — Une fois de plus nous nous trouvons ici en face d'un mot à double et triple sens et qui, parce qu'on ne le définit pas dès l'abord, crée des malentendus continuels.

1. Pour les uns — et sans doute pour un bon nombre de nos contemporains — ce mot fut et est encore une protestation contre l'étatisme et le collectivisme, et l'affirmation de la nécessité du développement de la personnalité humaine et du sens de sa responsabilité. En face des sociétés modernes, du puissant mouvement scientifique qui scrute la nature et lui arrache ses secrets, enfin des gigantesques transformations économiques qui multiplient les richesses, il y a, disent-ils, deux attitudes possibles et comme deux mentalités. Il y a l'attitude de ceux qui attendent toujours des ordres d'en haut, impérialisme monarchique, autocratie, socialisme d'État, collectivisme marxiste, et ne veulent être que des passifs et des menés, laissant ainsi s'effacer leur personnalité individuelle, pour n'être qu'un instrument aux mains d'une puissance politique ou économique; et il y a l'attitude de ceux qui veulent avant tout développer leurs énergies et leur faire donner leur plein rendement. C'est cette dernière attitude que nous voulons prendre et c'est la mentalité qui lui correspond que nous voulons développer en nous et autour de nous.

Ainsi entendu et compris, l'individualisme est vrai, il est même chrétien. Si, par individu, on veut désigner la personne, et par individualisme l'affirmation de la personnalité humaine, le catholicisme ne peut qu'approuver, lui qui, le premier, a proclamé cette éminente dignité de la personne humaine et l'a arrachée à toutes les oppressions et à tous les esclavages. Il n'y mettra qu'une condition, c'est qu'à cet individualisme ainsi entendu, on ne sacrifie pas un autre caractère de l'homme qui est d'être social, c'est-à-dire vivant en société et recevant d'elle des aides et des secours normalement indispensables à son propre développement.

2. Précisant de plus en plus leur pensée, plusieurs proclamèrent que le *self-help* et l'individualisme anglo-saxon était la réalisation de leur rêve et que c'étaient ses méthodes d'éducation qu'ils préféraient.

Ici encore, quoique avec un peu plus d'hésitation, on peut reconnaître que rien ne blessait l'idée chrétienne. Chaque peuple a en effet ses habitudes, son caractère, ses mœurs, et l'on sait bien que habitudes, caractère et mœurs de l'Angleterre peuvent être irréprochables s'ils s'imprègnent de l'esprit chrétien, comme tâchent de le faire sans nul doute les évêques et les prêtres anglais. Il suffit de remarquer toutefois que rarement les peuples ont raison de renoncer à leur caractère ethnique foncier, que d'ailleurs ce travail serait vain bien souvent, et qu'ainsi vouloir à tout prix prôner, calquer un élément spécifique d'une autre nation, c'est risquer de se diminuer en voulant se transformer, et de s'appauvrir en voulant trop s'enrichir. Que le *self-help*, le *self-interest* soient des mobiles de l'activité humaine, à la bonne heure! Mais qu'ils soient les mobiles les plus nécessaires et les plus hauts, c'est une autre question. Il ne faut pas les détruire, c'est entendu, car ce serait un autre excès; mais il ne faut pas non plus les regarder comme capables de remplacer tous les autres.

Cette sympathie si accentuée pour les méthodes anglaises, deux écoles la professèrent, en France, plus particulièrement : l'école de la Science sociale de l'abbé de Tourville et de Demolins, et le Sillon de Marc Sangnier. L'école de la Science sociale s'était séparée de Le Play pour perfectionner heureusement sa méthode d'observation, mais en même temps pour adopter cette orientation « particulariste » en matière de formation et d'éducation. Le livre de Demolins : *La supériorité des Anglo-saxons*, fut comme le manifeste de l'école. Le Sillon, en s'établissant sur le terrain de la démocratie à laquelle il voulait apporter le précieux appoint des forces morales et religieuses, devait, lui aussi, mettre l'accent sur le développement de l'individu puisqu'il définissait la démocratie « une organisation sociale qui tend à porter au maximum la conscience et la responsabilité civique de chacun ».

Ces deux écoles ont rendu des services incontestables à notre pays à « formation communautaire », ne fût-ce qu'en lui rappelant que cette formation peut tomber dans un excès de dépendance, comme la formation « particulariste » peut tomber dans l'excès opposé d'indépendance exagérée. Peut-être que quelques-uns de leurs membres ou de leurs chefs ont plus d'une fois frisé le danger; peut-on dire que ces exagérations verbales leur furent coutumières, et qu'elles n'échappent pas à toute critique essentielle sur le terrain où nous nous plaçons ici ? Nous n'oserions pas le décider et cela demanderait d'amples développements.

3. Mais d'autres, moins avertis, firent un nouveau pas, et cette fois ce fut nettement un faux pas. Ils ne surent pas faire la distinction entre le sens aigu de la personnalité, les méthodes d'éducation anglaise, toutes choses légitimes — quand elles sont maintenues dans de sages limites — et les erreurs libéralistes de l'Angleterre. Ils crurent que celles-ci en étaient la conclusion logique; elles n'en étaient qu'une déviation, du moins qu'une application et une extension injuste et fausse. Ainsi entendu, l'individualisme était une des plus graves erreurs du temps.

Ce qu'il signifiait, c'était, non l'importance suréminente de la personne humaine, mais sa suffisance. Sur le terrain *religieux*, indépendance de l'homme se traduisait par « la religion affaire privée », et s'opposait à catholicisme social. Sur le terrain *social*, indépendance de l'homme se traduisait par le péril prétendu et continuellement ravivé des associations, des corporations, des biens de main-morte, et s'opposait à la reconstitution des groupements sociaux. Sur le terrain *du travail*. Indépendance de l'homme s'opposait à organisation professionnelle et corporative et à sage intervention légale protectrice des faibles.

Proclamer cela en un siècle où l'individu isolé, sans aide corporative et sans protection légale, était devenu

la victime de mille abus odieux, « à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée » (Léon XIII), c'était vraiment oublier les règles de l'opportunité, et choisir bien son temps! Et l'on comprend la rude et profonde parole de Brunetière : « L'individualisme, voilà, de nos jours, l'ennemi de l'éducation, comme il l'est de l'ordre social... Il ne le sera pas toujours, mais il l'est. »

Ici nous touchons donc l'endroit où l'individualisme devient erreur foncière, parce qu'il a exclu ouvertement le rôle nécessaire, et de l'association professionnelle, et de l'autorité sociale. Isoler l'homme, le croire totalement indépendant, voir avec suspicion toute contrainte sociale et morale, comme si toute contrainte était une chaîne : c'est là une erreur que contredit le droit naturel et le droit chrétien.

Exposons brièvement la conception chrétienne totale de l'homme et de la société.

4. Il n'est pas vrai que l'individu se suffise à lui-même. L'homme, *tout en ayant son infinie valeur personnelle*, est un être essentiellement social, c'est-à-dire que, non seulement il aime la société de ses semblables, mais aussi qu'il ne peut normalement atteindre sa fin naturelle et surnaturelle sans la société. Ce n'est pas parce que le socialisme a exagéré le rôle de l'État et faussé le rôle des associations professionnelles; ce n'est pas parce que Durkheim a exagéré le rôle de la société comme si seule elle faisait l'homme à son image et ressemblance, qu'il faut aller se jeter à l'autre extrême. Le vrai catholique social se défie autant de l'individualisme outrancier, que du socialisme avec son État-Dieu, et du *durkheimisme* avec sa Société-Dieu. Comme dit quelque part saint Thomas, « la sainte et apostolique Église, gardant le milieu du chemin entre deux haies d'erreurs contraires, d'un pas mesuré, s'avance. »

Mais la société indispensable à l'homme n'est pas simple et unique, elle est multiple, comme le sont les besoins et les nécessités. Il y a : la société *familiale* où l'homme reçoit la vie; la société *civile* qui agrandit cette vie, en lui procurant « la suffisance parfaite » (saint Thomas); la société *professionnelle* qui l'entretient par le travail organisé et réglé; la société *des nations* qui règle la vie des peuples entre eux pour que tous jouissent pacifiquement des bienfaits de la civilisation; la société *surnaturelle* enfin, chargée de lui donner une vie infiniment supérieure, la vie divine. Il n'est pas difficile de voir en effet que, quand ces sociétés défaillent; quand la famille se désunit ou se corrompt; quand la société civile se dissout dans l'anarchie ou dans l'oppression; quand la profession inorganisée ou mal organisée laisse les travailleurs sans appui; quand les nations s'enfoncent dans l'égoïsme, l'impérialisme et l'orgueil; quand l'Église enfin, sous l'influence d'ennemis extérieurs ou même intérieurs, ne peut plus éclairer librement les esprits et pénétrer les cœurs de sa sublime loi de justice et d'amour; dans tous ces cas, l'homme dépérit, et les générations, au lieu de marcher vers la lumière et le bonheur, s'assoient tristement dans les ténèbres et le malheur.

Là est la vraie doctrine, celle qui, précisément pour mieux développer la personnalité de l'homme, met à son service ces multiples sociétés : doctrine qu'on pourrait appeler la vraie doctrine « individuelle », parce qu'elle n'est pas « individualiste », mais qu'elle est en même temps sociale. Voir Libéralisme.

Paul Six.

INDIVIDUATION. — Tout être concret est un en lui-même et distinct des autres : il est un individu.

Groupez ensemble par la pensée plusieurs individus d'une même espèce; quoique étant plusieurs, ils peuvent être représentés par une seule et même idée essentielle : Pierre, Paul, Jean, Jacques sont chacun un individu humain, l'un n'est pas l'autre, et cependant le concept d'homme leur convient à tous, il les représente tous, il représente tous les hommes.

Tel est le caractère propre de notre science; il n'y a de science que de l'universel. Sans aucun doute les esprits purs connaissent d'une manière plus parfaite. Mais nous n'avons ici qu'à envisager les conditions de possibilité d'une connaissance scientifique humaine. — Comment un seul concept peut-il représenter plusieurs individus, tous les individus d'une même espèce ?

Cela suppose *dans l'intelligence* le pouvoir d'abstraire et de connaître par concepts universels. On étudie cette question en résolvant le « problème des universaux ». Nous ne nous en occupons pas.

Cela suppose *dans les objets* connus une double série de caractères : 1° les caractères spécifiques qui font qu'on peut les grouper sous un seul concept, les classer dans une même espèce; 2° les caractères individuants qui les rendent discernables l'un de l'autre dans cette espèce. C'est ce dernier point que nous avons à examiner dans cet article.

Dans un être concret, c'est la *forme substantielle* qui est la raison ontologique des caractères, spécifiques : ils se trouvent en elle; c'est par elle que l'être est déterminé à être personne ou chose de telle ou telle espèce. Tous les scolastiques sont d'accord là-dessus. Ils divergent lorsqu'il s'agit d'expliquer la nature et la raison dernière intrinsèque des caractères individuants.

Il y a trois principales théories de l'iddividuation.

1° Scot admet une distinction formelle *ex natura rei* entre les caractères spécifiques et les caractères individuants, entre l'essence et l'individuation. Elles sont non identiques formellement dans la chose indépendamment de la considération de notre intelligence; il y a entre elles une distinction qui n'est pas une pure opération de l'esprit : il ne la crée pas, mais il la constate parce qu'elle y est. Autrement dit, dans une chose, il y a composition réelle de nature spécifique et d'individuation : un géranium par exemple est composé de tous les constituants dont l'union réalise *le* géranium, plus l'individuation qui fait de lui *ce* géranium.

Les scolastiques non scotistes ont coutume de reprocher à cette théorie la composition réelle que nous venons d'expliquer : à cause de cette « non-identité » de l'essence et de l'individuation, l'essence, considérée dans sa réalité même, ne serait pas individuée : et l'individuation, considérée dans sa réalité même, n'aurait pas de détermination spécifique. L'essence concrète et chacun des constituants d'une chose concrète a en soi-même l'individuation et ne la tient pas d'une réalité surajoutée.

2° Selon Suarez et ses disciples, chaque chose concrète peut être représentée par deux concepts distincts d'une distinction virtuelle adéquate : 1. le concept de son essence ou nature spécifique; 2. le concept de son individualité. La distinction est virtuelle et non réelle, puisque ces deux concepts désignent une même réalité; elle est virtuelle adéquate, puisque la nature spécifique dont il s'agit peut être réalisée avec une autre individualité : l'humanité par exemple est une idée, réalisée avec l'individualité de Socrate d'une part, avec l'individualité d'Alcibiade d'autre part. Donc humanité et Socratéité sont deux concepts qui ne s'appellent pas nécessairement; dans Socrate, humanité et Socratéité sont distincts, non d'une distinction réelle, mais d'une distinction de raison parfaitement fondée.

Dieu possède en acte la perfection infinie; tout en Lui est nécessaire. Donc l'idée de Dieu ne peut pas être réalisée en plusieurs individus; la nature divine

est nécessairement unique. Au contraire toute créature admet à côté d'elle d'autres créatures de la même espèce qu'elle. En effet, en tant que créature, elle ne se suffit pas à exister et n'existe que par le vouloir tout-puissant de Dieu qui lui donne et lui conserve l'être; c'est donc passivement qu'elle reçoit l'existence et passivement qu'elle reçoit telle existence plutôt que telle autre : rien dans le fait de son existence à elle ne s'oppose au fait d'une autre existence à côté d'elle dans la même espèce. De plus, comme la créature est essentiellement limitée, déficiente, elle n'épuise pas toutes les perfections qui sont possibles dans son espèce; elle réalise l'idée spécifique, c'est entendu; mais elle la réalise à sa manière qui n'est pas celle des autres, et n'empêche pas les autres de la réaliser à leur manière qui n'est pas la sienne. Toutes les créatures, même les anges, sont donc multipliables dans la même espèce.

Tout ce qui est de l'être est un, simplement parce qu'il est de l'être, sans qu'il soit besoin d'assigner à cette unité un autre principe que l'être : l'être est un par lui-même.

De même, tout ce qui existe est individué simplement parce qu'il existe, sans qu'il soit besoin d'assigner à cette individuation un autre principe que l'existence, que la réalité concrète.

Mais, dira-t-on, tout être individuel doit être discernable des autres : si deux êtres vérifient la même idée spécifique, ils ne diffèrent pas selon cette idée spécifique. Ils diffèrent selon autre chose; en quoi diffèrent-ils ? Réponse : ils diffèrent par des caractères secondaires et particuliers qui représentent leur manière à eux de vérifier l'idée spécifique; par exemple Henri IV vérifie l'idée d'homme à sa manière et Ravaillac à la sienne; tous deux sont hommes, mais l'un possède une âme vraiment royale, l'autre une âme d'assassin; pourquoi voudrait-on que toutes les âmes en elles-mêmes soient strictement égales et ne diffèrent que par le corps qu'elles animent ? Pour Leibniz, *Discours de métaphysique*, chaque substance suppose la réalisation d'une idée individuelle. D'ailleurs deux êtres parfaitement semblables pour nous, ne le sont pas nécessairement pour Dieu : ils ont chacun leur entité et ces deux entités sont deux intelligibles au regard de Dieu.

Ce dernier élément de la doctrine suarézienne paraît à plusieurs un aveu d'ignorance, un refus d'explication.

3° Saint Thomas, après Aristote, scrute le problème plus profondément et croit trouver en la matière quantifiée la raison de la multiplicabilité des individus dans une même espèce.

Chaque être est individué dans toute sa réalité; chaque constituant réel et réellement distinct, dans un être composé, est individué en lui-même. Mais il ne l'est pas pour autant *en raison de lui-même*; un des principes réels du tout matériel concret est privilégié en cela par rapport aux autres; individué en lui-même, il individualise aussi les autres : c'est la matière quantifiée.

Premier sujet incommunicable, la matière quantifiée limite la forme substantielle, l'astreint à telles conditions de temps et d'espace, la rend incommunicable alors qu'elle était, d'elle-même, communicable, et fait qu'elle soit « celle-ci ».

Grâce à la matière quantifiée, la forme substantielle ainsi limitée n'épuise pas toute la perfection de l'espèce et laisse place à d'autres formes substantielles de la même espèce. Voilà comment les hommes, par exemple, sont plusieurs dans l'espèce humaine.

Chez les anges, au contraire, la forme substantielle n'est pas reçue dans un sujet matériel qui la limite, elle se réalise selon toutes les perfections possibles dans l'espèce, et, comme elle les épuise, elle rend impossible tout autre individu dans la même espèce. Voici les vues systématiques dont ces conclusions sont déduites :

Tout acte non reçu dans une puissance réellement distincte est illimité dans sa ligne.

Or la forme substantielle est un acte.

Donc la forme substantielle, non reçue dans une puissance réellement distincte, est illimitée dans sa ligne. Elle réalise sans déficience l'idée-type qui correspond à son espèce; elle est donc le seul individu de son espèce et elle est individualisée parce qu'elle est la réalisation d'une idée simple ou complexe.

Conclusion : dans le monde des esprits, il y a autant d'espèces que d'anges.

Enfin les accidents sont individualisés par leur appartenance à une substance individualisée.

L'explication thomiste semble à quelques-uns soulever les difficultés suivantes. Dans ce système, la matière est indétermination pure et elle n'a pas d'être qui lui soit propre : elle le mendie entièrement à la forme qui le lui donne. Comment la matière, qui est indétermination pure, est-elle cependant capable de déterminer le tout concret à telle individuation ? — On répond : parce qu'elle est unie à telle quantité déterminée. — Mais on avoue en même temps que toutes les déterminations de la quantité lui viennent de la forme. Cela n'avance donc à rien : ce par quoi la matière individuerait, elle ne le possède pas en propre; ce n'est donc pas elle qui est première à individuer.

Comment la matière, qui est dernière à avoir l'être, est-elle première à posséder et à communiquer l'individualité ? Tout être n'est-il pas un dans la mesure où il est être, et ne se suffit-il pas à être un, dans la mesure où il se suffit à être ?

Si c'est la matière qui individualise, comment l'âme humaine après la mort reste-t-elle individualisée sans matière ? Elle ne garde plus de relation actuelle à *tel* corps, comme sujet matériel unique, puisque le corps est dispersé en poussière aux quatre vents du ciel. Comment un principe vital garde-t-il la même individuation pendant toute la vie d'une plante ou d'un animal, alors que le sujet matériel s'est renouvelé entièrement par les échanges nutritifs ?

S. Thomas, *De principio individuationis; De ente et essentia*, c. II; *Sum. theol.*, Iª, q. L, a. 2, 4; Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, disp. V.

Joseph Mertens.

INDUCTION. — I. Notion. II. Description. III. Exemples. IV. Fondement logique de l'induction. V. Son fondement ontologique.

I. Notion. — Faire une induction, c'est partir des faits particuliers pour s'élever jusqu'à la connaissance d'une loi générale.

L'induction est *complète*, si c'est par l'étude de *chaque* cas, pris un à un, qu'on arrive à formuler la proposition universelle. Exemple : toutes les planètes tournent sur elles-mêmes. Cette induction est peu intéressante : elle se borne à réunir en un faisceau un nombre déterminé d'expériences particulières.

L'induction est *incomplète* si l'étude de *quelques* faits individuels a suffi pour connaître la loi générale valant pour tous les cas semblables. Elle est de plus *imparfaite* si les faits sont trop douteux ou leur enchaînement trop peu étudié pour imposer la certitude : on a affaire à une hypothèse. Elle est *parfaite*, si l'observation et l'étude ont permis de formuler une loi certaine.

Parlons de l'induction incomplète parfaite, la seule induction scientifique véritable et définitivement valable. Son intérêt, son importance sautent aux yeux : après avoir observé *quelques* colonnes de mercure dans le tube barométrique, *quelques* morceaux de phosphore

à la température de fusion, *quelques* fermentations, le savant prononce que *le* mercure, *tout* mercure, au niveau de la mer, à 0°, et dans des conditions atmosphériques moyennes, monte dans le tube barométrique à 76 cm. ; que *le* phosphore, *tout* phosphore fond à 44° ; enfin que *la* fermentation, *toute* fermentation se produit par la présence et la pullulation de germes microbiens préexistants et est empêchée par la parfaite stérilisation du liquide putrescible et de son milieu, etc. Par l'induction, on anticipe sur l'avenir, on affirme au delà de ce qu'on a vu, on passe des expériences particulières à la connaissance universelle, aux jugements généraux, les seuls qui constituent la science achevée.

II. Description. — L'induction scientifique est employée en physique, chimie, botanique, anatomie, physiologie, astronomie, etc. En théorie, elle comporte trois temps qui se confondent plus ou moins quand on en vient à la pratique :

1° La recherche des faits par l'observation et l'expérimentation. — Que se passe-t-il ? Pour le savoir exactement, il faut des organes exercés, de bons instruments, le don d'observation, la parfaite probité intellectuelle et scientifique. Maniés par des savants enfin capables de mener une expérience avec patience et sagacité, le télescope a créé l'astronomie et le microscope, la biologie.

2° La recherche des causes. — A quelle cause sont dus les faits observés ? « Le but de la méthode expérimentale est d'atteindre au déterminisme des phénomènes, de quelque nature qu'ils soient... Ce que nous appelons *déterminisme* d'un phénomène ne signifie rien autre chose que la *cause déterminante* ou la *cause prochaine* qui détermine l'apparition des phénomènes. On obtient ainsi nécessairement les conditions d'existence. » (Claude Bernard.)

Pour arriver à identifier cette cause, *a)* on formule une hypothèse ; *b)* on cherche les moyens de la vérifier : si elle est vraie, telle chose se passera, telle autre sera empêchée ; si au contraire telle chose se passe dans telles circonstances, c'est que l'hypothèse est fausse, etc. ; *c)* on vérifie expérimentalement les conséquences prévues en vertu de l'hypothèse.

Bacon a exposé, Stuart Mill a perfectionné les méthodes à employer pour éprouver la valeur d'une hypothèse : il y en a quatre.

— Méthode de concordance : si tous les antécédents d'un fait varient excepté un seul qui est toujours présent quand le fait se produit, toujours absent quand le fait ne se produit pas, cet antécédent spécial est la cause du fait considéré.

— Méthode de différence : si les circonstances dans lesquelles un fait se produit diffèrent de celles dans lesquelles il ne se produit pas par la seule présence de cet antécédent, il est la cause du fait considéré.

— Méthode des variations : si le fait varie, quand tous les antécédents demeurent les mêmes, excepté un seul qui varie, celui-là est la cause du fait considéré.

— Méthode des résidus : quand on a expliqué tels et tels éléments du fait conséquent par tels et tels de ses antécédents, le « résidu » (la partie non expliquée du conséquent) est causé par les antécédents à l'intervention desquels on n'a encore assigné aucun effet spécial.

Par tout ce travail d'expérimentation guidé par l'intelligence, on aboutit à *isoler*, sinon en fait, au moins équivalemment au regard de notre connaissance, *une cause déterminée, un effet déterminé et le lien qui les unit*, en laissant tomber comme purement accidentelles cette foule de circonstances accessoires, de particularités concrètes, dans lesquelles les faits considérés sont engagés.

3° La généralisation, l'induction proprement dite. — On constitue la loi ; on étend à l'universalité des cas ce qu'on n'a observé que dans quelques cas concrets : après avoir observé que la fusion de tels et tels morceaux d'étain se produit à la température de 228°, à l'air libre, de façon constante et uniforme (quelles que soient la couleur et la matière de la capsule employée et que le foyer soit un bec de Bunsen, une lampe à alcool, ou un amas de braises rouges, peu importe), le savant prononce sans aucune hésitation que l'étain à la pression atmosphérique fond à 228°.

En effet, un fait constant et uniforme requiert de même une cause constante et uniforme. Cette cause constante et uniforme ne se trouve *a)* ni dans les circonstances extérieures qui varient de toutes façons alors que le fait reste le même ; *b)* ni dans une particularité purement accidentelle des objets étudiés : ce qui est tantôt présent, tantôt absent et varie capricieusement, n'explique pas la constance du fait observé ; *c)* elle est donc soit dans la nature même des objets considérés, soit dans une propriété qui dérive nécessairement de cette nature. Il est, par exemple, de la nature de l'étain, que, la température s'élevant au-dessus de 228°, les liaisons moléculaires se dissolvent, les molécules glissent les unes sur les autres et l'ensemble prend la forme du récipient : il se liquéfie.

Mais ce qui a été dit d'un objet en vertu de sa nature ou en vertu d'une propriété qui dérive de sa nature, est vrai de tous les objets qui possèdent la même nature. Donc, enfin, l'*expression d'un vrai lien causal, basé sur la nature des choses, prend de plein droit la forme d'une loi universelle.*

Cette généralisation se fait spontanément, elle est admise par tous et ne présente aucune difficulté pratique (encore faudra-t-il que nous en trouvions la justification ultime, logique et ontologique) : quand on a pu découvrir une connexion naturelle entre une cause déterminée et un effet déterminé, on connaît, on lit, pour ainsi dire, la loi dans le fait particulier. L'étape parfois dure à franchir est donc la précédente, la recherche des causes : formuler une hypothèse pour rendre raison des faits et en unifier l'explication, puis, guidé par un raisonnement rigoureux, vérifier cette hypothèse au cours d'expériences qui ne laissent pas d'échappatoires, voilà où éclate le génie.

III. Exemples. — Pasteur établit que les êtres vivants microscopiques, qui donnent naissance aux fermentations, ne peuvent pas naître spontanément, sans parents, dans un milieu dénué de vie : dans les conditions actuelles, tout vivant vient d'un vivant. Cf. Vallery-Radot, *Vie de Pasteur*. C'est le principe de ses recherches fécondes sur les maladies virulentes, la rage, etc., sur les vaccins. Les applications en médecine sont immenses : thérapeutique des maladies microbiennes, prophylaxie, antisepsie, asepsie.

Torricelli découvre que l'ascension des liquides dans les tubes où l'on fait le vide est due à la pression atmosphérique. Essayons de retrouver dans cet exemple les « trois temps » de l'induction dont nous avons parlé :

1° Les faits. — L'eau d'un bassin monte dans les tubes où l'on fait le vide, par exemple dans les tuyaux de pompe, si la surface du bassin est en communication avec l'air libre. On a jusque-là expliqué le fait par ce mystérieux principe : « La nature a horreur du vide. » Mais les fontainiers de Florence s'aperçoivent que l'eau refuse de monter plus haut que 32 pieds. Galilée observe que tous les liquides montent dans les tubes où l'on fait le vide et que la hauteur maximum qu'ils atteignent est en raison inverse de leur densité.

2° Recherche des causes. — Torricelli formule une hypothèse : l'ascension du liquide dans les tubes où l'on fait le vide est due à la pression atmosphérique : le liquide s'élève dans le tube pour faire équilibre à cette pression. Il faut vérifier l'hypothèse.

Méthode de concordance : Torricelli prend un tube

suffisamment long et fermé par un bout, le remplit de liquide et sans y laisser pénétrer l'air, le renverse et le plonge en partie dans un bassin plein d'un liquide de même nature, pour s'assurer si vraiment la colonne restera suspendue à une hauteur représentant la mesure de la pression atmosphérique. Le fait répondit exactement aux prévisions : le principe du *baromètre* était trouvé. Et si l'eau monte à 10 m. 66, comme le trouve Pascal, et le mercure à 76 cm., c'est que, vu la différence de densité, 10 m. 66 d'eau font équilibre à la même force que 76 cm. de mercure sur une même section du tube.

Méthode de différence : Si au contraire on place l'appareil ainsi décrit sous la cloche d'une machine pneumatique où l'on fait le vide, alors l'air en communication avec la surface du liquide du bassin se raréfie de plus en plus. La colonne de liquide, ayant à équilibrer une pression atmosphérique de plus en plus faible, baisse de plus en plus. Elle est nulle si, par un autre dispositif, l'accès de l'air est supprimé complètement tant à la surface du bassin qu'à l'intérieur du tube : il n'y a pas de colonne de liquide à l'intérieur du tube, car il n'y a à faire équilibre à aucune pression s'exerçant sur la surface du bassin.

Méthode de variation : La pression atmosphérique doit être de moins en moins forte, au fur et à mesure qu'on s'élève au-dessus du niveau de la mer. Voyons si les faits vérifieront cette prévision : dans le même appareil, absolument le même, la colonne de liquide est moins haute quand l'expérience est faite au sommet de la tour Saint-Jacques à Paris, plus haute quand elle est faite au pied de la tour (Pascal, 1616). En 1648, Pascal fait faire par son beau-frère Périer la même expérience au sommet du Puy-de-Dôme, puis au bas de la montagne : la différence est plus notable encore.

L'hypothèse est vérifiée : tous les faits ont donné raison aux prévisions théoriques qui en découlent.

3° Généralisation. — Il s'agit d'un lien causal entre la pression atmosphérique (cause) et l'ascension des liquides dans les tubes où ils doivent faire équilibre à cette pression (effet) : toutes les propositions, qui énoncent de mille façons cette relation causale, prennent immédiatement la forme de propositions générales : par exemple la hauteur du liquide (de *tout* liquide) dans le tube barométrique varie en raison inverse de l'altitude; elle varie suivant une loi, tellement que le baromètre est devenu un instrument propre à mesurer les altitudes. L'induction est achevée : on l'exploite.

IV. Fondement logique de l'induction. — Par l'induction scientifique, on passe, comme nous l'avons dit, de la connaissance des faits particuliers à celle d'une loi générale.

Comment cela peut-il se faire ?

Ce ne peut pas être en vertu de l'expérience pure : elle ne peut pas affirmer au delà de ce qu'elle a vu. Ce ne peut pas être en vertu du syllogisme déductif : il ne remonte pas du particulier au général; au contraire, il descend du général au particulier : *pejorem semper sequitur conclusio partem.*

Il faut trouver autre chose, un procédé spécial, un ressort secret en vertu duquel l'induction peut jouer. Nous l'appellerons le fondement de l'induction.

Hume, Stuart Mill et autres empiristes voient le fondement de l'induction dans ce principe : « Il en sera dans l'avenir comme par le passé. — Ce qui s'est toujours fait se fera encore. » Ce principe, nous l'acquérons en vertu de l'association des images; c'est comme le pli que des siècles d'expériences ont donné au cerveau humain : à force de voir *des* corps tomber quand on les laisse à eux-mêmes, cela devient pour nous une nécessité d'*attendre* la chute d'un corps lourd, dès qu'on l'a lâché, et cette nécessité psychologique nous l'énonçons en formulant la loi : « *les* corps sont attirés vers le centre de la terre. » Et ainsi du reste. Notez que, dans l'empirisme pur, l'intelligence n'est que le résultat de l'expérience; elle lui obéit donc fidèlement, elle en est le reflet et l'écho et ne saurait s'en affranchir, la dominer et la critiquer. Le fondement de l'induction n'est donc pas un jugement universel et nécessaire que l'intelligence pose comme un principe absolu, il est le résultat d'une accumulation d'expériences. Il n'est pas une loi des choses, une des conditions d'existence de ce monde ou de tout autre monde possible : demain peut donner un démenti à aujourd'hui. Il est cette loi qui s'impose à notre esprit de par la tyrannie de l'habitude, cette servitude de ne pas pouvoir penser autrement, puisque cela s'est toujours fait ainsi.

Non, répondent leurs adversaires, les cas de séquence invariable perceptibles par l'expérience brute sont beaucoup plus rares que les cas de séquence plus ou moins capricieuse dus à la complexité des forces mises en jeu. « Si donc il n'y a pas dans l'homme une intelligence distincte de l'expérience et capable de comparer la valeur probante des cas favorables et défavorables à l'hypothèse du déterminisme universel, il s'ensuit que cette hypothèse, ayant contre elle la majorité des cas a contre elle la vraisemblance. » Élie Rabier, *Leçons de philosophie*, t. II, p. 153. Les empiristes sont donc impuissants à fonder l'induction.

Il faut que l'intelligence, obéissant à sa nature propre et en pleine autonomie par rapport à l'empirisme pur, pose le principe : « les mêmes causes produisent les mêmes effets. Toute coïncidence causale est constante. Ce qu'une chose fait en vertu de sa nature, elle le fait toujours de même, quand elle est soumise aux mêmes influences. » Ou toute autre formule qui exprime la même vérité.

Selon Thomas Reid une espèce d'instinct qui nous pousse à juger selon le sens commun nous fait dire : « dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera *probablement* à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » Pour Élie Rabier, *loc. cit.*, p. 155, « ce principe est une hypothèse conçue puis vérifiée par l'intelligence. » C'est faux. Ce principe est plus qu'une hypothèse : il est absolument certain qu'un phénomène qui s'est produit dans certaines conditions se produira encore, lorsque toutes ces conditions seront réunies de nouveau.

Kant et ses disciples fondent ce principe sur des jugements synthétiques *a priori*, ainsi Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 1871, p. 16 : « la possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales; » et ces grandes lois de la pensée sont préformées en nous, elles conditionnent toute connaissance intellectuelle humaine, elles régissent tout l'ordre selon lequel nous unifions et subordonnons les phénomènes en leur imposant les lois de notre entendement, elles sont objectives en ce sens qu'elles valent pour toute connaissance humaine. Malheureusement elles ne valent pas pour la chose telle qu'elle est en elle-même (de celle-là, on ne peut rien dire). — Toutes ces grandes *loi de la pensée* sont-elles en même temps les *lois de l'être*, objectives, en tant que valant *de l'objet*, indépendamment de mon acte intellectuel qui le pense ? Tout cela vaut-il pour la réalité en soi ? — Le kantiste déclare qu'il ne le sait pas et qu'il ne pourra jamais le savoir. Ce doute est contraire à la nature humaine, il découronne et mutile la pensée humaine : il est intolérable.

Les scolastiques sont tous d'accord pour fonder, avec les kantistes, le procédé inductif sur un principe intellectuel nécessaire et plus qu'hypothétique, par exemple : « les mêmes causes produisent les mêmes effets »; mais de plus ils sont d'accord entre eux pour donner à l'induction une pleine valeur d'objectivité,

en ce sens que la loi, trouvée au terme d'une induction correctement menée, énonce cela même qui se passe dans la nature, que nous y pensions ou que nous n'y pensions pas, cela même qui avait lieu, avant qu'il y eût des hommes pour le penser. Pour eux, en effet, les principes directeurs de la connaissance sont les lois de l'être, en même temps que les lois de notre pensée. La nature de notre intelligence est telle que quand elle dit : « ce qui est ne peut pas en même temps ne pas être », « ce qui est a sa raison suffisante », elle juge de l'être même, selon ce qu'il est; et elle le sait.

De là au principe qui fonde l'induction, il n'y a plus que deux pas à faire en terrain de pleine objectivité. 1er pas : Toute existence contingente, en tant qu'indifférente à être ou à ne pas être, est déterminée à être *par un autre, sa cause* (principe de causalité) : autrement cette existence n'aurait pas de raison suffisante. 2e pas : déterminée dans son être, la cause est déterminée dans son pouvoir, et l'écart d'une cause déterminée qui réagirait autrement que selon le mode propre à sa nature serait sans raison suffisante. Mais ce qui serait sans raison suffisante ne peut pas être. Donc que les mêmes causes déterminées ne produisent pas les mêmes effets, cela n'existe pas, cela ne peut pas être.

Voilà, enfin, le fondement de l'induction établi avec certitude et dans un sens pleinement objectif. Il s'appuie directement sur la notion de cause et le principe de raison suffisante.

Le raisonnement inductif peut se mettre sous la forme d'un syllogisme : la majeure est une vérité connue pas elle-même, c'est-à-dire fondée sur les notions mêmes qu'elle met en jeu, sur leur analyse et leur comparaison, sur les principes directeurs de la connaissance, et rien d'autre. La mineure est une vérité tirée de l'expérience mise en œuvre par l'intelligence; dans l'induction parfaite, elle est certaine. La conclusion, tirée correctement de prémisses certaines, sera certaine et objective.

Exemple : les mêmes causes produisent les mêmes effets (fondement de l'induction, principe des lois).

Or, dans le cas du baromètre, la pression atmosphérique est la cause; l'ascension du liquide est l'effet.

Donc *partout et toujours* à la même pression atmosphérique correspondra la même ascension du liquide.

N. B. — Les causes que l'univers met en jeu sont supposées déterminées, c'est-à-dire non libres, c'est-à-dire ne possédant pas elles-mêmes le choix autonome de leur action. Et, de fait, chaque homme a vite expérimenté ou appris que, seuls en ce monde, lui et ses semblables sont libres : là où la liberté ne se manifeste pas, il serait erroné de la supposer gratuitement.

On suppose aussi que, dans les cas étudiés, Dieu n'interviendra pas spécialement pour ajouter aux forces mises en jeu ou suspendre leur action, en un mot pour faire un miracle. Le déterminisme de la nature n'est pas ordinairement troublé par des interventions de ce genre; le miracle est rare et connaissable comme miracle : c'est un cas à étudier à part. Ici, sans nier la possibilité du miracle, on parle de la nature laissée à elle-même et à ses forces dans leur exercice normal.

V. Fondement ontologique de l'induction. — Nous venons de justifier le procédé inductif en le basant sur des jugements certains et valant de l'objet tel qu'il est en lui-même. Reste à voir comment il se fait que tout objet dans l'univers puisse donner prise à de pareils jugements.

C'est que *l'univers est rationnel*, intelligible. Il n'est pas un chaos, un écheveau irrémédiablement embrouillé, diversité pure, confusion, fantasmagorie. Bien au contraire, les choses, hydrogène, oxygène, chlore, mercure, chêne, pommier, chien, chat, etc., sont des idées immergées dans la matière; ces objets, ont entre eux des harmonies et les activités qu'ils exercent sur les autres se déploient régulièrement. Là où il y a des idées et de la régularité, l'intelligence peut les retrouver : elle peut forger la définition des objets que lui livre l'expérience et énoncer les règles auxquelles obéissent les forces de la nature qu'elle connaît.

Mais tout ce qui est conforme à une règle se reproduit de la même façon dans les mêmes circonstances.

Donc, enfin, là où il y a conformité des objets à leur idée-type et conformité de leurs activités à une règle, il y a aussi moyen de retrouver une idée générale dans un objet particulier et une loi universelle dans un fait singulier. Retrouver une loi universelle dans un fait singulier, c'est faire une induction. Nous touchons le but : le fondement ontologique de l'induction est donc dans la rationalité de l'univers.

Comment s'arrêter à cette ébauche d'explication ? Le couronnement, l'explication ultime manquent encore manifestement.

Les objets sont des idées immergées dans la matière, leurs activités obéissent à des règles rationnelles : qui a conçu ces idées, qui a établi ces règles rationnelles ? — Une intelligence capable des plus hautes conceptions, puisque l'univers est si beau, si riche, si varié, si harmonieux. Cette intelligence n'est pas dans les objets eux-mêmes à l'état de pensée consciente et de vie intellectuelle en exercice : les arbres de nos forêts, les produits de nos laboratoires ne sont pas des génies. Cette intelligence, c'est Dieu qui de toute éternité conçoit et contemple ces splendeurs, mesure la trajectoire des astres que retrouvent nos astronomes et assigne leur vitesse de chute aux moindres cristaux de neige dans une avalanche. Avec ce monde-ci il contemple mille et mille autres mondes possibles. Il en a choisi un pour le réaliser dans le temps. C'est Dieu qui, en le soutenant dans son être, fait tout « avec sagesse, poids et mesure ». Sagesse dont nous retrouvons les règles, poids et mesures dont nous retrouvons les quantités, quand nous faisons des inductions.

George Fonsegrive, *Essais sur la connaissance*, p. 29 sq. Bons exposés scolastiques : de Folghera, *Revue thomiste*, mars 1899, juillet 1900, janvier et novembre 1901; *Revue des sciences phil. et théol.*, octobre 1909.

Joseph Mertens.

1. INDULGENCES, faveurs accordées par l'Église pour rendre plus facile au pécheur le devoir de la satisfaction. — I. Notion. II. Histoire. III. Fondement dogmatique. IV. Application pratique.

I. Notion des indulgences. — De lourdes équivoques ont pesé sur la doctrine des indulgences, faûte le plus souvent d'en bien définir le concept.

Il ne s'agit pas ici, comme l'imaginent nos adversaires, d'un nouveau moyen pour obtenir la rémission du péché. Mais l'Église distingue entre la faute et la peine temporelle qui en est la conséquence, de telle sorte que celle-ci peut subsister après le pardon de celle-là. A ce reliquat se réfèrent les indulgences et non point à la coulpe proprement dite. Les formules « pour la rémission des péchés » ou autres semblables, qui figurent parfois dans les actes ecclésiastiques, doivent s'entendre dans ce sens.

Ces peines sont normalement acquittées par la pénitence personnelle du pécheur. Mais l'Église garde le droit, à des conditions et dans des limites par elle déterminées, d'alléger pour ses fidèles, au moyen des ressources qui lui sont propres, la charge de cet acquittement. Les indulgences sont une des formes de l'intervention ecclésiastique dans ce domaine.

Déjà les sacrements procurent à qui les reçoit comme il faut une certaine remise de peine. Mais la part de l'Église se confond ici avec celle de Dieu. Ailleurs elle apparaît à l'état isolé, lorsque la rémission de la peine est attachée par la seule initiative de l'Église à des

actes qu'aucune institution divine n'avait désignés à cette fin.

En réunissant ces divers éléments, on aboutit à dire que les indulgences sont proprementdes mesures par lesquelles l'Église accorde au pécheur, en dehors des sacrements, remise ou relâche de la peine temporelle qui lui reste encore due pour ses péchés déjà pardonnés.

II. Histoire des indulgences. — Sous cette forme précise, les indulgences apparaissent dans l'Église au terme d'un long développement.

On ne signale pas d'indulgences proprement dites avant le XI^e siècle. Mais cette idée avait son germe dans certaines modalités de l'antique discipline pénitentielle. En règle générale, l'Église imposait aux pécheurs de lentes et laborieuses satisfactions. Cependant l'évêque, qui en déterminait la durée, gardait toujours le droit de la réduire et la correspondance de saint Cyprien montre plusieurs cas de pénitences abrégées, soit à cause des bonnes dispositions des pénitents, soit à la suite de l'intervention des martyrs en leur faveur, ou pour quelque motif d'intérêt général. Par où s'affirmait le principe de la juridiction de l'Église sur l'acquittement des peines du péché.

Au Moyen Age, ces peines étaient fixées d'avance par les tarifs pénitentiels. Mais, comme elles étaient généralement trop dures pour être applicables, la pratique s'introduisit de les racheter par des œuvres plus faciles, telles que prières, aumônes et pèlerinages, parfois même de les faire acquitter par des tiers. Cette commutation de peine, laissée tout d'abord au soin du confesseur, fut bientôt décrétée par l'autorité ecclésiastique : les conciles de Tribur (895) et de Reims (923) réglementent d'office les cas les plus communs. D'autre part, on voit plusieurs fois les papes intervenir pour soulager des pénitents au nom du suffrage des saints Apôtres. L'Église étendait de plus en plus son domaine sur la satisfaction pénitentielle en vue d'en faciliter l'accomplissemert.

Il ne restait plus qu'à généraliser ces rédemptions ou commutations individuelles, en les rattachant à des actes prévus une fois pour toutes et sans rapport avec la personne du pécheur ou la nature de son péché, pour avoir le type actuel des indulgences. Les premières mesures de ce genre apparaissent au commencement du XI^e siècle. Dans la suite, les croisades surtout furent l'occasion de les multiplier. Mais d'autres œuvres également, soit proprement pieuses (pèlerinages, fondation ou entretien d'églises et de monastères), soit même simplement sociales (construction de routes ou de ponts) bénéficièrent de ces encouragements. L'aumône était ainsi le grand moyen de rémission et les promesses au moyen desquelles l'Église y excitait les âmes devenaient un facteur de l'intérêt public. Dans les temps modernes, les indulgences sont surtout conçues en vue de pousser aux pratiques de piété. A des prières généralement faciles elles attachent un surcroît de valeur spirituelle que l'Eglise tire de ses trésors.

Jusque-là cependant il ne s'agissait que de faveurs accordées au pécheur lui-même. Mais déjà l'École, en faisant la théorie des indulgences, les déclarait, tout comme les satisfactions personnelles, valables au profit des défunts, et les prédicateurs stimulaient, par cette assurance la générosité des fidèles. L'Église finit par entrer dans cette voie. A Calixte III, en 1457, puis à Sixte IV, en 1476, sont dues les premières bulles qui concèdent des indulgences applicables aux âmes du purgatoire. Le trésor de l'Église était reconnu apte à éteindre les dettes du péché dans la vie future aussi bien que dans la vie présente.

Parvenues à ce degré de développement, les indulgences allaient subir l'assaut du protestantisme, qui amena l'Église à revendiquer formellement ses droits sur ce point, en même temps qu'à porter remède aux abus que la pratique médiévale avait pu engendrer.

III. Fondement dogmatique des indulgences. — Déjà Wycliff et Jean Huss avaient émis des doutes sur la valeur des indulgences ou dénié à l'Église le droit d'en concéder et le concile de Constance avait condamné leurs erreurs. Denzinger-Bannwart, n. 622; cf. n. 676-678.

Mais l'attaque fut reprise d'une manière systématique par Luther, qui fit de cette question le point de départ de sa réforme. Les positions du novateur furent censurées par Léon X (15 juin 1520), *ibid.*, n. 757-762, et le concile de Trente en prit occasion pour affirmer la doctrine catholique. Un décret de la XXV^e session (4 décembre 1563), *ibid.*, n. 989, établit sur le pouvoir des clés la légitimité des indulgences et prescrit d'en retenir l'usage comme salutaire aux fidèles. Cf., n. 998. En effet, l'Église ne pouvait laisser mettre en cause une pratique traditionnelle que ses principes les plus essentiels contribuent à justifier.

On n'a pas à démontrer ici que le péché, outre la faute proprement dite, comporte au regard de la justice divine une peine temporelle que la satisfaction a pour but d'acquitter. Voir Satisfaction. Ce postulat une fois admis, il est clair que l'Église a le droit de s'interposer dans cet acquittement. Avec le péché, le pouvoir des clés dont elle dispose soumet évidemment à sa juridiction la peine du péché.

Une partie de cette peine est déterminée par l'Église elle-même, à titre d'indication, sous forme de pénitence canonique. Dès lors, ce qu'elle a « lié », l'Église peut également le « délier ». L'histoire constate, de fait, qu'elle s'est toujours réservé le droit, d'une manière ou d'une autre, d'apporter à ses canons pénitentiels les mitigations jugées opportunes. Ce faisant, elle reste sur le plan qui lui est strictement propre : les indulgences sont pour elle ce qu'est le droit d'amnistie pour les souverains.

Mais le principal de la peine méritée par le pécheur ne relève que de Dieu et, de ce chef, échappe à toute évaluation humaine. Ici encore cependant on conçoit que l'Église puisse intervenir en vertu des pouvoirs divins qui lui sont délégués. Si elle a qualité pour remettre, avec la coulpe, la peine éternelle qui en est inséparable, comment lui refuser le pouvoir de remettre ou de réduire la peine temporelle qui s'ensuit ?

Dans les deux cas, outre sa juridiction directe sur le péché et ses conséquences, l'Église peut agir par voie indirecte en distribuant aux pécheurs le trésor constitué par les mérites du Christ et des saints. L'existence de cette réserve spirituelle est une suite de a Rédemption, et la communion des saints permet de comprendre qu'elle nous soit applicable. Or, sans parler des applications particulières que chacun peut en obtenir, c'est à l'Église qu'en appartient régulièrement la gestion. Bulle *Unigenitus* de Clément VI (25 janvier 1343), Denzinger-Bannwart, n. 550-552. De ce chef, la peine du péché n'est pas simplement remise par elle, mais acquittée moyennant compensation.

On discute dans l'École sur le rapport respectif des deux titres qui fondent l'intervention de l'Église. Dans le premier cas, les indulgences seraient essentiellement un acte de juridiction (*absolutio*); dans le second, une substitution autorisée (*solutio*). Ce qui est certain, c'est que les deux éléments sont logiquement solidaires et furent successivement invoqués pour justifier en doctrine une pratique depuis longtemps acquise.

Toujours est-il que l'indulgence ne vaut pas seulement au for ecclésiastique : il faut tenir qu'elle a aussi une valeur devant Dieu. L'Église lui maintient expressément ce caractère contre les restrictions de Baïus,

rop. 60, *ibid.*, n. 1060, et des jansénistes de Pistoie, rop. 40, 41, *ibid.*, n. 1540, 1541.

IV. Application pratique des indulgences. — Par leur nature même, les indulgences intéressent tout à la fois l'Église qui les accorde et le fidèle qui en doit profiter.

Elles ne peuvent être concédées que par la suprême autorité ecclésiastique, qui est seule compétente pour répartir à son gré le capital social dont dispose l'Église. Pratiquement ce pouvoir est aujourd'hui restreint au pape : les évêques n'ont plus à cet égard que des droits très limités. Dès lors, la collation des indulgences est soumise aux lois communes des actes pontificaux : c'est au document qui les promulgue qu'il faut en demander les conditions.

La puissance de l'Église n'est d'ailleurs pas discrétionnaire. Il est de règle que la concession d'une indulgence doit avoir un motif légitime; quelques-uns sont allés jusqu'à dire : sous peine d'invalidité. Comme motifs suffisants on donne l'assurance de promouvoir la gloire de Dieu ou l'intention de favoriser le plus grand bien des âmes. Il est difficile de concevoir un cas où ce double motif ne serait pas suffisamment réalisé et c'est évidemment l'autorité ecclésiastique seule qui en reste juge.

D'après leur extension, les indulgences sont plénières ou partielles, suivant qu'elles remettent au pécheur tout ou partie de sa dette. Autrefois ces dernières étaient souvent proportionnelles et portaient sur la moitié, par exemple, le tiers ou le quart de la peine. Depuis longtemps elles ont une teneur absolue. Les jours, mois, années ou quarantaines qui figurent dans les formulaires officiels s'entendent par rapport à la durée correspondante de l'ancienne pénitence canonique. Mais ces valeurs sont devenues indécises pour nous depuis que le changement de la discipline pénitentielle a fait perdre le souvenir du taux initial.

Pour gagner les indulgences que l'Église met à sa disposition, le fidèle doit tout d'abord être en état de grâce et avoir dûment reçu l'absolution sacramentelle. Du moment, en effet, que l'indulgence vise la rémission de la peine, elle suppose que le pardon de la coulpe a été tout d'abord régulièrement obtenu. Il faut, en second lieu, puisque l'indulgence est une faveur positive, se conformer aux obligations réglementaires dont l'Église la fait dépendre.

A ces conditions essentielles il y a lieu d'ajouter, comme en tout acte religieux, des dispositions personnelles de foi, de contrition et d'amour. Toutes choses égales d'ailleurs, l'indulgence assure à l'œuvre qu'elle affecte une supériorité de valeur, qui tient à la solidarité de l'Église qu'elle fait intervenir. Mais elle ne saurait avoir une efficacité mécanique : le fruit qu'elle procure est variable à la mesure des sentiments dont fait preuve celui qui s'applique à la gagner.

En vertu du lien qui unit entre eux les membres du corps mystique, les indulgences peuvent être appliquées par les vivants aux âmes des défunts. L'Église a tout spécialement défendu la pratique traditionnelle sur ce point contre Luther et le synode de Pistoie. Denzinger-Bannwart, n. 762 et 1542. Mais l'application individuelle en reste soumise à une appréciation divine dont la loi ne nous est pas connue. Il importe de se mettre en garde contre l'illusion qui consisterait à les concevoir comme un règlement de comptes à la manière d'un contrat humain. Pour les autres plus encore que pour soi-même, elles ne sont qu'une prière cautionnée sans doute par l'Église, mais de valeur nullement absolue.

Comprises et pratiquées suivant la doctrine de l'Église, les indulgences peuvent servir à développer la vie religieuse. Il reste, pour qu'elles obtiennent ce résultat, à ne pas faire un but de ce qui ne doit être qu'un moyen, à vivifier la lettre par un sens égal de l'esprit.

E. Magnin, art. *Indulgences*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. vii, col. 1594-1636; P. Galtier, art. *Indulgences*, dans *Dict. apologétique de la foi*, t. iii, col. 718-752; tous deux inspirés de N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge zur Mitte des 14 Jahrhunderts*, Paderborn, 1922-1923; S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. xxv-xxvii; Bellarmin, *De indulgentiis*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. vii, p. 15-99; F. Béringer, *Les indulgences : leur nature et leur usage*, trad. Mazoyer, Paris, nouvelle édition, 1925.

J. Rivière.

2. INDULGENCES (Droit canonique). — I. Des indulgences en général. II. Des indulgences en particulier.

I. Des indulgences en général. — 1° *Notion et espèces.* — L'indulgence est la rémission valable devant Dieu de la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés quant à la coulpe. L'autorité ecclésiastique, en puisant dans le trésor de l'Église, applique l'indulgence aux vivants par manière d'absolution, aux morts par manière de suffrage. Can. 911.

L'indulgence est *plénière*, lorsque d'elle-même elle suffit à la rémission totale de la peine due au péché. Elle est *partielle*, si elle remet seulement une partie déterminée de la peine due au péché. Une indulgence plénière peut n'être en fait que partielle, car l'application d'une indulgence est proportionnée aux dispositions de celui qui la gagne, Can. 926. — On distingue encore les indulgences réelles, locales ou personnelles. L'indulgence *réelle* est celle qui est attachée à un objet de dévotion : crucifix, chapelets, médailles, statuettes, etc. L'indulgence est *locale*, quand elle est attachée à un lieu déterminé, à une église par exemple ou à un autel, un chemin de croix, une image placée dans une église ou une chapelle. L'indulgence *personnelle* est celle qui est accordée à une ou plusieurs personnes ou même à tous les fidèles pour des bonnes œuvres personnelles. — Les indulgences sont accordées ou seulement pour les vivants, ou seulement pour les défunts, ou à la fois pour les vivants et pour les morts. Personne ne peut gagner d'indulgences pour d'autres vivants. A moins d'indication contraire, toutes les indulgences accordées par le pape sont applicables aux âmes du Purgatoire. Le pape seul du reste peut accorder des indulgences applicables aux défunts. — Les indulgences sont *perpétuelles*, si elles sont concédées pour toujours, sans qu'il soit nécessaire de les renouveler; *temporaires*, lorsqu'elles ne sont accordées que pour un temps déterminé.

2° *Concession et publication.* — En dehors du pontife romain à qui l'administration du trésor spirituel tout entier de l'Église a été confiée par le Christ, ceux-là seuls peuvent de pouvoir ordinaire accorder des indulgences, à qui ce pouvoir est concédé expressément par le droit .Can. 912.

Ce pouvoir ordinaire est accordé par le Code au Tribunal de la Pénitencerie, can. 258, § 2, aux cardinaux, aux évêques, can. 349, aux vicaires et préfets apostoliques, can. 294. Voir ces mots. Les légats du Saint-Siège (légats *a latere*, nonces, internonces, délégués apostoliques) ont ordinairement, par délégation du pape, des pouvoirs assez étendus pour le lieu de leur mission. Voir Légats.

Tous ceux qui sont inférieurs au pape ne peuvent commettre à d'autres le pouvoir d'accorder des indulgences, à moins que ce droit ne leur ait été expressément concédé par le Siège Apostolique, ni accorder des indulgences applicables aux âmes du purgatoire, ni attacher de nouvelles indulgences à une chose, à un acte de piété, à une association, auxquelles des indulgences ont déjà été accordées par le Siège apostolique

ou par quelque autre, à moins de prescrire de nouvelles conditions à remplir pour les gagner. Can. 913.

Les indulgences nouvelles, accordées aux églises même des réguliers, ne doivent pas être publiées sans l'avis de l'Ordinaire du lieu quand elles n'ont pas été promulguées à Rome. La publication des livres, brochures, etc., contenant des prières indulgenciées, est soumise à la censure préalable de l'autorité ecclésiastique. Can. 919. Voir Livres. Ceux qui ont obtenu du souverain pontife des concessions d'indulgences pour tous les fidèles sont obligés, sous peine de nullité de la grâce accordée, de remettre à la Pénitencerie les exemplaires authentiques de ces concessions. Can. 920.

Une excommunication simplement réservée au Saint-Siège frappe tous ceux qui trafiquent des indulgences. Can. 2327.

3° *Acquisition des indulgences.* — 1. Pour être *capable* de gagner pour soi des indulgences, il faut être baptisé, n'être pas excommunié, et être en état de grâce au moins au moment où l'on accomplit la dernière œuvre prescrite. Can. 925. Il faut aussi être le sujet de celui qui concède l'indulgence. Cependant, comme il s'agit ici de faveurs et de juridiction gracieuse, cette juridiction peut atteindre des sujets occasionnels et transitoires et par suite, à moins de dispositions contraires, lorsqu'un évêque concède des indulgences, elles peuvent être gagnées non seulement par ses diocésains, même hors du diocèse, mais par tous les étrangers (*peregrini, vagi*) et par tous les exempts qui se trouvent sur le territoire. Can. 927.

2. *Pour qu'un sujet capable gagne effectivement* les indulgences, il doit avoir l'intention au moins générale de les acquérir et accomplir les œuvres prescrites au temps marqué et selon le mode indiqué dans les décrets de concession. Can. 925, § 2.

a) *L'intention.* — L'intention requise est l'intention habituelle, c'est-à-dire l'intention une fois émise et non rétractée de gagner les indulgences. L'intention actuelle n'est pas nécessaire. Il est bon cependant de renouveler chaque matin l'intention de gagner les indulgences auxquelles on pourra avoir part dans le courant de la journée. Il n'est pas requis de savoir quelle est l'indulgence attachée à tel ou tel acte; il suffit d'avoir l'intention de la gagner si elle existe et telle qu'elle existe.

b) *Quelles sont les œuvres prescrites ?* — Les œuvres prescrites pour gagner une indulgence sont indiquées par l'acte de concession. Quand il s'agit d'indulgences plénières, les actes de concession prescrivent d'ordinaire la confession, la communion, la visite d'une église et des prières aux intentions du souverain pontife. Pour les indulgences partielles, la réception des sacrements n'est généralement pas demandée, mais, le plus souvent, ou exige la visite d'une église, des prières ou d'autres pratiques pieuses.

Lorsque la *confession* est prescrite pour gagner une indulgence, elle est obligatoire pour tous, même pour ceux qui n'ont pas conscience d'être en état de péché mortel; cependant l'absolution des péchés véniels n'est pas requise. Le canon 931 donne les précisions suivantes : Cette confession peut se faire dans les huit jours qui précèdent immédiatement le jour auquel l'indulgence est attachée; elle peut se faire aussi durant toute l'octave qui suit. De même, pour gagner les indulgences attachées, non à un seul jour, mais à un une série d'exercices qui durent trois jours, une semaine, etc., la confession peut se faire dans l'octave qui suit immédiatement la fin des exercices. Telle est la règle générale. Mais il y a des exceptions. Les fidèles qui ont coutume, à moins d'un empêchement légitime, de s'approcher du sacrement de pénitence au moins deux fois par mois, comme aussi ceux qui ont coutume de recevoir chaque jour la sainte communion en état de grâce et avec une intention droite et pieuse, quand même ils s'abstiendraient de la communion une fois ou deux par semaine, peuvent gagner toutes les indulgences, même sans la confession actuelle qui serait d'ailleurs prescrite, à l'exception des indulgences du jubilé ordinaire ou extraordinaire et de l'indulgence *ad instar jubilæi* (voir Jubilé).

Lorsque la *communion* est prescrite elle peut se faire la veille du jour auquel est fixée l'indulgence, ou durant l'octave qui suit; s'il s'agit d'une série d'exercices (triduum, neuvaine, etc.), elle peut aussi se faire au cours des huit jours qui suivent immédiatement le dernier de ces exercices. Can. 931.

Lorsque *la visite d'une église* ou d'un oratoire public est prescrite, si l'église ou l'oratoire n'est pas déterminé, on est libre de visiter l'église ou l'oratoire public que l'on veut; mais la visite d'un oratoire semi-public ou privé ne suffirait pas. Il y a toutefois une exception. Les fidèles de l'un et de l'autre sexe qui, pour motifs de perfection, d'étude, d'éducation ou même de santé, vivent en communauté dans des maisons établies avec l'autorisation des Ordinaires, qui n'ont pas d'église ou d'oratoire public, ainsi que le personnel de service demeurant dans ces maisons peuvent dans ce cas visiter l'oratoire de leur propre maison, si dans cet oratoire il leur est possible de satisfaire au précepte de l'assistance à la messe. Can. 929.

Si l'acte de concession de l'indulgence désigne, pour la visite, une église ou un oratoire déterminé, c'est cette église ou cet oratoire qu'il faut visiter, sauf le cas d'une dispense légitime. Si la visite de la propre église paroissiale est prescrite, on peut, en voyage, visiter l'église paroissiale du lieu où l'on se trouve.

La visite d'une église peut se faire la veille du jour où elle est fixée, si un jour est fixé, à partir de midi jusqu'à minuit du jour auquel est attachée l'indulgence. Can. 923. On peut se conformer aux diverses manières légitimes d'établir les heures : heure locale ou autre, suivant le can. 33.

Si *des prières sont prescrites en général aux intentions du souverain pontife, la seule prière mentale ne suffit point;* mais la prière vocale, à moins qu'une prière particulière n'ait été assignée, est laissée au choix des fidèles. Si une prière particulière a été assignée, on peut gagner l'indulgence, quelle que soit la langue dans laquelle on récite cette prière, pourvu que la fidélité de la version soit dûment garantie par une déclaration de la Pénitencerie ou de l'un des Ordinaires du lieu où l'on parle la langue en question; mais les indulgences cessent tout à fait s'il y a addition, suppression ou interpolation de mots. Can. 934. Cependant, pour la récitation du rosaire, une déclaration de la Pénitencerie du 22 janvier 1921 a autorisé l'usage d'ajouter à chaque *Ave* quelques paroles se rapportant au mystère sur lequel on médite, partout où cet usage est légitimement établi. Pour le gain des indulgences, il suffit de réciter alternativement les prières prescrites avec un autre, ou de les suivre mentalement pendant qu'un autre les récite. Can. 934, § 3. Les muets peuvent gagner les indulgences attachées à des prières publiques, si, unis aux autres fidèles priant dans le même lieu, ils élèvent à Dieu leur esprit en de pieux sentiments; s'il s'agit de prières privées, il suffit qu'ils les repassent mentalement ou les expriment par signes, ou les parcourent seulement des yeux. Can. 936.

c) *Quand doit-on accomplir ces œuvres ?* — Au temps fixé, can. 925, § 2. Si une indulgence plénière est accordée pour les fêtes de Notre-Seigneur ou de la bienheureuse Vierge Marie, cela doit s'entendre uniquement des fêtes qui se trouvent dans le calendrier universel de l'Église. Une indulgence plénière ou partielle accordée pour les fêtes des apôtres est attachée uniquement au jour anniversaire de leur martyre,

pro eorum festo natali, v. g., pour saint Pierre et saint Paul, au 29 juin, et non à des fêtes secondaires de ces apôtres, comme la chaire de Saint-Pierre à Rome, le 18 janvier; Saint-Pierre aux liens, le 1er août. Lorsqu'une *indulgence plénière* appelée *quotidienne* est accordée pour toujours ou pour un temps à ceux qui visitent une église ou un oratoire public, cela signifie que tout fidèle peut gagner cette indulgence plénière à n'importe quel jour, mais une fois seulement chaque année, à moins d'indication contraire expresse du décret de concession. Can. 921. A moins de déclaration contraire expresse, une indulgence plénière ne peut être gagnée qu'une seule fois par jour, alors même qu'on répéterait plusieurs fois l'œuvre prescrite. Sont exceptées de cette règle générale l'indulgence du 2 août (de la Portioncule) et quelques autres dites *toties quoties*, qui, en vertu d'une concession spéciale, peuvent être gagnées plusieurs fois le même jour. Une indulgence partielle au contraire, à moins d'exception expresse, peut être gagnée dans une même journée aussi souvent que l'on répète l'œuvre prescrite. Can. 928.

Les indulgences attachées à des fêtes, ou à des prières publiques, ou à des neuvaines, octaves, triduums, etc., qui se font avant ou après la fête ou même durant son octave, sont transférées au jour même auquel ces fêtes sont légitimement renvoyées, si l'office et la messe sont transférés, sans la solennité et la célébration extérieure (à condition, dans ce cas, que la translation soit faite pour toujours), ou si la solennité et la célébration extérieure sont transférées, soit pour un temps, soit pour toujours. Il n'y a donc qu'un cas où l'indulgence n'est pas transférée, c'est celui où l'office et la messe seuls, sans la solennité extérieure, sont transférés accidentellement. Can. 922.

d) Comment doivent être accomplies ces œuvres ? — Selon le mode indiqué dans les décrets de concession, can. 925 § 2. Lorsque plusieurs bonnes œuvres sont prescrites, on est ordinairement libre de les accomplir dans l'ordre que l'on veut, pourvu que la dernière, comme nous l'avons dit, soit faite en état de grâce. Une œuvre déjà obligatoire en vertu d'une loi ou d'un précepte ne peut servir pour gagner une indulgence, à moins que le contraire ne soit dit expressément dans l'acte de concession. Ainsi, l'assistance à la messe obligatoire du dimanche ne saurait tenir lieu de la visite à une église prescrite pour une indulgence. Un prêtre ne saurait remplacer par la récitation de son bréviaire les prières prescrites pour gagner les indulgences. Cependant les œuvres imposées pour pénitence par les confesseurs peuvent aussi servir à gagner les indulgences qui y sont attachées. Can. 932. Il arrive aussi que plusieurs indulgences sont attachées à divers titres à une seule et même chose, à un seul et même lieu : Peut-on par la même prière ou par la même visite, suivant les cas, gagner toutes ces indulgences à la fois ? « *Par une seule et même œuvre* à laquelle diverses indulgences sont attachées à des titres différents, *on ne peut gagner plusieurs indulgences*, à moins que le contraire ne soit dit expressément, ou que l'œuvre requise ne soit la confession ou la communion. » Can. 933. Une concession de Pie X permet de gagner simultanément, par la récitation d'un seul et même rosaire, les indulgences du Rosaire et celle des Pères croisiers.

e) Commutations et dispenses. Si les fidèles ne peuvent, à cause d'un empêchement légitime, accomplir les œuvres pies prescrites pour le gain des indulgences, tout *confesseur* a le pouvoir de les commuer, c'est-à-dire de les remplacer par d'autres œuvres. Can. 935.

4° *Cessation.* — Les indulgences *réelles*, attachées aux divers objets de piété (crucifix, chapelets, médailles, etc.), ne cessent que lorsque l'objet est *complètement détruit* ou *vendu*. Can. 924, § 2. Une légère modification ou une réparation de l'objet indulgencié qui n'altère pas son unité physique, son caractère propre, ne lui fait pas perdre les indulgences. En outre, l'objet indulgencié peut être donné ou prêté sans perdre les indulgences. Mais, s'il est vendu, les indulgences cessent par le fait même. Les indulgences attachées à une église ne se perdent pas lorsque l'église a été entièrement détruite et ensuite rebâtie, dans l'intervalle de cinquante ans, à la même place ou à peu près, et sous le même vocable. Can. 924, § 1. C'est là une application du principe général d'après lequel les privilèges locaux revivent même après destruction totale du lieu, s'il y a restauration dans les cinquante ans. Can. 75. Les indulgences cesseraient si l'église n'était pas reconstruite à peu près à la même place (c'est-à-dire à vingt ou trente pas, selon la déclaration de la S. Congrégation des Indulgences, le 29 mars 1886.) ou l'était sous un autre vocable. Notons que, si l'église n'a été que réparée, l'indulgence reste, lors même qu'elle aurait été comme entièrement renouvelée par les réparations successives.

Toutes les indulgences (réelles, locales ou personnelles, qu'elles soient perpétuelles ou temporaires) cessent par une révocation expresse de l'autorité ecclésiastique. Les indulgences *temporaires*, c'est-à-dire accordées seulement pour un temps déterminé, cessent également dès que ce temps est écoulé.

II. Des indulgences en particulier. — 1. *Bénédiction papale et bénédiction apostolique à l'article de la mort.* — Il est une bénédiction que le pape donne ou par lui-même ou par ses délégués, non aux objets de piété, mais directement aux personnes, c'est ce qu'on appelle *la bénédiction papale*. Il en est question dans le Code aux can. 914 et 915. Les évêques peuvent donner la bénédiction papale avec indulgence plénière, selon la formule prescrite, chacun dans son diocèse deux fois dans l'année, savoir le jour de Pâques et un autre jour de fête solennelle à désigner par eux, alors même qu'ils ne feraient qu'assister à la messe solennelle; les abbés ou prélats *nullius*, les vicaires et préfets apostoliques, même ne possédant pas la dignité épiscopale, peuvent donner cette bénédiction, dans leurs territoires, mais en l'une seulement des fêtes les plus solennelles de l'année, can. 914. Les réguliers, qui ont le privilège de donner la bénédiction papale, non seulement sont tenus par l'obligation d'observer la forme prescrite, mais encore ne peuvent faire usage de ce privilège que dans leurs propres églises et dans les églises des moniales ou territoires légitimement agrégés à leur ordre; ils ne peuvent pas donner cette bénédiction le même jour et dans le même lieu que l'évêque. Can. 915. Le souverain pontife accorde quelquefois à de simples prêtres, séculiers ou religieux, le pouvoir de donner la bénédiction papale, avec indulgence plénière, à la clôture des retraites, des missions, etc. Ils doivent user de cette faveur en se conformant aux termes mêmes de la concession, qui leur prescrit d'ordinaire de bénir les fidèles avec le crucifix et d'un seul signe de croix. — Ordinairement, pour gagner l'indulgence plénière attachée à cette bénédiction papale, il faut recevoir les sacrements de pénitence et d'eucharistie, et prier aux intentions du souverain pontife. Le jour de Pâques, la même communion peut servir pour satisfaire au devoir pascal et pour gagner l'indulgence.

Il ne faut pas confondre cette bénédiction papale avec *la bénédiction apostolique à l'article de la mort* que tout prêtre a le pouvoir de donner aux mourants qu'il assiste. Can. 468, § 2. La formule à employer est celle qui est prescrite par Benoît XIV, telle qu'elle se lit dans le rituel et dans le bréviaire romain. Pour rece-

voir., avec la bénédiction apostolique, l'indulgence plénière à l'article de la mort, le mourant doit, s'il ne peut se confesser et communier, se trouver du moins en état de grâce, avoir des sentiments de contrition et d'amour de Dieu; il doit invoquer de cœur, s'il ne le peut de bouche, le saint nom de Jésus, accepter avec résignation, en expiation de ses péchés, les souffrances de l'agonie et la mort elle-même, comme lui venant de la main de Dieu.

2. *Indulgences apostoliques.* — Ces indulgences sont celles qui sont attachées directement à des objets de piété, tels que croix, crucifix, chapelets, médailles, etc., bénits par le pape ou par un prêtre autorisé à cet effet. Les cardinaux et les évêques, même seulement titulaires, reçoivent du droit le pouvoir d'attacher aux objets de piété les indulgences apostoliques. Can. 239 et 349. Tout prêtre approuvé pour les confessions peut, par l'intermédiaire de la Pénitencerie, obtenir du Saint-Siège le même pouvoir. Beaucoup le possèdent comme chargés de l'œuvre de la Propagation de la Foi, ou d'une autre œuvre, ou comme membres de l'Union missionnaire du clergé. Pour gagner ces indulgences, il faut porter sur soi ou conserver décemment chez soi un des objets qui ont été bénits par le pape ou par un prêtre autorisé. Les objets aptes à recevoir les indulgences apostoliques sont seulement les chapelets, rosaires, croix avec ou sans Christ, statuettes et médailles, pourvu qu'ils ne soient pas en étain, en verre, en plomb ou en toute autre matière qui se brise ou se détériore facilement. Les effigies des saints ne doivent représenter que des saints officiellement canonisés ou inscrits dans les martyrologes régulièrement approuvés. Chaque pape, au début de son pontificat, publie le catalogue des indulgences apostoliques. Celui de Pie XI est du 17 février 1922 : il renferme notamment l'indulgence plénière à l'article de la mort.

3. *Indulgence de l'autel privilégié.* — Voir AUTEL, t. I, col. 559.

4. *Indulgences attachées aux crucifix.* — Le même crucifix peut recevoir, outre les indulgences apostoliques, les indulgences du chemin de la croix et l'indulgence plénière.

a) *Les indulgences du chemin de la croix.* Voir CROIX, t. II, col. 604.

b) L'indulgence plénière *toties quoties in articulo mortis* est attaché par le pape à des crucifix appartenant à des prêtres, où même à d'autres personnes. Pie X accorda même à des évêques et à des prêtres d'attacher à des crucifix cette indulgence. Le crucifix enrichi de cette indulgence peut être présenté successivement à plusieurs mourants qui peuvent, en le baisant, ou en le touchant, avec les dispositions requises (contrition, invocation du nom de Jésus, acceptation de la mort), gagner l'indulgence plénière au moment de la mort. On appelle cette indulgence *toties quoties :* pour la distinguer de celle des crucifix ordinaires de la bonne mort, qui ne peut être gagnée que par un seul mourant, celui auquel appartient le crucifix.

5. *Indulgences attachées aux chapelets et rosaires.* — On peut attacher aux chapelets et aux rosaires, outre les indulgences apostoliques, les indulgences du Rosaire, les indulgences des Croisiers et celles de sainte Brigitte.

a) *Les indulgences du Rosaire* sont très nombreuses. Citons les principales : une indulgence plénière une fois l'an, si l'on récite au moins un chapelet chaque jour; 100 jours pour chaque *Pater* et *Ave*, à tous ceux qui récitent au moins le chapelet; 5 ans et 5 quarantaines, chaque fois qu'on récite le chapelet; indulgence plénière *toties quoties*, le 1er dimanche d'octobre où l'on fait la solennité du très saint Rosaire (autant de fois qu'on réitère la visite et les prières dans une église du Rosaire ou même devant une image ou statue de Notre-Dame du Rosaire). Ces indulgences ne peuvent être attachées qu'à un chapelet ou rosaire dont les grains soient assez solides, et par un prêtre autorisé à cet effet. Il faut, en récitant chaque dizaine, méditer sur l'un des mystères du Rosaire. Chaque dizaine doit être récitée sans interruption, mais il est permis de mettre des intervalles quelconques entre les dizaines.

b) *Les indulgences des Pères Croisiers.* — Les chapelets des Croisiers sont ainsi appelés parce que primitivement le général des Pères Croisiers, ou chanoines réguliers de saint Augustin de l'ordre de la Sainte-Croix, avait seul le pouvoir de les bénir. Lorsque les indulgences des Croisiers sont attachées à un chapelet ordinaire ou à un rosaire, on gagne l'indulgence de 500 jours, pour chaque *Pater* et chaque *Ave*, quand même on ne dit pas et qu'on n'a pas l'intention de dire le chapelet en entier, même si l'on ne récite qu'un *Pater* ou qu'un *Ave*. La méditation des mystères n'est pas requise pour le gain de ces indulgences, comme pour les indulgences du Rosaire. Il est nécessaire seulement de réciter chaque *Pater* ou *Ave* sur un chapelet indulgencié par un prêtre autorisé à cet effet.

c) *Les indulgences de sainte Brigitte.* — Primitivement le chapelet de sainte Brigitte (ainsi nommé parce que sainte Brigitte de Suède en eut l'idée et le propagea) avait six dizaines, comprenant chacune 1 *Pater*, 10 *Ave*, et 1 *Credo*. On y ajoutait à la fin 1 *Pater* et 3 *Ave* pour compléter le nombre de 7 *Pater* et 63 *Ave*, ce qui signifiait les 7 douleurs et les 7 allégresses de Marie, ainsi que les 63 années que, d'après une pieuse tradition, elle aurait vécues sur la terre. Un indult du Saint-Siège a permis de gagner les indulgences de sainte Brigitte sur un chapelet ordinaire, à condition toutefois que le *Credo* remplace le *Gloria* après chaque dizaine, le *Pater* et les 3 *Ave* de la fin ne sont pas nécessaires. Les principales indulgences sont les suivantes : 100 jours pour chaque *Pater*, chaque *Ave* et chaque *Credo* sont accordés à ceux qui récitent le chapelet de 6 ou même de 5 dizaines; une indulgence plénière à l'article de la mort pour ceux qui ont récité ce chapelet au moins une fois par semaine, etc.

6. *Indulgences attachées aux scapulaires et aux médailles.* — *a*) Les cinq *scapulaires* principaux sont le scapulaire brun de Notre-Dame du Mont Carmel, le scapulaire bleu de l'Immaculée Conception, le scapulaire rouge de la Passion, le scapulaire blanc de la Très Sainte Trinité et le scapulaire noir de Notre-Dame des Sept Douleurs. Pour participer aux indulgences de ces scapulaires et de quelques autres, que nous ne pouvons énumérer ici, deux conditions sont généralement requises : il faut que chacun de ces scapulaires, lorsque les fidèles le reçoivent pour la première fois, soit bénit selon la formule prescrite et leur soit imposé par un prêtre autorisé à cet effet; il faut porter constamment le scapulaire en la manière prescrite. On peut porter simultanément plusieurs scapulaires différents et participer à toutes les indulgences concédées à chacun d'eux : de là l'usage assez généralement répandu de réunir ensemble à un même cordon double les différents scapulaires.

b) Le pape souhaite ardemment qu'on continue à se servir des scapulaires en étoffe dont nous venons de parler; cependant, d'après un décret du Saint-Office du 16 décembre 1910, complété par d'autres décisions, il est loisible à tous ceux qui ont déjà reçu une fois les scapulaires en étoffe de les remplacer par une médaille en métal, qui représente d'un côté Notre-Seigneur montrant son cœur et de l'autre côté l'image de la Vierge Marie : cette médaille est appelée *médaille-scapulaire.* Une seule médaille suffit à remplacer tous les scapulaires proprement dits, mais il faut qu'elle soit bénite autant de fois qu'il y a de scapulaires à rempla-

cer. Tout prêtre, qui a déjà reçu le pouvoir spécial de bénir et d'imposer le scapulaire en étoffe, peut bénir la médaille qui remplace ce scapulaire, mais il ne lui est pas permis de subdéléguer ce pouvoir à d'autres prêtres. Le prêtre donne cette bénédiction par un seul signe de croix; aussi bien avant qu'après l'imposition du scapulaire en étoffe, à condition que la médaille ne servira aux fidèles que lorsque le scapulaire en étoffe leur aura été régulièrement imposé. La bénédiction de la première médaille ne suffit pas, comme suffisait la bénédiction du premier scapulaire en étoffe ; il faut bénir toutes celles qui la remplaceront. La médaille ainsi bénite jouit de toutes les indulgences qui sont attachées aux scapulaires qu'elle remplace.

c) Outre la médaille-scapulaire signalons deux autres médailles enrichies de nombreuses indulgences : la médaille de saint Benoît (voir Benoit) et la médaille miraculeuse (voir ce mot).

7. *Indulgence du Jubilé.* Voir Jubilé.

F. Cimetier.

INDULT. — On appelle indult une grâce accordée par le Saint-Siège à une personne (physique ou morale) lui permettant de faire ou d'obtenir quelque chose contre la disposition du droit commun.

C'est ainsi que le pape accorde aux évêques, par indult, le pouvoir de dispenser de certains empêchements de mariage, d'absoudre certaines censures réservées, de faire des ordinations en dehors des jours prescrits, de changer les jours d'abstinence en carême, etc.

Lorsqu'un évêque obtient de Rome un indult, ce n'est ordinairement que pour quelques années, ou pour un nombre de cas déterminés. Une fois le temps écoulé, le nombre de cas épuisé, l'indult doit être renouvelé. Tout ce que nous dirons des *rescrits* en général (voir ce mot) s'applique aux indults.

F. Cimetier.

INDUSTRIE. — L'économie politique ayant pour objet l'homme produisant les richesses a donné un sens particulier au mot « industrie ». Pour elle, ce mot ne désigne pas tout l'ensemble du travail humain dans la multiple variété de ses applications.

Quoi qu'en disent certains économistes, il est bien étrange de parler d'industrie extractive, d'industrie agricole et forestière, d'industrie commerciale, d'industrie des transports. Conformément à l'expression contenue dans la loi du 21 mars 1884 et qui fixe l'objet des syndicats dans « l'étude et la défense des intérêts économiques *industriels, commerciaux et agricoles* », il est généralement reçu que l'industrie est la partie du travail humain qui *transforme* les matières premières, fer, laine, coton, soie, etc., pour les adapter à notre usage et leur donner une plus grande valeur. Le commerce, lui, fait arriver ces produits transformés au consommateur. Voir Commerce. Les physiocrates n'attribuaient qu'à l'agriculture le caractère productif, le sol donnant seul, disaient-ils, un accroissement de richesse, et les autres travaux ne pouvant que reproduire l'exact équivalent du travail et du capital utilisé. C'était une erreur. L'homme qui transforme les matières premières crée plus d'utilité qu'il n'en consomme et donc produit une plus-value.

On distingue la petite et la grande industrie.

1. *La petite industrie* est celle qui ne nécessite que peu de capitaux, ou n'exige pas de production en masses.

Les petits artisans sont encore plus nombreux qu'on ne pense, et ce sont eux qui constituent en partie ce que l'on appelle les classes moyennes dont la conservation est si nécessaire à la stabilité de l'ordre social. Voir Classes sociales. Le P. Fallon, après le P. Vermeersch, indique un certain nombre de moyens à employer pour consolider ces petits artisans : la spécialisation, le fini et l'originalité du travail, l'orientation vers les nouvelles professions moyennes que créent les inventions modernes, électricité, automobiles, chauffage, etc., l'apprentissage, les institutions de crédit et les coopératives d'achat et de vente, etc.

A ces petits artisans il faut joindre l'*industrie à domicile*, même si c'est au compte du même entrepreneur qu'elle s'exerce dans toute une région. Elle a, en effet, ce caractère et cet avantage de ne pas arracher l'ouvrier à son foyer et de lui concéder une plus grande indépendance, sans parler des dangers, souvent inhérents aux grandes entreprises, auxquels elle permet d'échapper. La Suisse comptait, avant la guerre, 133 000 ouvriers à domicile, l'Italie 250 000, l'Autriche 760 000, la France 1500 000. Les principales industries à domicile sont la dentelle, les vêtements, les chaussures, l'armurerie, la ganterie, etc.

A côté des avantages incontestables, l'industrie à domicile offrait cependant de graves inconvénients : insuffisance des salaires, mauvaise hygiène, durée de travail excessive, travail des enfants, surveillance légale presque impossible. La loi française du 10 juillet 1915 a essayé de mettre un terme à ces abus, et là où elle fonctionne, elle y a assez bien réussi.

2. Mais un des caractères dominants du régime économique moderne est la loi de concentration ou la tendance vers *la grande industrie*. Ses causes principales en sont la découverte de la vapeur, de l'électricité, l'utilisation des chutes d'eau, de la force expansive des gaz, des énergies chimiques, l'invention des machines les plus compliquées et les plus ingénieuses, les relations multipliées entre peuples, la division des tâches, la concurrence, etc. On a dit avec raison que la grande industrie est à la petite ce qu'est le corps humain à l'humble cellule.

Elle exigeait des armées d'ouvriers accumulées dans les mêmes centres, des capitaux considérables, des sociétés nouvelles (en nom collectif, en commandite simple, en commandite par actions, et anonymes), enfin des chefs d'entreprise capables de réaliser la synthèse de tous ces éléments : la grande industrie trouva ou se procura tout cela.

Plût à Dieu qu'elle eût aussi songé aux problèmes d'ordre moral et d'ordre social soulevés par tant et de si prodigieuses transformations ! Voir Associations professionnelles, Capital et capitalisme. C'est le grand travail des catholiques de réparer cet oubli fatal. On trouvera les indications essentielles aux mots Catholicisme social, et Ouvriers (Encyclique sur la conditions des).

Paul Six.

INDY (Vincent d'). — Né à Paris, le 27 mars 1851, d'une vieille famille du Vivarais, il est, à coup sûr, le maître le plus illustre de l'école française symphonique contemporaine. Muni d'un solide bagage d'études classiques, il travailla la musique sous ses diverses formes; suivit, au Conservatoire national, les leçons de Marmontel et de Diémer, pour le piano, et alla ensuite se perfectionner avec Liszt; travailla l'harmonie avec Lavignac, la composition et l'orgue sous la direction de César Franck, de l'enseignement duquel il reste le continuateur le plus représentatif, et qui forma pour ainsi dire le noyau central de son propre et original enseignement. En même temps qu'il étudiait, puis pratiquait, la composition musicale, Vincent d'Indy tenait à s'initier à tous les détails de l'exécution pratique : organiste à l'église Saint-Leu, de 1872 à 1874, timbalier, ensuite chef de chœurs, aux concerts Colonne, de 1875 à 1880, puis aux concerts Lamoureux, en 1887, il se mettait au courant du jeu des différents instruments, depuis les cordes jusqu'au cor ou à la trompette; à cet exercice, il acquit, servi par des dons naturels, une extraordinaire connaissance de

la couleur et du timbre des éléments symphoniques modernes.

L'œuvre I de Vincent d'Indy fut édité en 1870, *Trois Romances sans paroles*, pour piano, mais c'est quelques années plus tard, lors de l'exécution de son ouverture des *Piccolomini* (1873-1874) aux concerts Pasdeloup, que le jeune maître fut révélé au grand public. Dès lors, sa renommée ne fit que grandir, avec les pièces de plus en plus importantes qu'il faisait entendre.

Membre actif de la *Société nationale de Musique*, à la tête de laquelle il devait plus tard succéder à Gabriel Fauré, Vincent d'Indy était appelé, en 1892, à la commission des études du Conservatoire où il proposait tout un plan d'organisation nouveau qui fut jugé trop hardi et trop neuf, plan qu'il devait perfectionner et appliquer dans les cours de la *Schola Cantorum*, dont il fut l'un des trois fondateurs, Ch. Bordes et Al. Guilmant étant les deux autres. Cette fondation, qui devait prendre une si grande place dans la réforme de la musique en France, eut lieu en 1895, dans le domaine de l'art religieux (voy. Écoles); en 1897, d'Indy y commençait un cours de composition, devenu célèbre, et, en 1900, prenait la direction générale de l'École, devenue un centre de culture musicale sous toutes ses formes. Depuis ce moment, tout en continuant d'être directeur de la Schola et y professant la composition et un cours d'orchestre, d'Indy était chargé d'instituer au Conservatoire une classe semblable à cette dernière, et dont l'influence a été féconde.

Les principales compositions de d'Indy sont les trois ouvertures de *Wallenstein*, le *Poème des Montagnes* pour piano; la *Suite en ré* pour un groupe d'instruments; ses sonates, quatuors et le merveilleux *Quintette;* ses diverses *Symphonies* et pièces pour orchestre; puis la « légende dramatique » du *Chant de la cloche*, *Fervaal* et l'*Étranger*, qualifiés d'action musicale, la *Légende de saint Christophe*, drame sacré en trois parties, œuvre immense et superbe. Vincent d'Indy a peu produit de musique d'Église, mais on doit citer le *Deus Israel* à quatre voix; le *Sancta Maria* à deux voix égales; les belles pièces d'orgue écrites sur les thèmes des vêpres du commun d'un martyr; ses cantiques grégoriens. Il faut enfin mentionner son grand *Traité de composition musicale*, dont deux volumes ont paru, une vie de César Franck et une de Beethoven, son remarquable rapport sur *Une école de musique répondant aux besoins modernes*, etc.

En dehors de son génie de compositeur, et de maître incontesté des sonorités de l'orchestre contemporain, ce qui caractérise d'Indy, est que, musicien profondément croyant et catholique pratiquant, il place l'étude de la musique religieuse à la base même de l'enseignement : il a traduit pratiquement cette idée dans l'emploi raisonné des thèmes liturgiques et grégoriens qu'il traite dans ses diverses œuvres; il en tire autant de la vieille chanson populaire, dont il a donné un beau recueil dans sa publication de *Chants du Vivarais*. Vincent d'Indy offre le type le plus complet et le plus achevé du musicien de notre temps.

A. Gastoué.

INFAILLIBILITÉ, privilège qui garantit l'Église contre l'erreur dans les actes de son suprême magistère doctrinal. — I. Notion. II. Existence : Convenances rationnelles. III. Données révélées. IV. Sujet. V. Conditions.

I. Notion de l'infaillibilité. — Du terme « faillir », qui signifie métaphoriquement tomber dans le mal, l'infaillibilité désigne l'exemption du mal par excellence, c'est à-dire l'erreur, et, par là même, la plus positive des perfections, savoir la possession indéfectible du vrai. On peut la concevoir comme un simple fait, et c'est alors un état passif qui s'appelle plutôt inerrance, ou comme l'impossibilité même d'errer. A cette puissance active on réserve le nom d'infaillibilité.

Dieu seul est infaillible par nature; car la vérité se confond avec son essence. Pour les créatures, l'infaillibilité n'est concevable qu'en vertu d'une participation à cette perfection divine. Elle se vérifie dans l'ordre naturel pour les premiers principes de la vie intellectuelle et morale, qui sont le reflet de la Raison éternelle sur notre raison bornée.

L'Église en revendique également le bénéfice dans l'ordre surnaturel. Non pas, bien entendu, comme une sorte de propriété native, mais comme une grâce due à la présence et à l'action de son auteur. C'est donc une calomnie que de lui attribuer la prétention de se donner comme la source première ou la règle souveraine de la vérité. Son infaillibilité ne signifie pas autre chose que la continuité du secours divin qui la préserve de l'erreur.

Encore sa compétence n'est-elle pas indéfinie : elle se limite à la sauvegarde de la révélation. Ainsi l'ordre profane échappe-t-il à son ressort. Il ne saurait être question ici que de vérité en matière religieuse, avec tout ce qu'il faut pour guider efficacement les âmes dans les voies du salut ouvertes par le Christ.

A cet égard cependant, l'Église est investie par son fondateur d'une véritable autorité enseignante, qu'elle doit exercer, au nom de Dieu sans doute, mais par ses propres moyens et pour ainsi dire sous sa responsabilité. Il lui appartient donc d'utiliser à cette fin les ressources fournies par les hommes et les circonstances. Elle n'est pas dispensée du travail normal de recherche que réclame la connaissance de sa tradition, de l'œuvre d'analyse que requiert l'interprétation de son contenu. Même dans une Église infaillible, les causes secondes restent associées au plan providentiel.

Comme dans toute société humaine, il y a donc place en elle pour l'activité des individus et l'apport accumulé des générations successives, pour les initiatives salutaires et les développements opportuns. Seulement, au lieu que cette élaboration du donné révélé soit abandonnée aux seules forces humaines, elle bénéficie d'une protection surnaturelle qui l'empêche de défaillir ou de dévier.

Au total, l'infaillibilité ne signifie pas, pour ses destinataires, une puissance de création, mais de conservation fidèle. Du côté de Dieu, elle est, non pas une inspiration qui assurerait aux hommes la vérité toute faite, mais une assistance qui garantit les résultats de leur effort. En un mot, il faut la concevoir comme la perpétuelle collaboration de Dieu avec son Église dans la tâche qui lui incombe d'enseigner et de définir la révélation dont le dépôt lui fut confié.

II. Existence de l'infaillibilité : Convenances rationnelles. — Pour mystérieux qu'il soit, un tel privilège n'offre rien d'irrationnel. Le moins qu'il faille dire, c'est qu'une infaillibilité d'emprunt n'est pas impossible, s'il plaît à Dieu de l'accorder. De plus, la raison éclairée par la foi peut à divers titres en induire la vraisemblance.

Elle est d'abord une sorte de nécessité pour l'Église elle-même. Dans toutes les sociétés, pour éviter l'anarchie, il y a un législateur suprême qui arrête en dernier ressort toutes les mesures requises par le bien public, un juge suprême qui tranche les conflits sans recours. Les arrêts de celui-ci aussi bien que les ordres de celui-là sont définitifs et irrévocables, c'est-à-dire, sinon infaillibles, pratiquement imposés comme tels. Ne nous parle-t-on pas de lois « intangibles »? De même, pour assurer sa vie, l'Église a besoin d'une autorité suprême dont les actes soient souverains et incontestés. Seulement, tandis qu'en matière civile l'infaillibilité n'est qu'une fiction, on peut attendre de la Providence,

vu la gravité des intérêts spirituels, qu'elle soit dans l'Église une réalité.

Rien d'ailleurs ne répond davantage aux désirs et aux besoins de l'âme religieuse. La connaissance certaine de Dieu et de ses volontés n'est-elle pas de tous les biens le plus précieux? Aucune pourtant n'est plus menacée, soit par les négations du dehors, soit par les incertitudes du dedans. De sorte que, pour échapper au scepticisme, on arrive à souhaiter l'existence d'un institut qui détienne ici-bas toute vérité. Si donc on ne veut pas douter de la Providence, il faut admettre que Dieu a dû pourvoir les hommes d'une autorité qui le représente et puisse diriger vers lui leurs pas hésitants.

Tout au moins probable dans l'ordre simplement naturel, cette conclusion devient moralement certaine dans l'hypothèse d'une révélation. Dès là que celle-ci est une manifestation de la vérité divine, comment concevoir que Dieu se désintéresse de ses destinées? Et puisqu'il en a commis la garde à son Église, quoi de plus normal qu'il l'assiste de son esprit dans l'accomplissement de cette mission?

Pour l'homme également, la possession intégrale de la vérité révélée est un devoir certain et une condition indispensable de salut. Mais comment être sûr de la posséder en toute sa plénitude, surtout quand il s'agit d'une révélation aussi complexe que le christianisme ? Comment l'étreindre avec une certitude suffisante pour appuyer sur elle un acte de foi ? Les opinions ou convictions humaines n'offriraient qu'une base vacillante : seule une autorité infaillible peut fournir un fondement solide à ce premier commencement de la vie religieuse.

De toutes façons, l'infaillibilité de l'Église s'harmonise avec l'idée de la Providence surnaturelle, au point de nous paraître nécessaire à la réalisation de ses plans. Toutes nos inductions seraient néanmoins déficientes si la révélation ne leur fournissait un point d'appui.

III. Existence de l'infaillibilité : Données révélées. — Pour tout chrétien, Jésus est la vérité suprême et absolue. Conséquence logique du dogme de l'Incarnation, cette thèse fondamentale est, à sa façon, vérifiée par l'histoire. Elle seule donne l'explication du caractère impérieux que présente l'Évangile et de la valeur définitive que toute âme croyante lui reconnaît.

Or, ce que Jésus est par nature, il a voulu le déléguer aux siens. De même, en effet, qu'il faisait dépendre le salut de l'attitude prise envers son propre message, il le subordonne à l'accueil fait à la prédication des Apôtres. Joa., xx, 31; Luc., x, 16; cf. Matth., x, 40; Marc., xvi, 15, 16. Cette autorité souveraine conférée à la parole apostolique en suppose implicitement l'infaillible et perpétuelle vérité.

L'infaillibilité résulte encore des garanties que le Christ accorde à son Église. Elle sera fondée sur la pierre, de telle façon que « les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ». Matth., xvi, 18. Or une des formes que prend l'activité malfaisante de l' « enfer », la principale peut-être, est de semer l'erreur, de même que le trésor essentiel des fidèles est la possession de la vérité. Cf. Matth., xxiv, 12, 24. La promesse d'invincible sauvegarde faite par le Christ ne s'épuise donc pas dans la stabilité matérielle de l'Église. Elle doit contenir également et plus encore, sous peine d'être illusoire, l'inviolable garantie de sa foi.

Ce double privilège a sa source dans le fait que les Apôtres ne seront pas laissés à eux-mêmes. « Allez, prononce Jésus, et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » Matth., xxviii, 19, 20. Parole qui rappelle l'antique formule par laquelle Dieu assurait aux patriarches le secours de son bras, Gen., xxvi, 24; Exod., iii, 12; Deut., xxxi, 23, et qui signifie par conséquent une grâce toute spéciale d'assistance. Appliquée à la prédication apostolique, elle équivaut à dire que l'Église ne cessera jamais d'être fidèle à la doctrine et à l'esprit de son fondateur. Ce qui autorise et oblige à reporter sur elle toute la confiance que nous accordons à Jésus.

Telle fut effectivement la persuasion des Apôtres. Non seulement tout leur ministère manifeste un sentiment d'autorité qui est une affirmation pratique d'infaillibilité doctrinale, I Thess., ii, 13; Gal., i, 8, 9; II Cor., x, 5; I Tim., i, 3; vi, 3, mais dans les grandes circonstances, ils assimilent hardiment leurs décisions à celles du Saint-Esprit, Act., xv, 28. D'une manière générale, l'Église est, pour saint Paul, « la maison de Dieu..., la colonne et le soutien de la vérité », I Tim., iii, 15, et c'est à elle qu'il prescrit de s'attacher « pour n'être plus de petits enfants qui flottent à tout vent de doctrine..., (exposés) aux embûches de l'erreur », Eph., iv, 14.

L'Église a toujours traduit la même conviction dans la fermeté qu'elle a mise à fixer la foi des fidèles et à dénoncer les corruptions de l'hérésie. Sans être nulle part définie, la croyance en sa propre infaillibilité est l'âme de toute sa conduite. A peu près seule aujourd'hui, l'Église catholique a le courage de maintenir cette prétention : ce dogmatisme hérité de Jésus n'est pas la moindre preuve de sa divinité.

IV. Sujet de l'infaillibilité. — Dans la mesure où ils gardent quelque foi aux promesses de l'Évangile, les protestants les appliquent à chacun des chrétiens qu'éclairerait l'Esprit de Dieu. A cet individualisme la foi catholique oppose l'infaillibilité de l'Église.

Seule cette conception est en harmonie avec les paroles du Christ, qui s'adressent, soit directement à l'Église en général, soit aux Apôtres pris comme chefs et docteurs du peuple chrétien. Ce qui suggère légitimement que l'infaillibilité de celle-là a sa source immédiate dans la direction autorisée de ceux-ci.

Du point de vue rationnel, une action collective apparaît plus digne de la Providence, qui s'exerce d'ordinaire sur les ensembles au lieu de s'émietter dans le morcellement des détails. Rien de plus normal ici et, au fond, de plus rassurant que de la voir utiliser à ses fins cette forme naturelle de conservation, de contrôle et de progrès qui appartient à toute société. En attestant les lacunes ou les défaillances des individus, même les plus grands, l'histoire montre la sagesse de la doctrine catholique, où l'infaillibilité est réservée au corps qui les domine et qui leur survit.

« Là donc où est l'Église, faut-il dire avec saint Irénée, là est l'Esprit de Dieu. » Il suit de ce principe que l'infaillibilité est assurée à l'Église prise corporativement et à tout ce qui en est la légitime représentation.

C'est pourquoi l'unanimité des fidèles, sur un point qui intéresse la règle de foi, encore qu'il puisse être parfois difficile de la démêler, est à bon droit tenue pour un témoignage infaillible de la croyance catholique. A plus forte raison ce privilège appartient-il à la hiérarchie, qui a mission de veiller sur la doctrine : il ne peut pas y avoir de manifestation plus authentique de la pensée de l'Église que celle qui s'affirme par l'accord des évêques dispersés dans le monde ou réunis en conciles généraux. Parmi tous, l'évêque de Rome a qualité pour représenter le corps entier dont il est le chef. Aussi l'analogie de la foi oblige-t-elle à lui reconnaître également « cette même infaillibilité dont le Christ a voulu doter son Église ». Const. *Pastor æternus*, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 1839. De sorte que l'action divine semble se concentrer en un seul foyer, dont divers organes réfléchissent plus ou moins nettement la lumière à nos yeux.

Subtilement le modernisme essayait de réduire, en fin de compte, l'autorité infaillible de la hiérarchie à celle des consciences chrétiennes dont elle serait l'expression. Il est clair que ce système, s'il ne déguise une laïcisation du dogme catholique, introduirait dans l'Église un renversement total de l'ordre providentiel.

V. Conditions de l'infaillibilité. — Puisque l'infaillibilité est un privilège d'ordre corporatif, il faut, pour qu'elle se vérifie, que l'Église prenne publiquement position comme telle. Ce qui suppose tout à la fois un objet sur lequel elle se puisse engager et un acte suffisant pour montrer qu'elle le veut.

L'objet de l'infaillibilité ne saurait évidemment porter que sur la révélation chrétienne. Mais encore celle-ci comprend-elle le double domaine de la pensée et de l'action. En vertu de la loi qui subordonne la vie à la vérité, l'assistance divine promise à l'Église se limite à cette dernière. Tout ce qui est d'ordre purement législatif, administratif ou judiciaire échappe donc à l'infaillibilité : on ne la peut chercher qu'en matière de doctrine, mais en ayant soin de donner à celle-ci toute son extension et de se rendre compte que, non moins que les paroles, les faits peuvent aussi être un enseignement.

Cependant la foi et la vie de l'Église, comme celles de toutes les sociétés humaines, impliquent des affirmations diversement importantes et inégalement échelonnées. Parce qu'elle s'exerce sous un mode social, l'assistance de Dieu ne se produit que dans les questions de principe, et celles-ci ne peuvent être déterminées que par une mesure officielle de l'autorité compétente. De tous les enseignements distribués par l'Église, ceux-là seuls sont théologiquement infaillibles qui présentent les conditions voulues pour être juridiquement irréformables.

Au moyen de ces deux règles solidaires se résolvent tous les cas posés par l'histoire. En principe, l'infaillibilité peut s'étendre au double objet, direct et indirect, du magistère catholique. Mais il faut pour cela que l'enseignement ecclésiastique se manifeste d'une manière précise, ferme et absolue. Dès lors, la croyance des fidèles n'a de valeur que si elle est vraiment unanime et profonde ; encore, par sa nature même, ne peut-on guère l'invoquer que sur les points fondamentaux de la foi. Pratiquement donc le domaine de l'infaillibilité coïncide à peu près avec celui des enseignements solennels et définitifs portés, en matière de foi ou de mœurs, par les deux seules autorités souveraines dans l'Église, savoir les conciles œcuméniques et les papes lorsqu'ils prononcent *ex cathedra*.

On s'est parfois demandé s'il y a lieu de tenir pour infaillibles les notes ou censures de l'Église qui indiquent seulement un rapport lointain avec la foi. Rien ne permet de leur refuser ce caractère, dans le sens même où elles sont portées, si elles se présentent sous la forme rigoureuse que requièrent les définitions doctrinales.

Contre les jansénistes il faut maintenir que l'infaillibilité de l'Église peut atteindre les questions de fait non moins que les questions de droit. La charge de garder la doctrine implique le pouvoir d'interpréter authentiquement les textes qui l'expriment ou la combattent. Mais, dans ce cas, l'Église n'entend se prononcer que sur le sens objectif des termes, sans préjuger les intentions subjectives de leurs auteurs.

De même, quand il s'agit des faits promordiaux qui commandent sa vie entière, comme l'œcuménicité de tel concile ou la légitimité de tel pape, l'Église doit jouir d'une garantie suffisante pour asseoir la conviction de ses fidèles en toute sécurité. Sans exclure la possibilité de ces crises accidentelles qui tiennent aux contingences humaines, on ne conçoit pas que, dans l'ensemble, à l'égard d'une Église qui est la sienne la Providence de Dieu puisse défaillir.

Pour la même raison, on peut parler d'infaillibilité à propos de législation ou de liturgie, à condition qu'elles soient officielles et universelles dans l'Église, en ce sens négatif que les principes généraux qu'elles consacrent implicitement ne sauraient contenir d'erreur grave en matière de foi ou de morale. Dans le même sens, l'approbation d'un ordre religieux signifie que ses règles ne sont pas en opposition formelle avec l'esprit chrétien. Mais rien ne garantit la perfection théorique ou l'opportunité pratique de ces diverses mesures, que l'Église elle-même a cru souvent devoir modifier dans la suite des temps.

On sait quelle grande place tient dans la piété catholique le culte des saints. Bien que les faits particuliers sur lesquels il repose soient étrangers au domaine de la révélation, il faut, avec saint Thomas, *Quodl.*, IX, art. 16, tenir comme une « pieuse croyance » que l'Église y est préservée d'erreur. Cette garantie ne s'applique d'ailleurs pas à la béatification, qui est une simple autorisation de culte, mais seulement à la canonisation, qui impose un personnage au culte public de l'Église entière. Un acte aussi solennel exclut l'hypothèse que le prétendu saint puisse ne pas appartenir au nombre des élus. Mais l'autorité de l'Église ne couvre en aucune manière les détails de sa vie ou la qualité morale de toutes ses actions.

Quand il s'agit d'un culte rendu au Christ ou à la Vierge à la suite de quelque miracle ou révélation privée, l'Église a déclaré à maintes reprises que son intention porte sur l'objet de la dévotion en cause, le fait initiateur étant laissé à sa valeur humaine sans être par elle ni approuvé ni condamné.

Il serait aussi funeste en ces délicates matières de pécher par excès que par défaut. Le respect même qui est dû à l'Église interdit d'élargir ou de restreindre indûment les frontières de son autorité.

E. Dublanchy, art. *Église*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 2175-2200; art. *Infaillibilité du pape*, *ibid.*, t. VII, col. 1638-1717; J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; *De Ecclesia Christi*, Paris, 1925; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907; L. Brugère, *De Ecclesia*, 2e édit., Paris, 1878.

J. Rivière.

INFAMIE. — L'infamie est la perte de la bonne réputation. Le droit canonique distingue l'infamie de droit et l'infamie de fait.

L'infamie *de droit* n'est encourue que dans les cas expressément indiqués par le droit commun. L'infamie *de fait* existe lorsque quelqu'un, en raison d'un délit commis ou de ses mauvaises mœurs, a perdu auprès des fidèles honnêtes et sérieux sa bonne renommée : ce dont l'Ordinaire est juge. Ni l'infamie de droit, ni l'infamie de fait ne s'étendent aux parents ou alliés du délinquant. Can. 2293.

1° L'infâme *de droit* est irrégulier pour la réception et l'exercice des ordres, can. 984; il ne peut obtenir ni bénéfices, ni pensions, ni offices, ni dignités ecclésiastiques; il ne peut accomplir les actes légitimes ecclésiastiques (pour le sens de cette formule, voir t. I, col. 90), ni exercer un droit ou un emploi ecclésiastique; il doit enfin être écarté de l'exercice des fonctions sacrées. Can. 2294, § 1. Une fois l'infamie de droit déclarée par le juge, l'infâme ne peut ni prendre part à une élection ecclésiastique, can. 167, ni exercer de droit le patronat et jouir de ses privilèges, can. 1470, ni remplir validement l'office de parrain au baptême can. 765, ou à la confirmation, can. 795. (Avant que l'infamie ne soit déclarée, il peut être parrain validement, mais non licitement, can. 766 et 796.) Toute

déclaration d'infamie rend suspect l'infâme et empêche de l'admettre comme témoin, expert, ou arbitre dans une affaire judiciaire, can. 1757, 1795, 1931.

L'infamie de droit annexée à un délit ne cesse point par la pénitence ou l'amendement du coupable; annexée à une peine, elle ne cesse pas quand le temps de cette peine est achevé : seule une dispense du Saint-Siège peut la faire disparaître. Can. 2295.

Sont *ipso facto* infâmes de droit : les profanateurs des saintes espèces, can. 2320; les violateurs des cadavres ou des sépulcres, can. 2528; ceux qui se rendent coupables d'injure réelle envers la personne du pape, d'un cardinal, ou d'un légat, can. 2343; les duellistes et leurs parrains, can. 2351; les bigames (v. g. les divorcés remariés civilement du vivant de leur conjoint légitime), can. 2356; les laïcs condamnés pour certains délits contre la chasteté énumérés au can. 2357; les apostats, hérétiques, ou schismatiques ayant donné leur nom ou publiquement adhéré à une secte non catholique, can. 2314. Dans deux autres cas, l'infamie de droit n'est pas encourue *ipso facto*, mais elle doit être déclarée par le juge ecclésiastique (clercs coupables de certains délits contre la chasteté, can. 2358 et 2359; apostats, hérétiques, schismatiques n'ayant pas adhéré à une secte non catholique, can. 2314).

2° L'infâme *de fait* ne peut pas, tant que dure son infamie, recevoir ou exercer les ordres, can. 987. Le droit lui interdit les dignités, bénéfices, et offices ecclésiastiques, ainsi que l'exercice des fonctions sacrées et les actes légitimes ecclésiastiques. Can. 2294. Pour la réception de l'eucharistie, les *manifesto infames* sont rangés parmi les pécheurs publics, can. 855.

L'infamie de fait cesse lorsque, au jugement prudent de l'Ordinaire, en tenant compte de toutes les circonstances, et surtout de l'amendement prolongé du coupable, l'infâme a recouvré sa bonne réputation auprès des fidèles honnêtes et sérieux. Can. 2295.

F. Cimetier.

INFIDÈLES. — On appelle canoniquement infidèles tous ceux qui n'ont pas reçu le baptême. Dans ce sens, les catéchumènes eux-mêmes sont des infidèles. Cependant, comme ils ont la foi, sans avoir reçu le sacrement de la foi, l'Église permet, de leur vivant, de leur donner les sacramentaux (bénédictions, can. 1149, et exorcismes, can. 1152). Du reste, à moins de prohibition spéciale, les catholiques eux-mêmes peuvent recevoir les exorcismes et bénédictions de l'Église en vue de leur obtenir la lumière de la foi, ou, avec cette lumière, la santé corporelle, can. 1149 et 1152. Lorsque des catéchumènes meurent avant d'avoir reçu le baptême sans qu'il y ait de leur faute, ils sont assimilés aux baptisés, can. 1239, § 2.

Ceux qui ne sont pas baptisés ne sont pas tenus aux lois purement ecclésiastiques. Can. 12. Nous avons expliqué dans quelles circonstances on pouvait baptiser un enfant d'infidèles. Voir Baptême. Les infidèles sont exclus du droit de patronat, can. 1453; ils ne peuvent être validement parrains ni au baptême, can. 765, ni à la confirmation, can. 795. Ils sont admis comme témoins dans les causes de béatification et de canonisation, can. 2027, § 1. L'Église permet désormais d'offrir, même pour les infidèles, le sacrifice de la messe, can. 809. Le mariage des infidèles entre eux est valable et indissoluble, pourvu que toutes les prescriptions du droit naturel, et celles du droit civil requises pour la validité du contrat, aient été observées. Le droit canonique appelle leur mariage *légitime*, can. 1015, § 3. Si l'un des époux se convertit, et que l'autre, resté infidèle, après avoir été dûment interpellé, refuse de se convertir et de cohabiter pacifiquement avec son conjoint sans insulte pour le Créateur, et sans être pour lui une occasion de péché, le conjoint converti a le droit de contracter un nouveau mariage avec une personne catholique, et le premier mariage sera dissous au moment de la célébration du second. C'est ce qu'on appelle le privilège *paulin*, parce qu'il a été promulgué par saint Paul (I Cor., vii, 15). Can. 1120-1127. Dans d'autres cas analogues, le souverain pontife a le droit de dissoudre le mariage de deux infidèles, lorsque l'un d'eux se convertit, à condition que le mariage n'ait pas été consommé après le baptême. Can. 1125. Lorsqu'une personne baptisée dans l'Église catholique ou convertie au catholicisme veut épouser une personne non baptisée, il y a à ce mariage un empêchement dirimant de disparité de culte. Can. 1070. Voir Empêchements de mariage, t. II, col. 1159. Les infidèles ne doivent pas recevoir la sépulture ecclésiastique, can. 1239, § 1; et par suite on ne peut célébrer pour eux de messe de funérailles, ni de messe publique à leur anniversaire, ni d'autres offices publics funèbres, can. 1241. L'église (ou le cimetière bénit) dans laquelle ils auraient été inhumés, serait violée et devrait être réconciliée, can. 1172, § 1 et can. 1207. Avant d'opérer cette réconciliation, leurs corps devraient être transportés ailleurs, si on le pouvait sans grand inconvénient, can. 1175. Voir Peines et Sépulture, pour l'explication des canons 2329 et 2339 concernant la sépulture des infidèles.

F. Cimetier.

INFIRMIÈRES ET GARDES-MALADES. — Les femmes qui se dévouent aux malades sont plus nombreuses que les hommes : bonté, délicatesse, grâce souriante, patience, persévérance obstinée, elles ont toutes les qualités nécessaires pour soigner les malades comme pour élever les enfants. Et parce qu'elles sont naturellement destinées à ce service, elles s'y préparent avec facilité. Cette préparation reste toujours très utile, nécessaire même en certains cas, pour les infirmiers et infirmières des hôpitaux, pour les infirmières privées et les gardes-malades de profession, qu'il s'agisse de religieux, de religieuses ou de laïques, qu'il soit question de militaires ou de civils. Il existe des écoles ou des maisons-écoles, publiques ou privées, assez souvent annexées à des hôpitaux et à des dispensaires, où se font des cours réguliers et d'une durée suffisamment prolongée, conférant des diplômes justement appréciés. On doit souhaiter que ces cours soient suivis, même par les jeunes filles et les femmes du monde : elles y trouveraient une occupation saine et utile en tout état de cause, ne fût-ce que dans leurs familles ou autour d'elles. Plusieurs de ces écoles sont gratuites : par exemple, l'École d'infirmières professionnelles de la Glacière, Paris (13e), tenue par les Sœurs de Saint-Vincent de Paul.

On parlera ailleurs, dans ce dictionnaire, des sœurs gardes-malades : Petites Sœurs de l'Assomption, qui se consacrent exclusivement et entièrement, le jour et la nuit, au soin des malades pauvres, à domicile; Sœurs franciscaines, etc.

J. Bricout.

INGRES Jean-Auguste-Dominique, 1780-1867, naquit à Montauban. Fils d'un peintre et architecte, il fut de bonne heure destiné à la peinture. Son premier maître fut Roques, élève de Vien, qui lui communiqua son amour des grands artistes de la Renaissance. A dix-sept ans il vint à Paris, où il entra chez David; à vingt et un, il obtint le prix de Rome avec un *Achille et les ambassadeurs d'Agamemnon;* mais il ne partit qu'en 1806 pour l'Italie, où il resta d'ailleurs dix-huit années et où il devait retourner, comme directeur de l'Académie de France à Rome, de 1834 à 1841.

Les premières toiles d'Ingres décèlent nettement l'in-

fluence de David; l'*Œdipe et le Sphinx* de 1808 même, au Louvre, n'en est pas exempt ; mais une scrupuleuse fidélité au modèle, un amour exclusif de la ligne pure et belle, l'admiration passionnée du « divin Raphaël » devaient le soustraire à cette influence.

Ingres fut un chef d'école. On connaît (v. Delacroix) ses démêlés avec les romantiques, qui lui reprochaient son manque d'imagination, son allure bourgeoise, et la pauvreté de sa couleur; mais ses disciples l'entouraient, malgré son caractère autoritaire, d'une affection admirative. S'il est vrai qu'il dut constamment lutter pour n'acquérir qu'une aisance modeste, il jouit cependant d'une immense renommée. Les commandes officielles, les honneurs lui vinrent en foule : la grande médaille à l'Exposition et la plaque de grand-officier de la Légion d'honneur en 1855, le sénat en 1862. L'admirable qualité de son dessin, sa composition balancée, ses superbes et très nombreux portraits, où se retrouvent les effigies des personnages les plus importants de son époque, mais dont le plus souvent cité est le calme et volontaire *M. Bertin* (Louvre), méritaient de telles distinctions.

Quelque enthousiaste qu'il ait été des primitifs avant d'admirer exclusivement Raphaël, le peintre des voluptueuses odalisques ne fut pas un peintre religieux. Il peignit en Italie le *Pape Pie VII tenant chapelle* (1814), l'admirable *Chapelle Sixtine* (1820) au Louvre, la *Vierge entre deux saints*, de l'empereur de Russie ; mais son *Jésus-Christ remettant les clefs du paradis à saint Pierre* (1820), au Louvre, est froid. Le *Vœu de Louis XIII*, très admiré, montre une madone presque copiée sur Raphaël; le *Martyre de saint Symphorien* (1834), à la cathédrale d'Autun, fut très mal accueilli par la critique. Sa *Jeanne d'Arc au sacre* (Louvre) est de 1856.

Mentionnons encore l'*Apothéose d'Homère* (1827, Louvre), qui ouvrait, avec ses teintes claires qui ne font pas « trou » dans le mur, une voie nouvelle à la décoration murale.

Ch. Delaborde, *Ingres*, 1870; J. Momméja, *Ingres*, 1903; H. Lapauze, *J.-A.-D. Ingres*, 1911.

Carletta Dubac.

INITIATION CHRÉTIENNE. — I. La règle antique. II. L'usage actuel.

I. La règle antique. — L'initiation chrétienne, c'est la série des actes et des rites par lesquels l'infidèle devient chrétien et fidèle, c'est-à-dire est uni au Christ. Si nous étudions la succession de ces actes et de ces rites suivant la discipline antique, nous y découvrons un ordre qui marque bien le progrès dans l'union au Christ : premier enseignement de la doctrine et première adhésion au Christ; prise de possession du chrétien par le Christ; formation du chrétien dans le Christ; incorporation du chrétien au Christ; consommation du chrétien dans le Christ.

1. *Premier enseignement de la doctrine et première adhésion au Christ.* — Saint Paul note avec force, dans l'épître aux Romains, x, que la prédication est au principe de la foi : « Comment donc invoquera-t-on celui en qui on n'a pas encore cru ? Et comment croira-t-on en celui dont on n'a pas entendu parler ?... La foi vient de la prédication entendue, et la prédication se fait par la parole de Dieu. » C'est l'Église, représentée par quelqu'un de ses ministres officiels ou simplement quelqu'un de ses fidèles, c'est l'Église qui rend de quelque manière témoignage au Christ, et attire vers lui celui qui ne le connaissait pas encore. Si cet attrait est assez puissant pour provoquer une première adhésion au Christ, le candidat se présente, il vient demander à l'Église la foi plénière, l'illumination.

2. *La prise de possession du chrétien par le Christ.* — Le rite par lequel le candidat est reçu dans l'Église à titre de catéchumène, est un rite singulièrement expressif, et qui marque bien comment le Christ prend possession du chrétien : c'est la signation. Donnons-la telle qu'elle figure dans le rituel gallican, *Missale gothicum*, xxxiv, *P. L.*, t. lxxii, col. 274.

Reçois le sceau du Christ, entends les paroles divines : sois illuminé par le verbe du Seigneur, car aujourd'hui tu es confessé par le Christ.

Je te signe au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint pour que tu sois chrétien.

Je te signe les yeux pour que tu voies la clarté de Dieu.

Je te signe les oreilles pour que tu entendes la voix du Seigneur.

Je te signe les narines pour que tu respires la suavité du Christ.

Je te signe les lèvres pour que converti tu confesses le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Je te signe la poitrine pour que tu croies en la Trinité inséparable.

Paix à toi.

Quand il est ainsi signé, le candidat est déjà chrétien, marqué du Christ.

3. *Formation du chrétien dans le Christ.* — Cette formation est une formation doctrinale, morale, liturgique. La formation doctrinale consiste en ceci que le catéchumène entendra des lectures, des homélies qui lui feront mieux connaître la doctrine catholique. Il devra en même temps s'exercer à la pratique des vertus chrétiennes : c'est la formation morale. Il assistera enfin, non pas aux mystères, qui sont réservés aux fidèles, et lui est chrétien, suivant la langue du temps, mais non encore fidèle, il assistera aux réunions autres que la messe et même à cette partie de la messe qui n'est pas encore le sacrifice et qu'on appelle messe des catéchumènes : ce sera sa formation liturgique.

Cette formation prendra en quelque sorte un caractère d'entraînement intensif quand le candidat, de simple catéchumène, sera passé au rang des compétents et se préparera immédiatement au baptême par la grande retraite quadragésimale.

4. *Incorporation du chrétien au Christ.* — A la veille du baptême, l'Élu confessera publiquement le Christ en récitant le *Credo ;* à l'instant même d'être baptisé il confessera de nouveau la Trinité et le Christ. Il sera alors baptisé, et suivant le sens et l'efficacité mystique du rite baptismal, mort avec le Christ, enseveli avec lui, il ressuscitera, il renaîtra avec lui homme nouveau. Il sera incorporé au Christ, son fidèle, son membre. Il recevra enfin, par la confirmation, l'effusion de l'Esprit.

5. *Consommation du chrétien dans le Christ.* — Après le baptême, le chrétien devenu fidèle prendra part aux mystères. Par le baptême le chrétien est René; par la communion il est consommé dans le Christ. Ce sont encore des expressions antiques. Eusèbe de Césarée notamment les emploie et les applique à Constantin, dont il raconte le baptême dans sa *Vie de Constantin.*

Tels sont les divers stades de l'initiation suivant la discipline antique. Nous avons envisagé, bien entendu, le cas de l'initiation des adultes, et nous avons considéré l'époque, IVe-Ve siècle, qu'on peut appeler l'âge d'or du catéchuménat. Mais toute initiation chrétienne comporte, plus ou moins marqués, plus ou moins développés, ces divers stades.

Un des derniers efforts de la critique incroyante a voulu reconnaître, dans l'initiation chrétienne, un héritage des mystères païens. La question ainsi soulevée n'est pas du ressort de la liturgie et elle est d'ailleurs trop vaste pour qu'on la puisse traiter ici. Voir Mystères païens. Observons seulement que les mystères païens n'offrent rien qui se puisse comparer à cette doctrine d'une introduction de l'initié dans la

vie divine par son union à une personnalité vivante à la fois homme et Dieu; les mystères païens ne connaissent pas non plus la rénovation morale qu'implique l'initiation chrétienne.

II. L'USAGE ACTUEL. — 1. *Initiation des adultes.* — Si nous considérons le cas des adultes, l'usage actuel ne diffère pas beaucoup de la règle antique. La préparation au baptême suppose toujours chez le sujet une première connaissance de la religion, un premier désir d'y entrer, suivi au moins d'une étude sommaire. Le baptême exige toujours une conversion des mœurs. On note pourtant des différences, deux entre autres. La discipline de l'arcane, qui d'ailleurs ne fut pas universelle et permanente dans l'antiquité, a complètement disparu : l'on peut assister à la messe sans être fidèle ni même chrétien. Autre différence : les rites liturgiques préparatoires au baptême, qui s'espaçaient dans l'antiquité sur un temps assez long, sont bloqués aujourd'hui en quelques instants rapides, immédiatement avant le baptême. On peut le regretter, il est dommage notamment que la signation ne marque pas le début du catéchuménat. Il ne serait pas d'ailleurs contraire à l'esprit de l'Église, pensons-nous, de signer le candidat dès le début de cette période.

La communion doit suivre le baptême des adultes, autre trait de ressemblance avec la discipline antique. Le code est formel à ce sujet : « A moins que des causes graves et urgentes n'y fassent obstacle, l'adulte baptisé doit aussitôt assister au sacrifice de la messe et y recevoir la communion. » Can. 753. Il faut donc regretter que parfois, sans raison, on baptise des adultes l'après-midi, contre une prescription du rituel et du code, pour renvoyer la communion au lendemain. Il importe au contraire, par la succession des rites liturgiques, de donner l'idée au baptisé du droit que le baptême lui confère sur le corps du Christ. C'est vraiment le droit, immédiat et permanent, de l'initié, du chrétien incorporé au Christ. Tant qu'il ne perdra pas, par le péché grave, sa qualité de membre vivant du Christ, il le gardera, ce droit, toute sa vie. C'est une haute doctrine, et il convient de mettre en relief ce privilège de l'initiation chrétienne. On ne fera aucunement tort à la pénitence, pratiquée librement comme conseil de perfection, si l'on souligne qu'elle n'est un sacrement nécessaire que dans l'hypothèse du péché; hors cette hypothèse, le droit de l'initié sur le corps du Christ est permanent et inamissible.

2. *Initiation des enfants.* — Depuis que le baptême immédiat des enfants est devenu la règle universelle, l'initiation précède chez eux l'instruction et la confession de foi; et même, depuis la réforme de Pie X touchant l'âge de la première communion, V. COMMUNION, ils sont consommés dans le Christ avant d'être parfaitement instruits des mystères chrétiens. Reste pourtant que l'initiation complète demande l'instruction et la profession de foi. Tout ce que nous venons de dire sur l'initiation invite à assurer aux enfants ce double bienfait.

Quelle que soit l'efficacité des rites sacramentaires, il y a dans la vie chrétienne un élément dû au travail de l'homme, travail de l'Église par ses ministres, travail du sujet. Il y a notamment dans la foi un élément intellectuel humain, que la grâce ne supplée pas sinon dans les cas miraculeux et ils sont rares. Cet élément est d'autant plus requis que le sujet croît davantage en intelligence et en connaissances générales. Faute de cet élément, les vertus chrétiennes données par le baptême restent à l'état inchoatif d'*habitus supernaturalis*, c'est-à-dire d'aptitudes à l'action surnaturelle; ces aptitudes ne passent pas en acte. L'enfant ne sera pleinement initié que lorsqu'il sera instruit.

C'était la cérémonie de la *reddition du symbole* qui couronnait l'instruction chrétienne et marquait la dernière étape de la préparation baptismale, dans la liturgie antique. Cérémonie grandiose quand dans la basilique du Latran, devant la foule assemblée, la foi était « rendue » par des candidats célèbres, tel ce rhéteur Victorinus dont saint Augustin nous devait conserver l'histoire. *Confessions*, VIII, II. Pour les enfants d'aujourd'hui, la reddition du symbole c'est la rénovation des promesses du baptême, le jour de la communion solennelle. On pourrait d'ailleurs fort bien unir à cette rénovation la profession de foi. Il ne faut rien épargner pour rendre cette cérémonie intelligible aux enfants et à l'assistance, pour graver dans le cœur de tous cette confession de foi qui doit mettre en valeur le bienfait de l'initiation.

Pierre PARIS.

INJURE ET DIFFAMATION. — I. Définitions de l'injure et de la diffamation. II. Nature de l'injure et de la diffamation. III. Pénalités. IV. Compétence et actions en justice.

I. DÉFINITIONS DE L'INJURE ET DE LA DIFFAMATION. — L'article 29 de la loi du 29 juillet 1881 définit ainsi la diffamation et l'injure : « Toute allégation ou imputation d'un fait qui porte atteinte à la considération de la personne ou du corps auquel le fait est imputé est une diffamation. Toute expression outrageante, terme de mépris ou invective qui ne renferme l'imputation d'aucun fait est une injure. »

Trois conditions sont donc requises pour qu'il y ait diffamation : 1° Il faut qu'il y ait allégation ou imputation d'un fait précis et bien déterminé. Ainsi l'on accusera quelqu'un d'avoir déserté, de s'être soustrait à des obligations militaires, d'avoir, dans telles ou telles circonstances, menti ou volé. 2° Il faut que la personne ou le corps auxquels est imputé le fait soient suffisamment désignés, mais lorsqu'une imputation ou une allégation, bien que dirigée contre une seule personne est formulée de façon à rejaillir sur d'autres, le droit d'action appartient à toutes. Ainsi lorsqu'un journal publie des articles sous le titre : *outrages aux mœurs par des prêtres*, en imputant ces outrages aux prêtres d'une ville, chacun des prêtres de cette ville peut intenter l'action en diffamation. Toulouse, 21 juillet 1881; Troyes, 8 janvier 1907. Il en serait de même si tous les curés d'un arrondissement ou d'un département pouvaient se croire visés par un article de journal. Arrêts de la cour de Nîmes, 4 décembre 1909 et 9 juillet 1910; jugement du tribunal correctionnel de Bressuire, 11 juillet 1911; jugement du tribunal correctionnel de Gap, 16 novembre 1922. Tous les séminaristes originaires d'une localité peuvent aussi agir en justice lorsqu'un article de journal leur impute des faits de nature à nuire à leur considération et à leur honneur. Arrêt de la cour de Riom, 25 mars 1910. Tous les curés des paroisses dont le nom commence par une initiale peuvent aussi attaquer le journal qui a dirigé des imputations diffamatoires contre un curé d'une paroisse dont le nom commence par cette initiale. Jugement de Saint-Mihiel, 9 juillet 1912, etc. 3° Pour qu'il y ait diffamation il faut enfin que le fait visé soit contraire à l'honneur et à la considération. Un fait est contraire à l'honneur quand il entache la probité ou la loyauté de celui à qui on l'attribue; ainsi, l'on a accusé les prêtres d'une ville d'avoir commis des vols ou des escroqueries, d'avoir donné à des enfants un enseignement immoral. Jugement du tribunal civil de Sens, 16 novembre 1911. Un fait est contraire à la considération lorsque, sans porter atteinte à l'honneur d'une personne, il l'atteint cependant dans quelque autre de ses qualités morales. Dire par exemple d'un sous-préfet qu'il est resté coi chez lui pendant des troubles qui ont eu lieu dans sa résidence, dire d'un médecin qu'il a agi contrairement aux règles du corps médical et à sa dignité de médecin,

accuser quelqu'un d'être chargé d'espionner, prétendre qu'une personne a obtenu par une sorte de fraude une bénédiction pontificale, c'est peut-être laisser leur honneur intact, mais c'est nuire à leur considération. Peu importe, d'ailleurs, que les faits soient ou ne soient pas de notoriété publique; ainsi pourrait être déclaré coupable de diffamation celui qui, ayant obtenu contre un tiers une condamnation correctionnelle, la publierait par voie d'affiches, alors que le jugement n'a pas prononcé cet affichage.

L'injure consiste dans l'emploi de toute expression outrageante, terme de mépris ou invective qui ne renferme l'imputation d'aucun fait précis. Il suffit qu'il y ait propos de nature à porter atteinte à la considération ou à l'honneur, pour qu'il y ait injure. Ainsi les épithètes de « lâche », « voleur », « canaille », « polisson », « homme taré », « misérable », « imbécile », « ratichons, filous ensoutanés », « satyre », « embusqué », etc., constituent des injures. On doit voir une injure dans une série d'affirmations tendant à démontrer que les prêtres de tel diocèse sont des libertins, sans se référer à aucun fait précis. Arrêt de la cour de Nîmes, 4 décembre 1909. Il y a aussi injure dans le fait de proférer à l'adresse d'un prêtre, sur la voie publique, les cris « à bas la calotte », « tas de crapules », si, d'ailleurs, il n'y a eu aucune provocation. Trib. de paix de Liaucourt, 13 décembre 1911.

II. Nature des deux infractions. — Pour que la diffamation et l'injure constituent des *délits*, il faut qu'il y ait eu publicité et intention de nuire; il faut, de plus, pour l'injure, qu'il n'y ait pas eu de provocation. 1° Il faut qu'il y ait publicité. L'injure et la diffamation seront publiques si elles sont proférées dans un lieu public, c'est-à-dire accessible à tout le monde. Sont des lieux publics, les églises, les musées, les bibliothèques, le bureaux de tabac, les salles d'audience, etc. Par la fréquentation du public les magasins et les établissements de consommation peuvent, eux aussi, devenir des lieux publics. Il faut que les paroles injurieuses ou diffamatoires soient *proférées*, c'est-à-dire prononcées à haute voix, de telle sorte que les paroles aient pu atteindre un certain public. D'ailleurs les imputations diffamatoires et injurieuses tombent sous l'application des articles 29 et suivants de la loi du 29 juillet 1881 lorsqu'elles sont commises, non seulement par des discours, mais par la vente, la mise en vente ou la distribution d'imprimés, par l'exposition de placards ou d'affiches aux regards du public, par la mise en vente, la distribution ou l'exposition de dessins, gravures, peintures, emblèmes ou images.

En second lieu, il faut, chez l'auteur de l'injure ou de la diffamation, l'intention de nuire; cette intention est vérifiée si, par exemple, l'auteur d'un article savait que les faits, vrais ou faux, par lui rapportés, pouvaient nuire à autrui dans sa considération ou dans son honneur. Même si une imputation perd son caractère délictueux du fait de l'absence de toute intention de nuire, elle peut constituer un quasi-délit en raison d'une faute ou de l'imprudence de l'auteur et justifier contre lui une demande de dommages-intérêts. L'intention de nuire est présumée, mais cette présomption peut disparaître si le prévenu fait la preuve contraire. V. deux jugements du tribunal correctionnel d'Autun, 23 juillet 1912; arrêt de la cour de Nîmes, 24 janvier 1924.

Enfin pour l'injure publique envers les particuliers, mais pour l'injure seulement, à l'exclusion de la diffamation, la provocation est une excuse légale : « L'injure commise de la même manière (c'est -à-dire par l'un des moyens énoncés en l'article 23 et en l'article 28 de la loi du 29 juillet 1881), envers les particuliers, lorsqu'elle n'aura pas été précédée de provocation, sera punie d'un emprisonnement de 5 jours à 2 mois et d'une amende de 16 francs à 300 francs ou de l'une de ces deux peines seulement. » Art. 33, § 2, loi de 1881. La cour de Nîmes a jugé le 4 décembre 1909 que les termes injurieux d'un article de journal ne sauraient être excusés par une lettre pastorale sur la mauvaise presse, lettre à laquelle ledit article avait la prétention de répondre, mais d'une manière qui, d'après l'arrêt, dépassait de beaucoup les termes de la légitime défense.

La loi du 11 juin 1887 réserve des pénalités spéciales au délit d'expédition, par l'administration des postes et télégraphes, d'une correspondance à découvert contenant une diffamation ou une injure, soit envers les particuliers, soit envers les corps ou les personnes désignés par les articles 26, 30, 31, 36 et 37 de la loi du 29 juillet 1881.

Lorsqu'une injure n'est pas publique ou, bien que la loi ne parle que de l'injure, lorsqu'une diffamation n'est pas publique, il n'y a plus de délit, mais bien une contravention punie par l'article 471, § 11, du code pénal. Si l'injure avait été précédée d'une provocation, aucune peine ne serait applicable.

Tandis qu'en principe, dans les contraventions, c'est le fait lui-même qui est punissable, par exception, l'intention de nuire est un élément essentiel de la contravention comme du délit d'injure. Arrêt de la Cour de cassation, 11 août 1877.

III. Pénalités. — La diffamation commise par l'un des moyens énoncés en l'article 23 et en l'article 28 de la loi du 29 juillet 1881 envers les cours, les tribunaux, les armées de terre ou de mer, les corps constitués et les administrations publiques, est punie d'une amende de 100 francs à 3 000 francs et d'un emprisonnement de huit jours à un an ou de l'une de ces deux peines seulement. Art. 30, loi de 1881. Les moyens énoncés en l'article 23 et 28 de cette dernière loi sont les discours, cris ou menaces proférés dans des lieux ou réunions, publics, les écrits, les imprimés vendus ou distribués, mis en vente ou exposés dans des lieux ou réunions publics, les placards ou affiches, exposés aux regards du public, la vente, la distribution ou l'exposition de dessins, gravures, peintures, emblèmes ou images.

Sont punies de mêmes peines les diffamations commises par les mêmes moyens, en raison de leurs fonctions ou de leur qualité, envers un ou plusieurs membres d'un ministère, un ou plusieurs membres de l'une ou l'autre Chambre, un fonctionnaire public, un dépositaire ou agent de l'autorité publique, un citoyen chargé d'un service ou d'un mandat public, temporaire ou permanent, un juré ou un témoin, en raison de sa déposition. Art. 31, loi de 1881.

La diffamation commise envers les particuliers par l'un des moyens énoncés en l'article 23 et en l'article 28 de la loi de 1881 est punie d'un emprisonnement de cinq jours à six mois et d'une amende de 25 francs à 2 000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement. Art. 32, loi de 1881.

L'injure commise par les mêmes moyens envers les corps ou les personnes désignés par les articles 30 et 31 de la loi de 1881 (v. ci-dessus), est punie d'un emprisonnement de six jours à trois mois et d'une amende de 16 francs à 500 francs ou de l'une de ces deux peines seulement.

L'injure commise de la même manière envers les particuliers, lorsqu'elle n'aura pas été précédée de provocation, est punie d'un emprisonnement de cinq jours à deux mois et d'une amende de 16 francs à 300 francs ou de l'une de ces deux peines seulement. Art. 33, § 1 et 2, loi de 1881.

Pour les outrages et violences envers les dépositaires de l'autorité et de la force publique, nous renvoyons aux articles 222 et suivants du Code pénal.

Quiconque expédie, par l'administration des postes et télégraphes, une correspondance à découvert contenant une diffamation, soit envers les particuliers, soit envers les corps ou les personnes désignés par les articles 26, 30, 31, 36 et 37 de la loi du 29 juillet 1881, est puni d'un emprisonnement de 5 jours à 6 mois et d'une amende de 25 à 3 000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement. Si la correspondance contient une injure, cette expédition sera punie d'un emprisonnement de 5 jours à 2 mois et d'une amende de 16 francs à 300 francs ou de l'une de ces deux peines seulement. Loi du 11 juin 1887.

Les articles 31, 32 et 33 de la loi de 1881 ne sont applicables aux diffamations ou injures dirigées contre la mémoire des morts que dans les cas où les auteurs de ces diffamations ou injures auraient eu l'intention de porter atteinte à l'honneur ou à la considération des héritiers, époux ou légataires universels vivants. — Que les auteurs des diffamations ou injures aient eu ou non l'intention de porter atteinte à l'honneur ou à la considération des héritiers, époux ou légataires universels vivants, ceux-ci peuvent user, dans les deux cas, du droit de réponse prévu par l'article 13 de la loi de 1881 (rédaction nouvelle). Loi du 29 septembre 1919, article unique.

Les injures et diffamations non publiques sont punies d'une amende de 1 franc à 5 francs.

Pour l'offense au président de la République ou envers les chefs d'État étrangers, pour l'outrage envers les ambassadeurs et ministres plénipotentiaires, envoyés, chargés d'affaires ou autres agents diplomatiques accrédités près du Gouvernement, des pénalités spéciales sont prévues; nous renvoyons, pour ces divers cas, aux articles 26, 36 et 37 de la loi du 29 juillet 1881.

IV. Compétence et actions en justice. — En cette matière, comme en toutes autres, il faut rappeler que l'intérêt est la mesure des actions. En vertu de ce principe on peut, semble-t-il, affirmer que les ligues de défense sacerdotale, constituées sous la forme d'associations déclarées, peuvent agir en justice lorsque les intérêts moraux et matériels du clergé qu'elles représentent sont lésés. Cette doctrine concorde avec la solution donnée par la cour d'appel de Paris et par la Cour d'appel d'Orléans qui, dans leurs arrêts du 4 janvier 1911 et du 10 décembre 1913, ont reconnu aux amicales d'instituteurs le droit d'ester en justice pour la défense d'intérêts généraux collectifs, lorsque les statuts prévoient spécialement ce but. Mais il faut remarquer que la Cour de Cassation dans ses arrêts du 4 mars 1913 et du 15 juin 1923, Chambres réunies, a cassé les arrêts de Paris et d'Orléans, motifs pris de ce que les amicales et leurs membres n'étaient pas spécialement visés par un acte concernant tous les instituteurs de France et de ce que la défense de ceux-ci rentrait dans les attributions exclusives de l'État. Quoi qu'il en soit, les ligues sacerdotales ne sauraient, à notre avis, exercer de leur chef, en tant qu'associations, les actions purement personnelles appartenant individuellement à l'un ou à une fraction des associés; l'instance doit, en ce cas, être poursuivie au nom de l'intéressé ou des intéressés pris séparément. Rien n'empêche, d'ailleurs, qu'une ligue contracte à l'égard de ses membres l'obligation de les assister, le cas échéant, aux frais de sa caisse.

Il convient aussi de noter que, depuis la loi du 12 mars 1920, les syndicats peuvent exercer devant toutes les juridictions tous les droits réservés à la partie civile relativement aux faits portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif de la profession qu'ils représentent. Art. 5, § 2. Un syndicat ecclésiastique pourra donc agir en justice dans tous les cas où une diffamation ou une injure de la part de tiers serait de nature à nuire à l'ensemble des syndiqués.

Sont déférées à la Cour d'assises les diffamations ou injures envers les cours, les tribunaux, les armées de terre ou de mer, les corps constitués et les administrations publiques, les diffamations et injures commises, en raison de leurs fonctions ou de leur qualité, envers un ou plusieurs membres de l'une ou l'autre Chambre, un fonctionnaire public, un dépositaire ou agent de l'autorité publique, un citoyen chargé d'un service ou d'un mandat public, temporaire ou permanent, un juré ou un témoin, en raison de sa déposition. La diffamation et l'injure envers les particuliers sont justiciables des tribunaux correctionnels, ou, s'il n'y a pas eu publicité, des tribunaux de simple police. Pour l'action civile, la compétence appartient, suivant les cas, aux tribunaux répressifs, au tribunal de commerce, au tribunal civil ou même au juge de paix qui connaît sans appel jusqu'à la valeur de 600 francs, et à charge d'appel, à quelque valeur que la demande puisse s'élever, des actions civiles, soit pour diffamation verbale, soit pour toute injure verbale ou par écrit, commise autrement que par la voie de la presse. V. sur cette compétence l'article 6 de la loi du 12 juillet 1905, l'article 46 de la loi du 29 juillet 1881 et la loi du 1er janvier 1926, art 1er.

La vérité du fait diffamatoire, mais seulement quand il est relatif aux fonctions, peut être établie par les voies ordinaires, dans le cas d'imputations contre les corps constitués, les armées de terre ou de mer, les administrations publiques et contre toutes les personnes énumérées dans l'article 31 de la loi de 1881, notamment contre les fonctionnaires publics.

La vérité des imputations diffamatoires et injurieuses peut également être établie contre les directeurs ou administrateurs de toute entreprise industrielle, commerciale ou financière, faisant publiquement appel à l'épargne ou au crédit. Ici, comme dans les cas visés au précédent alinéa, la preuve contraire est réservée. Si la preuve des faits diffamatoires est rapportée, le prévenu est renvoyé des fins de la plainte.

Dans toute autre circonstance et envers toute autre personne non qualifiée, lorsque le fait imputé est l'objet de poursuites commencées à la requête du ministère public ou d'une plainte de la part du prévenu, il sera, durant l'instruction qui devra avoir lieu, sursis à la poursuite et au jugement du délit de diffamation. Art. 35, loi de 1881.

A la différence de ce qui a lieu devant la Cour d'assises la preuve des faits diffamatoires n'est pas admise devant le tribunal correctionnel. Cependant une exception est prévue par l'article 34 de la loi du 9 décembre 1905 : « Tout ministre d'un culte qui, dans les lieux où s'exerce ce culte, aura publiquement, par des discours prononcés, des lectures faites, des écrits distribués ou des affiches apposées, outragé ou diffamé un citoyen chargé d'un service public, sera puni d'une amende de 500 francs à 3 000 francs et d'un emprisonnement de un mois à un an, ou de l'une de ces deux peines seulement. La vérité du fait diffamatoire, mais seulement s'il est relatif aux fonctions, pourra être établie devant le tribunal correctionnel dans les formes prévues par l'article 52 de la loi du 19 juillet 1881. Les prescriptions édictées par l'article 65 de la même loi s'appliquent aux délits du présent article. »

L'article 65 de la loi de 1881 est celui qui s'occupe de la prescription : l'action publique et l'action civile résultant des crimes, délits et contraventions prévus par cette loi et par l'article 34 de la loi de 1905 se prescrivent après trois mois révolus, à compter du jour où ils auront été commis ou du jour du dernier

acte de poursuite, s'il en a été fait. Cette prescription ne court qu'autant que l'action a réellement et exclusivement pour base un délit ou une contravention prévus par la loi de 1881; elle ne s'applique pas, par exemple, si l'action civile est intentée en raison d'une imputation qui n'a aucun des caractères du délit de diffamation, mais simplement ceux d'une faute.

Dans les cas d'injures et de diffamation envers les particuliers, délits prévus par les articles 32 et 33, § 2, de la loi de 1881, la poursuite n'a lieu que sur la plainte de la personne ou des personnes diffamées ou injuriées. Art. 60, § 2, loi de 1881.

Pour la procédure, les voies de recours, la récidive et l'application des circonstances atténuantes, nous renvoyons aux dispositions des articles 47 et suivants de la loi de 1881.

Sont passibles, comme auteurs principaux, des peines qui constituent la répression des délits commis par la voie de la presse, et, en particulier, des délits d'injure et de diffamation, dans l'ordre ci-après : 1° les gérants ou éditeurs; 2° à leur défaut, les auteurs; 3° à défaut des auteurs, les imprimeurs; 4° à défaut des imprimeurs, les vendeurs, les distributeurs ou afficheurs. Art. 42, loi de 1881.

Lorsque les gérants ou éditeurs seront en cause, les auteurs seront poursuivis comme complices. — Pourront l'être, au même titre et dans tous les cas, toutes personnes auxquelles l'article 60 du Code pénal pourrait s'appliquer. Ledit article ne pourra s'appliquer aux imprimeurs pour faits d'impression, sauf dans le cas et les conditions prévus par l'art. 6 de la loi du 7 juin 1848 sur les attroupements. Art. 43, loi de 1881.

Les propriétaires des journaux ou écrits sont responsables des condamnations pécuniaires prononcées au profit des tiers contre les personnes désignées dans les articles 42 et 43 de la loi de 1881, conformément aux dispositions des articles 1382, 1383 et 1384 du Code civil. Art. 44, loi de 1881.

Fabreguettes, *Traité des délits politiques et des infractions par la parole, l'écriture et la presse*, 2e édit., Paris, 1901, 2 vol.; *Code de la presse*, de Dalloz, Paris, 1909; Le Poittevin, *Traité de la presse*, Paris, 1902-1904.

Lucien Crouzil.

1. INNOCENT Ier *(Innocentius)*. — Natif d'Albano, Innocent appartenait au clergé de Rome, quand il fut élu pour succéder à saint Anastase Ier en 401. Son pontificat fut des plus troublés, par suite de l'entrée des Goths en Italie. Alaric vint camper en 408 sous les murs de Rome : pour l'en éloigner, une légation fut envoyée de Rome à Ravenne où se trouvait l'empereur Honorius; Innocent faisait partie de cette légation et ainsi ne fut pas témoin du pillage qu'Alaric infligea aux Romains, après s'être emparé de la ville (25 août 410). Le pape rentra seulement en 412 et, après un pontificat de seize ans, il mourut le 12 mars 417, d'après les données du martyrologe hiéronymien.

Son pontificat fut des plus actifs : indépendamment de l'intervention auprès d'Honorius qu'on vient de signaler, Innocent s'occupa en Occident de faire respecter les usages traditionnels de Rome, comme on le voit par ses lettres décrétales adressées à Victrice de Rouen, à Exupère de Toulouse, à Décentius de Gubbio : il s'agissait de l'administration des sacrements de confirmation, de pénitence, d'extrême-onction, puis des règles à suivre pour l'admission aux saints ordres, pour l'observation du célibat ecclésiastique déjà réglée par saint Sirice. En Orient, il rappela aux évêques ou patriarches les droits du siège apostolique, prit la défense de Jean Chrysostome exilé, mit fin au schisme qui depuis cent ans partageait en deux factions rivales les catholiques d'Antioche. Il combattit en Afrique le pélagianisme à ses débuts; ratifia les décisions des conciles de Carthage et de Milève en 416, et fournit ainsi à saint Augustin l'occasion de prononcer cette parole célèbre : *Roma locuta est, causa finita est.* Innocent est, avec saint Léon Ier, le grand pape du ve siècle; moins théologien, mais peut-être plus administrateur, il assura au siège de Rome une situation prépondérante, il contribua à tracer les premiers linéaments de la monarchie pontificale à l'époque où, sous le faible Honorius, l'empire romain penchait vers sa destruction.

La mémoire d'Innocent est maintenue au 28 juillet dans le martyrologe romain de 1922, où le *dies natalis* est mentionné au 12 mars.

J. Baudot.

2. INNOCENT III, l'un des plus grands papes du Moyen Age, n'avait que trente-sept ans quand il monta sur le trône pontifical, le 8 janvier 1198; il mourut le 16 juillet 1216, dans la dix-neuvième année de son pontificat et la cinquante-sixième de son âge. Il avait été formé aux écoles de Rome, de Paris et de Bologne, et ses mœurs austères défiaient les critiques de l'envie. Il s'appliqua avec énergie, d'abord, à restaurer la puissance papale dans la ville de Rome ou dans l'État romain, et à soustraire complètement l'Italie à la domination allemande; puis, à réprimer l'hérésie, l'hérésie albigeoise surtout, à tenter une offensive vigoureuse contre les musulmans (quatrième croisade), à reprendre ou à continuer l'œuvre traditionnelle de la papauté pour la réforme des mœurs dans l'Église ou dans les divers États et pour l'organisation chrétienne du monde. Il accorda sa protection aux deux ordres naissants de saint François et de saint Dominique, encouragea la création des universités, et réunit, en 1215, le IVe concile de Latran, XIIe œcuménique.

On a reproché à Innocent III d'avoir favorisé à l'extrême la centralisation ecclésiastique en un temps où les communications avec Rome étaient difficiles, et plus encore d'avoir, systématiquement, créé ou développé l'ingérence de la papauté dans des questions d'ordre strictement politique. Mais il convient de noter qu'il n'a fait que donner une forme précise ou personnelle au droit canonique de son époque. Il reste éternellement vrai, au surplus, que le Saint-Siège a « la magistrature de toute la discipline ecclésiastique » et une autorité réelle sur les puissances temporelles elles-mêmes. — Voir Albigeois, etc.

Outre les histoires générales, Hefele-Leclercq, Mourret, etc.: F. Hurter, *Geschichte Papsts Innocenz III und seiner Zeitgenossen*, 2 vol., 1835, dont il existe une traduction française, Paris, 1838; A. Luchaire, *Innocent III*, 6 vol., Paris, 1901-1908 (n'est pas exempt d'erreurs); E. Amann, art. *Innocent III*, dans *Dict. de théol. cath.* t. VII, col. 1961-1981.

J. Bricout.

3. INNOCENTS (Saints). — I. Le martyre. II. La fête. III. La fête ou l'office des enfants.

I. Le martyre. — L'évangéliste saint Matthieu, II, 13-18, nous apprend qu'à la suite de leur visite à Bethléem où les avait conduits une étoile mystérieuse, les mages furent avertis en songe de ne point retourner vers Hérode comme ils le lui avaient promis. Un ange du Seigneur donna en même temps à Joseph l'ordre d'emmener en Égypte l'enfant et sa mère, car il devait arriver qu'Hérode chercherait l'enfant pour le faire mourir. Ne voyant plus reparaître ses visiteurs, le roi entra en une grande colère et envoya tuer tous les enfants qui étaient nés dans Bethléem et aux environs depuis deux ans et au-dessous. L'ordre fut exécuté et, sans donner d'autres détails, l'évangéliste se contente de signaler l'accomplissement, en cette occasion, de l'oracle de Jérémie : « Une voix a été entendue dans Rama, des pleurs et des cris déchirants souvent répétés : c'était Rachel pleurant ses fils et ne voulant point

se consoler parce qu'ils ne sont plus. » D'après les calculs modernes, le nombre des enfants ainsi massacrés par Hérode fut de vingt à trente.

II. La fête. — La connaissance de leur nombre importe peu : il nous suffit de savoir que, de bonne heure, peut-être au début du v^e^ siècle, l'Église les honora comme martyrs. Les strophes du poète Prudence, que nous chantons au jour de leur fête, désignent ces enfants, sous le titre de *fleurs des martyrs*, fauchées par le persécuteur du Christ, comme la rafale abat les roses naissantes. Premières victimes immolées à cause de l'enfant Jésus, martyrs inconscients, ces enfants l'ont glorifié par leur sang répandu beaucoup mieux qu'ils n'auraient pu le faire par les accents de leurs voix. Ces enfants ont été d'innocentes victimes, en raison de leur vie, pendant laquelle ils n'ont pu nuire à personne; en raison de leur mort, car ils l'ont subie injustement n'étant coupables d'aucun crime; en raison aussi des suites de cette mort, car le sang répandu les a purifiés du péché originel.

L'Église a placé leur fête durant l'octave de Noël (le 28 décembre chez les latins, le 29 chez les grecs). On les trouve à cette date dans le sacramentaire léonien (vers 485 environ). Jusqu'à saint Pie V la fête fut du rite semi-double; elle a été élevée depuis au rite double de seconde classe avec octave, et la réforme de Pie X a simplifié cette octave. Quand la fête tombe en semaine, elle revêt un caractère de tristesse : emploi des ornements violets, suppression du *Gloria in excelsis* et de l'*Alleluia* à la messe. Le jour octave et le jour même de la fête, si c'est un dimanche, elle reprend son caractère joyeux. La tristesse est pour nous rappeler que ces enfants furent immolés à un moment où ils ne pouvaient entrer en possession du ciel, et aussi pour nous faire compatir aux larmes de leurs mères; la joie est pour nous dire qu'ils sont entrés dans la gloire des martyrs après l'Ascension du Sauveur. A Rome, la station de ce jour se fait à Saint-Paul hors les murs, parce que cette église croit posséder les corps de plusieurs des saints Innocents : une partie de ces reliques fut transférée par Sixte-Quint à Sainte-Marie-Majeure. Près de la basilique voisine de Béthléem, on montrait aux pèlerins des Lieux saints les reliques de ces fleurs des martyrs, suivant ce qu'atteste Antonin de Plaisance. D'autres églises d'Occident posséderaient aussi des reliques des saints Innocents, par exemple, Sainte-Justine de Padoue, les cathédrales de Milan et de Lisbonne, etc., du moins si l'on en croit la tradition.

III. La fête ou l'office des enfants. — Au Moyen Age, particulièrement en Allemagne, en Angleterre et en France, s'établit une pratique contre laquelle certains conciles régionaux protestèrent, en raison des abus qui s'ensuivaient : nous voulons parler de la *fête des petits clercs*, qu'il ne faut pas confondre avec la *fête des sots* ou *fête de l'âne* célébrée le 1^er^ janvier. Celle dont nous parlons ici commençait dès le 27 décembre aux vêpres et se prolongeait durant toute la journée du 28. Elle avait pour prélude l'élection du « petit évêque » que les enfants de chœur (ou enfants de l'école capitulaire) de la cathédrale choisissaient parmi eux. Après les vêpres de saint Jean l'Évangéliste, les enfants prenaient possession des stalles des chanoines : alors s'organisait une procession, le cortège enfantin, chantant le répons *Concede nobis*, se rendait à la chapelle des saints Innocents; à cet autel, on faisait la station, on chantait le *Magnificat*, un *Benedicamus* avec louanges :

In laudes Innocentium
Qui passi sunt martyrium
Psallat chorus infantium
Alleluia.

Pendant tout l'office, les enfants étaient à l'honneur. A matines, ils se groupaient pour chanter devant le degré du sanctuaire les 3^e^, 6^e^ et 9^e^ répons, *Centum quadraginta quatuor millia* avec ses tropes. L'enfant-évêque commençait l'invitatoire et chantait la 9^e^ leçon; il entonnait le *Te Deum* après avoir revêtu les ornements pontificaux. A la messe, les enfants dirigeaient le chœur, fixaient les chants du *Kyrie*, etc.; l'un d'eux lisait après l'épître la vie des Innocents. Aux vêpres, après le capitule, ils chantaient de nouveau le répons : *Centum quadraginta*. Au verset : *Deposuit* du *Magnificat*, on ôtait des mains de l'enfant-évêque le bâton pastoral, qui était mis en réserve pour l'élu de l'année suivante. — Ce prélat d'un jour devait offrir aux autres enfants quelque joyeux repas, dont le chapitre faisait les frais. *(Ancien coutumier de la cathédrale d'Évreux.)*

Sur un pareil thème furent construits des drames liturgiques, par exemple, un dialogue entre Rachel et l'Ange, sorte de glose du répons : *Sub altare Dei...* Après le XIII^e^ siècle, on trouve réunies en un grand drame les scènes séparées des Prophètes du Christ, de l'Adoration des Bergers, de l'Adoration des Mages, du Massacre des Innocents. (Voir à ce sujet M. Chasles, *Le Drame litrugique*. IV. *Les saints Innocents*, dans *La Vie et les Arts liturgiques*, juillet 1917, p. 401 sq.)

J. Baudot.

INQUIÉTUDE. — 1° On peut perdre le repos, la paix de l'âme *(in* négatif, *quies*, repos) pour bien des raisons : remords, crainte de retomber dans ses mauvaises habitudes, peur de la maladie, peur de manquer du nécessaire, etc. C'est de cette dernière inquiétude seulement — la plus commune — qu'il sera d'abord question ici.

« Ne vous inquiétez donc pas, recommandait Jésus à ses disciples, Matth., VI, 31, en disant : Que mangerons-nous, ou que boirons-nous, ou de quoi nous couvrirons-nous ? » A combien de gens, de chrétiens, aujourd'hui plus que jamais, le Maître adresse les mêmes paroles! Combien d'entre nous, dans ces jours tourmentés, s'inquiètent pour l'avenir!

a) Assurément, Notre-Seigneur ne nous interdit pas une sage prévoyance. Nous sommes en droit et nous avons le devoir, soit de travailler pour gagner notre vie d'aujourd'hui et de demain : le travail, qui nous est bon à tant d'égards, est un moyen très honorable de subvenir à nos besoins; — soit d'épargner, d'économiser raisonnablement, si la chose nous est possible. Fi de ces vils mendiants, de ces quémandeurs éhontés, qui, à cause de leur paresse et de leur gaspillage, se voient réduits à la nécessité de tendre la main et le font sans vergogne! Des âmes fières tâchent de se suffire à elles-mêmes et de faire front par elles-mêmes à l'adversité, à la maladie, à la vieillesse, aux imprévus de l'existence, ou encore d'assurer l'établissement des enfants, l'amélioration de la condition sociale...

b) Ce que Notre-Seigneur condamne, c'est l'inquiétude, le souci excessif. Ne se préoccuper aucunement de l'avenir, est un excès; s'en tourmenter outre mesure, en est un autre. La sagesse est de garder un juste milieu entre ces excès contraires. Et c'est ce que Jésus-Christ nous indique, d'après Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, Sermon sur la montagne, XXX^e^ jour : « *Ne vous inquiétez point.* Cela n'exclut pas une prévoyance modérée, ni un travail réglé, mais seulement l'inquiétude et l'agitation de l'esprit. »

Travail *réglé*, épargne *modérée* : nous ne devons pas, en prévision des besoins de l'avenir, nous livrer à un labeur épuisant ou à des privations exagérées.

Et quand, par notre travail et par notre économie, nous avons raisonnablement pourvu aux nécessités de demain, nous devons exclure l'*inquiétude*. A quoi bon, d'abord, nous tracasser ? « Qui de vous, en se tourmentant, peut ajouter une coudée à sa taille ? »

disait le Sauveur, Matth., VI, 27. Qui de vous, en s'inquiétant, écartera maladies et infirmités, ou empêchera les concurrents, les voleurs, le fisc, la Révolution de le dépouiller de ses petites économies ? A quoi bon empoisonner nos joies présentes pour vouloir nous assurer certaines satisfactions en des jours futurs qui ne nous appartiennent pas ? Serons-nous là demain pour nous priver, en vue de demain, des plaisirs légitimes d'aujourd'hui ? Et puis, nous croyons à la Providence et nous savons que ses instruments normaux, ordinaires, réguliers, sont ceux-là de nos frères qui possèdent le superflu, les sociétés, religieuse et civile, qui sont chargées d'assister ceux d'entre nous qui ont besoin. Quand on s'est courageusement ingénié à se tirer d'affaire soi-même, il n'y a aucun déshonneur à recourir aux œuvres de toute sorte, publiques et privées, qui aident les malades, les infirmes, les vieillards, les « blessés », quels qu'ils soient, de la vie. De fait, ils sont bien rares ceux qu'on laisse manquer de ce qui nous est vraiment nécessaire. Mais pourquoi se crée-t-on sottement, par vanité, par sensualité, par légèreté, des besoins factices de tout genre, qu'on risque de ne pouvoir contenter un jour ? Pourquoi, encore, par horreur de tout règlement, même très raisonnable et très doux, certains éprouvent-ils tant de répugnance à entrer, par exemple, dans une maison de Petites Sœurs des Pauvres ?

Quand on ne s'inquiète pas pour soi-même, on le fait pour ses enfants ou pour d'autres personnes chères. Mais les mêmes considérations valent pour tous, et c'est aux parents d'en pénétrer les esprits de leurs fils et de leurs filles.

Travailler et épargner sagement, si on le peut; éviter de se forger des besoins dispendieux. Et, cela fait, vivre sans inquiétude déréglée. « A chaque jour suffit sa peine, » Matth., VI, 34. Demain, après-demain, nous agirons comme aujourd'hui, raisonnablement, chrétiennement. La véritable sagesse et Notre-Seigneur ne nous en demandent pas davantage.

2° Quant à ce qu'on appelle l' « inquiétude religieuse », elle est souvent une grâce de Dieu. « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, disait saint Augustin, *Conf.*, l. I, c. I, et notre cœur ne trouve de repos qu'en vous. » Il n'y a de repos et de paix véritables pour l'âme humaine qu'en Dieu : tout le reste est insuffisant à la remplir, à l'assouvir, à la rassasier. Et c'est ce que saint Thomas explique dans la IIe question de sa Ia Iæ. Voir Bien (Souverain), t. I, col. 832-834. Chaque âme, si elle était réfléchie, pourrait dire avec le poète :

Malgré moi l'Infini me tourmente.

Et notre nature et la grâce se chargent de le rappeler de quelque façon à quiconque est tenté de l'oublier.

J. Bricout.

INQUISITION. — I. Définition et origines de l'Inquisition. II. Le tribunal. III. Les justiciables. IV. La procédure. V. Les pénalités. VI. Jugement sur l'Inquisition.

I. Définition et origines. — L'Inquisition (du latin *inquirere, inquisitum*, enquête) tire son nom du mode de procédure inauguré par les papes Lucius III et Innocent III et par le IVe concile de Latran. Jusqu'à cette époque, la procédure criminelle en usage dans les tribunaux ecclésiastiques était la procédure accusatrice romaine, où le juge n'agissait pas de lui-même, mais devait être saisi par un accusateur responsable, qui était soumis à la peine du talion quand il ne parvenait pas à faire la preuve. Dans ce système, « l'affaire criminelle, a-t-on remarqué, se débat entre deux particuliers comme une affaire civile. L'accusateur joue le rôle de demandeur; *c'est lui qui recherche* et produit les moyens de preuves destinés à convaincre le juge et à entraîner la condamnation. » Abandonnée ainsi à l'initiative privée, la répression des crimes n'était guère assurée. Aussi, dans leur désir de relever le niveau de la justice, Lucius III et Innocent III « furent amenés à rendre la poursuite des crimes plus rapide en la débarrassant de tous préliminaires et en la confiant aux supérieurs ecclésiastiques... La procédure d'office qu'ils instituèrent consiste essentiellement en une enquête faite par le juge, contradictoirement avec le prévenu, enquête à la suite de laquelle le juge rend sa sentence. On l'appelle généralement Inquisition » C'est ce genre d'enquête qui fut appliqué à l'hérésie au Moyen Age.

Nous ne considérerons que l'Inquisition telle qu'elle fonctionna jusqu'au XVIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où Paul III la réorganisa par sa bulle *Licet ab initio* de 1542. Les divers tribunaux particuliers d'inquisition épiscopale et monastique qui fonctionnaient jusque-là sous l'autorité du pape furent transformés en un tribunal suprême d'inquisition, pour toute l'Église : ce fut l'*Inquisition romaine*, dont Sixte-Quint, par sa constitution *Immensa æterni Dei*, fit, sous le nom de Saint-Office, ou Congrégation universelle de l'Inquisition *(Sacrum Officium, seu universa Inquisitionis Congregatio)*, la première des Congrégations de cardinaux entre lesquelles furent distribuées toutes les affaires du gouvernement ecclésiastique. Munie de tous les pouvoirs d'un tribunal, elle avait à connaître de toutes les causes relatives à la foi, depuis l'hérésie jusqu'à l'abus des sacrements, et avait juridiction sur tous les pays où existerait la religion catholique. C'est devant elle, par exemple, que comparurent un Giordano Bruno et un Galilée.

Nous laissons pareillement de côté l'Inquisition espagnole instituée en 1478 par Ferdinand le Catholique et Isabelle, avec l'approbation de Sixte-Quint, et dirigée spécialement contre les juifs relaps, les Maures et les Morisques. Plus tard, sous PaulIV, elle fut mise en action contre les protestants par une ordonnance de Philippe II, du 7 septembre 1558, et se montra particulièrement sévère, on pourrait dire cruelle, comme en témoignent les supplices qui suivirent les cinq grands *autodafés* de 1559, à Valladolid, à Tolède et à Séville. Mais en cette Inquisition la part de l'État fut plus grande que celle de l'Église. C'est une caractéristique qui la distingue de l'Inquisition papale du Moyen Age.

Jusqu'au XIIe siècle, la poursuite de l'hérésie par les tribunaux ecclésiastiques ne comporte pas de châtiment corporel proprement dit. Au concile de Tours de 1163, des mesures de rigueur furent prises contre l'hérésie manichéenne qui, « comme un chancre, s'était étendue à travers toute la Gascogne et dans d'autres provinces. » Les hérétiques devaient être chassés par les évêques de tous les diocèses où on les découvrirait; les princes étaient même invités à les emprisonner; enfin on devait les dépister et rechercher avec soin leurs assemblées secrètes. C'était déjà une ébauche de l'Inquisition, prise au sens large. Au concile de Latran de 1179, Alexandre III, tout en rappelant, après saint Léon le Grand, que le clergé doit éviter avec soin l'effusion du sang, *Cruentas effugiant ultiones*, demande à la puissance séculière des sanctions pénales « contre les cathares, les *publicani* ou *patareni* qui, en Gascogne, dans l'Albigeois et le comté de Toulouse, ne se contentaient pas de professer leur erreur en secret, mais la manifestaient publiquement ». Il lance l'anathème contre eux et contre tous leurs fauteurs; il appelle même les princes et les peuples aux armes; une croisade est ordonnée non plus contre les infidèles, mais contre les hérétiques. Six ans plus tard (1184), Lucius III, dans une sorte de concile où siégeaient non seulement des patriarches et des évêques, mais encore l'empereur Frédéric Barberousse et un grand nombre

de princes, promulguait une constitution qui atteignait tous les hérétiques. Les coupables, surtout les relaps, devaient être livrés au bras séculier, qui leur appliquerait l'*animadversio debita*. Tout archevêque ou évêque devait inspecter soigneusement, en personne ou par son archidiacre ou par d'autres personnes de confiance, une ou deux fois l'an, les paroisses suspectes, et se faire signaler sous serment, par les habitants, les hérétiques avoués ou cachés. Ainsi était bien établie une véritable inquisition, l'inquisition épiscopale.

Les papes, du reste, confièrent à des légats le soin d'agir contre l'hérésie, de concert avec les évêques ou à côté d'eux; et de la sorte on vit, dès le XII^e^ siècle, sous le pontificat d'Alexandre III, fonctionner simultanément deux inquisitions : l'inquisition épiscopale et l'inquisition légatine. En 1198, Innocent III donna pareillement tous pouvoirs aux religieux cisterciens qu'il envoyait dans le comté de Toulouse comme légats apostoliques. Les princes avaient ordre de se mettre à leur disposition : « Nous enjoignons aussi à tous les peuples de s'armer contre les hérétiques, lorsque frère Raynier et frère Gui jugeront à propos de le leur ordonner. » Saint Dominique, dont on a voulu faire le premier inquisiteur, n'agit d'abord qu'en sous-ordre; s'il rendit des services à l'Inquisition, ce fut en vertu d'une délégation qu'il tenait de la légation cistercienne dirigée par Arnauld de Cîteaux et Pierre de Castelnau. L'Inquisition proprement dite n'était pas encore née.

Ce fut Grégoire IX qui donna au régime de l'Inquisition sa forme définitive. Le 13, le 20 et le 22 avril1233, la pensée du pontife se déclare tout entière. Grégoire annonce à tous les prélats de France qu'il a choisi, pour combattre l'hérésie, les frères prêcheurs, qui se sont, dans l'humilité d'une pauvreté volontaire, dévoués à cette tâche. S'il confie à des religieux les fonctions d'inquisiteurs, ce n'est pas qu'il veuille priver les évêques du droit de poursuivre eux-mêmes les hérétiques, mais c'est qu'il se propose de les soulager et de les relever en quelque sorte de ce soin, parce que « les soucis de leurs multiples occupations leur permettent à peine de respirer ». Le provincial dominicain de Toulouse fut le premier religieux qui reçut cette délégation générale. Les ministres ou gardiens de l'ordre des franciscains furent pareillement délégués par Grégoire IX pour la Navarre, 24 avril 1238. « C'est, remarque un historien du tribunal de l'Inquisition, M. Tanon, c'est cette délégation du droit de commission aux chefs d'ordres qui fondait véritablement l'inquisition monastique et lui donnait son caractère permanent. » Appelons-la, si l'on veut, l'Inquisition monastico-papale.

Le régime inquisitorial, inauguré dans la France méridionale, remonta vers le Nord. Par une bulle en date du 29 avril 1233, Grégoire IX nommait inquisiteur général du royaume de France, *per universum regnum Franciæ*, frère Robert (surnommé le Bougre, parce que, avant d'entrer dans l'ordre des dominicains, il avait lui-même fait partie de la secte des cathares, que le peuple désignait sous le nom de *bulgari*, bougres).

Le pouvoir civil se montrait disposé à seconder l'Église dans son œuvre répressive. Blanche de Castille n'avait pas hésité à déclarer qu'elle poursuivrait les coupables qui lui seraient déférés par l'Église. Louis IX suivit la même politique religieuse. Le coutumier appelé *Établissements de saint Louis* et les *Coutumes du Beauvaisis* de Beaumanoir témoignent de cet accord des deux pouvoirs : « Quand quelqu'un est condamné comme bougre par l'examination de sainte Église, sainte Église le doit abandonner à la laïque justice, et la laïque justice le doit ardoir (brûler), parce que la justice spirituelle ne doit nul mettre à mort. »

L'Inquisition franchit nécessairement les frontières de la France. On la signale dans la Flandre et les Pays-Bas, en Aragon et en Castille, dans l'Italie et la Sicile, en Allemagne, en Bohême et en Hongrie. Bref, en dehors de l'Angleterre, elle couvrit la chrétienté latine à peu près tout entière. Le 30 avril 1235, par exemple, Grégoire IX, répondant à plusieurs questions posées par le roi d'Aragon, fit transmettre à dom Jayme tout un code de procédure inquisitoriale qui avait été rédigé par saint Raymond de Pennafort. Dans le nord de l'Italie, signalons le dominicain Pierre de Vérone, inquisiteur à Milan (1233), qui devait être bientôt assassiné par les hérétiques. En Allemagne, Conrad de Marbourg fut chargé d'appliquer les ordonnances de l'empereur Frédéric II et les bulles pontificales qui concernaient les hérétiques. En Sicile, Frédéric II seconda de tout son pouvoir l'œuvre inquisitoriale des légats de Grégoire IX, tout en faisant tourner à son profit les confiscations qu'amenait la poursuite des coupables. Déjà, de 1220 à 1231, il avait promulgué plusieurs constitutions qui déclaraient l'hérésie crime de lèse-majesté, passible de la peine de mort, et ordonnaient la recherche des hérétiques. Cette législation est à noter. Sur l'œuvre inquisitoriale de Frédéric, voir surtout E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au Moyen Age*.

II. Le tribunal. — Il y a d'abord les juges. Les inquisiteurs sont essentiellement des juges délégués par la papauté; c'est du souverain pontife qu'ils tiennent directement leur juridiction. Dans la circonscription territoriale où ils agissent, les évêques du lieu n'ont pas à s'immiscer dans les procès qu'ils instruisent. Ce régime pouvait amener des conflits. La question se posa de savoir si la commission donnée à l'Inquisition suspendait la juridiction de l'Ordinaire sur les hérétiques. Gui Faucoi se prononça, dans ses *Quæstiones*, lorsqu'il n'était encore que cardinal, pour la juridiction exclusive de l'inquisiteur. Il décida que l'ordinaire ne pouvait pas procéder dans les matières commises aux frères, parce que le pape les avait reprises et que, dès lors, la juridiction de l'évêque cessait. Il appuyait cette proposition sur la règle de droit commun que le juge délégué était supérieur au juge ordinaire, quel qu'il fût, dans l'affaire qui lui était confiée. Mais lorsqu'il fut devenu pape, sous le nom de Clément IV (1265), il ne persévéra pas dans cette doctrine qui portait une si grave atteinte à la juridiction épiscopale. Aussi bien, des abus de pouvoir étaient à redouter chez des juges qui possédaient une autorité aussi absolue. Ils éclatèrent dès l'origine même de l'Inquisition; témoin ceux qu'on reprocha à Conrad de Marbourg et à Robert le Bougre (on sait que ce dernier finit par être suspendu de son office, puis condamné à une prison perpétuelle). La force des choses amena la réaction voulue. Les inquisiteurs et les évêques comprirent les avantages et la nécessité d'agir de concert. Avant même qu'elle fût érigée en règle, l'entente du juge ordinaire et du juge délégué se trouva réalisée dans plusieurs diocèses. Citons, comme exemple, le cas de Bernard de Castanet, évêque d'Albi (1275-1308), instrumentant avec l'inquisiteur de Carcassonne. Benoît XI et Clément V recommandent cette union des deux juridictions. Le principe de l'entente était posé, et le concile de Vienne, en 1312, l'introduisit dans le droit. Ce décret célèbre, *Multorum querela*, donnait à l'évêque les mêmes droits qu'à l'inquisiteur. Ils pouvaient, indépendamment l'un de l'autre, citer ou incarcérer les hérétiques ou les suspects. Mais ils ne devaient les enfermer au *mur étroit*, les soumettre à la torture et prononcer la sentence que de concert. La surveillance des prisons

appartenait également à l'un et à l'autre, et chacun l'exerçait par un gardien assermenté.

Parmi les auxiliaires de l'inquisiteur, il convient d'indiquer des vicaires, des conseillers, des notaires, des jurés, et des geôliers. Les fonctions du notaire étaient très importantes. C'est lui qui recueillait par écrit les interrogatoires des accusés et les dépositions des témoins, ainsi que les autres actes de la procédure, et dressait tous les registres, originaux et copies. Il assistait à la question, constatait la manière dont elle était administrée, et recueillait la confirmation de leurs aveux, lorsqu'ils les renouvelaient après avoir été délivrés de la torture. Il avait parfois un rôle plus important et pouvait être appelé à suppléer momentanément le juge; ce qui n'était d'ailleurs pas sans inconvénient, comme le montra l'expérience.

Un mot sur les geôliers : leur responsabilité était considérable, et s'aggravait suivant l'importance des *murs* ou prisons dont ils avaien la garde. A Pamiers, le *mur* des Allemans était surveillé par un geôlier en chef, *custos muri*, qui avait sous ses ordres plusieurs gardiens, *carcerarii*, et leurs femmes. Celles-ci concouraient avec leurs maris à la garde des détenus et plus spécialement sans doute à celle des prisonnières. On les voit assister, en outre, comme témoins aux différentes formalités judiciaires dont la prison peut être le théâtre.

III. Les justiciables. — Au premier rang, se placent les néo-manichéens ou cathares. Ces hérétiques, sous le nom de pauliciens ou de bogomiles, persécutés par l'impératrice Théodora et l'empereur Alexis Comnène, essaimèrent de l'Orient et prirent, par la Bulgarie, la route de l'Occident, où ils trouvèrent un refuge et firent souche. Au XII^e^ siècle, on les trouve un peu partout en Lombardie et en France, où ils pullulent dans plus d'un millier de villes. Le Languedoc, en particulier, en est tout infecté. Bien qu'il semble que le centre du catharisme ait été Toulouse, et non Albi, on les appela communément *albigeois* ou encore *bulgares*, à cause de leur provenance : d'où *boulgres*, *bougres*, qualification qui fut étendue à tous les hérétiques du XIII^e^ siècle. Pour les détails sur leur doctrine, il conviendrait de recourir à Jean Guiraud : *La Morale des Albigeois* et le *Consolamentum*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1906. Nous n'insisterons que sur leurs théories antimatrimoniales et leur initiation à l'état de « parfaits ». Les cathares condamnent le commerce de l'homme avec la femme. A leurs yeux le mariage est une abomination. L'un de ses effets n'est-il pas la procréation des enfants ? Or la propagation de l'espèce humaine constitue une œuvre diabolique. Une femme enceinte est une femme qui a le diable au corps, et qui ne saurait être sauvée. Dans la pratique, tous les cathares ne renonçaient pas au mariage. Mais les « parfaits », ceux qui avaient reçu le *Consolamentum*, s'engageaient à ne plus toucher à une femme. Et pour prévenir toute chute ou rechute, on les engageait à assurer leur salut par l'*endura*. L'*endura* était un suicide volontaire, pratiqué sous deux formes : l'asphyxie et le jeûne. Le candidat à la mort a le choix entre le titre de martyr et celui de confesseur. Lorsqu'il choisit le martyre, on lui pose un mouchoir ou un coussin sur la bouche jusqu'à ce que l'étouffement s'ensuive. S'il veut être confesseur, on se borne à lui supprimer toute nourriture jusqu'à ce qu'il meure de faim. Lorsque, vers le milieu du XIII^e^ siècle, la coutume s'introduisit de « consoler » ou « hérétiquer » même les enfants, les sectaires eurent souvent la barbarie de les mettre en *endura*. On se serait cru revenu, dit un historien, au temps odieux où des mères dénaturées offraient à Moloch le fruit de leurs entrailles. La pratique de l'*endura* était malheureusement très fréquente chez les cathares, au moins dans le Languedoc. Et tout compte fait, dit un historien grave, Dœllinger, pour qui sait lire les Actes des tribunaux d'Inquisition de Toulouse et de Carcassonne, il n'y a pas de doute que l'*endura*, volontaire ou forcée, a fait plus de victimes que le bûcher de l'Inquisition.

Après les cathares, viennent les *vaudois*, disciples de Valdo, riche marchand de Lyon, qui en 1173, distribua ses biens aux pauvres et se fit apôtre de la pauvreté évangélique. Les disciples ne s'en tinrent pas à la doctrine et à l'exemple du maître. Ils s'attaquèrent à l'Église et à l'autorité papale. A l'origine, leur hiérarchie était constituée par l'évêque, le prêtre et le diacre, qui remplissaient les fonctions ecclésiastiques. Plus tard, l'évêque fut remplacé par le « barbe » (mot usité avec le sens d' « oncle » dans tout le nord de l'Italie et qui est devenu pour les missionnaires vaudois un prédicat d'honneur, avec le sens d'homme vénérable). Le « barbe » eut la plénitude du pouvoir ecclésiastique; il remplaça le prêtre, l'évêque et même le pape de l'Église catholique. Les vaudois attaquent avec une particulière violence la doctrine catholique du purgatoire et les pratiques qui en dérivent. Plus de messes pour les morts, plus d'intercession des saints; les chants religieux sont superflus, les églises n'ont pas de raison d'être; on peut aussi bien prier dans une étable. Bien qu'ils considérassent le serment comme un péché, les vaudois y avaient pourtant recours en cas de danger grave, pour ne pas faire suspecter leur religion : *jura, perjura, secretum prodere noli*. Ils admettent l'eucharistie, la pénitence et le mariage, mais ils estiment que la consécration peut être opérée par tout homme juste qui prononce les paroles rituelles. Le *Pater* est leur grande prière. Tout compte fait, ils mutilaient assez gravement la doctrine catholique pour qu'on les poursuivît comme hérétiques. Au XIV^e^ siècle, c'est surtout dans les vallées du Piémont et du Briançonnais qu'on signale leurs groupements; on n'en rencontre que très peu en Languedoc.

Après les cathares et les vaudois, furent justiciables du tribunal de l'Inquisition, les *juifs* convertis et relaps, les *apostats*, les *excommuniés*, les *spirituels* de l'ordre franciscain, voire le *sorciers* et certains *criminels de droit commun*. Nous n'insisterons que sur le crime de sorcellerie. La sorcellerie n'a pas donné d'abord à l'Église les mêmes alarmes que l'hérésie. Mais on distingua bientôt les sortilèges « à saveur hérétique », *quæ saperent hæresim*, et ceux-ci relevèrent des tribunaux de l'Inquisition. Les inventions bizarres des sorciers, accréditées par l'imagination des juges non moins que par la superstition populaire, finirent par absorber l'attention des inquisiteurs. Cf. la bulle d'Innocent VIII, du 5 décembre 1484, *Summis desiderantes*. Il faut remarquer cependant que les sorciers se trouvèrent justiciables à la fois du tribunal de l'Inquisition et de la cour civile. Les accusés ne gagnèrent rien à ces empiétements de la justice séculière. Et on a remarqué que, si le nombre des condamnations à mort des sorciers a été si considérable au XV^e^ siècle et plus tard, c'est aux tribunaux séculiers et non aux inquisiteurs ecclésiastiques qu'il faut attribuer cette sévérité.

IV. Procédure. — La mission de l'inquisiteur est ainsi expliquée dans une lettre que Grégoire IX adresse, le 11 octobre 1231, à Conrad de Marbourg : « Lorsque vous arriverez dans une ville, vous convoquerez les prélats, le clergé et le peuple et vous ferez une solennelle prédication; puis vous vous adjoindrez quelques discrètes personnes et ferez avec un soin diligent votre enquête sur les hérétiques et les suspects. Ceux qui, après examen, seront reconnus coupables ou suspects d'hérésie devront promettre d'obéir absolument aux ordres de l'Église, sinon vous aurez

à procéder contre eux suivant les statuts que nous avons récemment promulgués contre les hérétiques. » Nous avons là toute la procédure inquisitoriale : 1° tournée inquisitoriale; 2° prédication et temps de grâce; 3° enquête, qui comprend la dénonciation et la citation des suspects; 4° examen ou interrogatoire des accusés; 5° audition des témoins; 6° l'avocat; 7° la *vexation* qui comprend l'internement et 8°, à partir d'Innocent IV, la torture; 9° la sentence publique dans un *sermo generalis* ou autodafé.

Passons à l'*audition des témoins*. En principe, l'inquisiteur ne devait se fier qu'au témoignage des personnes discrètes. Et l'Église avait longtemps admis que la déposition d'un hérétique, d'un excommunié, d'un homicide, d'un voleur, d'un sorcier, d'un devin, n'était pas recevable en procédure criminelle. Frédéric II déclara *quod hæreticus convinci per hæreticum possit* et Alexandre IV, dans sa bulle *Consuluit* du 23 janvier 1261, confirma cette règle. De la sorte tout le monde pouvait servir de témoin, du moins à l'âge de quatorze ans pour les hommes et de douze ans pour les femmes. Aucun lien d'amitié ou de parenté n'en dispensait : le père et la mère devaient, au besoin, accuser leurs enfants; le mari sa femme, et réciproquement. Deux témoins suffisaient, conformément au droit commun, pour entraîner, à défaut de l'aveu, la condamnation de l'accusé : *quoniam regulare est quod in ore duorum vel trium testium stet omne verbum*. Et ce qu'il y avait de grave à l'origine, c'est que l'accusé n'était jamais confronté avec les témoins qui déposaient contre lui. Il y avait pourtant un cas où le témoignage perdait toute valeur : la déposition d'un ennemi mortel n'était pas recevable en droit inquisitorial, *conspirationes et inimicitiæ capitales*, comme dit le concile de Béziers de 1245. Mais comment l'accusé pouvait-il se défendre contre le témoignage d'un ennemi, s'il ne connaissait pas les noms des témoins ? Boniface VIII modifia cette règle; il fut entendu que, si aucun péril n'était à redouter pour l'accusateur, on pourrait communiquer son nom à l'accusé, *accusatorum et testium nomina, prout in aliis fit judiciis, publicentur*.

L'*avocat*. De droit commun, tout accusé pouvait requérir un avocat. Grégoire IX admettait ce principe. Mais, dès 1248, prévalut la règle contraire : *Ne Inquisitionis negotium per strepitum advocatorum retardetur, providendo statuimus quod ab inquisitoribus* NON ADMITTANTUR IN PROCESSIBUS ADVOCATI. Cependant, au cours du XVI^e^ siècle, on voit apparaître la mention d'un ou de plusieurs avocats. Mais comme l'avocat ne pouvait être un fauteur d'hérésie, il ne pouvait être davantage un fauteur d'hérétiques. Son rôle se bornait donc ou à faire éclater l'innocence de son client, s'il n'était pas coupable, ou à lui faire avouer sa faute et à demander atténuation de la peine dont il pouvait être passible, s'il était justement suspect d'hérésie. A tout prendre, l'avocat des tribunaux de l'Inquisition ne fut jamais, à proprement parler, qu'un avocat-conseil, et plutôt l'avocat du tribunal que celui de l'accusé. En aucun cas, il ne paraissait à l'audience. Son rôle se bornait à conseiller l'accusé dans l'élaboration de la *cédule* de défense.

La vexatio ou contrainte. Si l'accusé, en face des témoignages qui lui sont contraires et malgré les conseils de son avocat, s'obstine à nier sa culpabilité, on lui applique divers moyens de contrainte destinés à lui ouvrir la bouche, bon gré mal gré; *vexatio dat intellectum*. L'emprisonnement préventif est une de ces mesures. « Les suspects doivent être soumis à la prison étroite et à une vie dure, pour qu'ils parlent, » déclare Guillaume de La Broue, évêque de Carcassonne : prison avec chaînes aux mains et aux pieds, privation de nourriture, voire de sommeil. Ces violences sont parfois inefficaces : il y a des suspects qui restent dans les murs ou prisons six mois, un an, deux ans et plus, sans rien avouer, et qui y meurent.

La torture. Quand tous les moyens de douceur et de contrainte ont échoué, reste la suprême épreuve, la torture. La torture était pratiquée par les tribunaux civils au Moyen Age; c'est de là qu'elle passa dans les tribunaux ecclésiastiques, non seulement pour crime d'hérésie, mais encore pour crimes de droit commun. Certains tribunaux de l'Inquisition l'adoptèrent dès avant le milieu du XIII^e^ siècle. Innocent IV en autorisa l'usage par sa bulle *Ad extirpanda* du 15 mai 1252, qui fut ratifiée par Alexandre IV et Clément IV. Il fut seulement stipulé que la *question* devait toujours être appliquée *citra membri diminutionem et mortis periculum*. Les modes de torture employés au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles paraissent avoir été le chevalet, l'estrapade et la torche enflammée. *Nonnulli ponuntur in equuleis*, lisons-nous dans un document. Le patient était couché sur un tréteau de forme triangulaire et attaché avec des cordes reliées à un cric. Il suffisait d'imprimer un mouvement au cric pour que les liens fussent tendus et les membres du patient disloqués ou même déchirés : *tractus in equuleo*. D'autres subissent l'épreuve de l'estrapade ou de la corde. En ce cas, le patient était lié les mains derrière le dos, et hissé à l'aide d'une poulie et d'un treuil, au sommet d'une potence ou simplement jusqu'à la voûte de la chambre de torture; puis on le laissait retomber lourdement près du sol; la répétition de cet exercice était inévitablement des plus douloureuses. Cependant l'épreuve du feu ne paraît pas avoir été moins périlleuse : *per esser molto pericoloso, hormai poco si usa*, disait plus tard un canoniste. On allume un feu ardent; on étend le patient les pieds tournés vers le feu *(juxta carbones accensos)*, pris dans des ceps ou entraves; on les lui frotte avec du lard, de la graisse ou toute autre matière pénétrante. On le brûle ainsi horriblement. De temps en temps, on place un écran entre ses pieds et le brasier; c'est un moment de répit qui permet à l'inquisiteur de reprendre son interrogatoire. Chaque séance de torture peut durer une demi-heure environ. Si on n'obtient pas le résultat attendu, comme il est interdit de renouveler la torture, on remet à un autre jour le soin, non pas de *réitérer*, mais de *continuer la question : Si non est decenter quæstionatus, poterit iterum supponi quæstionibus et tormentis, non iterando, sed continuando*. A l'origine, l'office de tortionnaire était dévolu à l'autorité civile. Les inquisiteurs ne pouvaient assister à la question, encore moins l'administrer, sans encourir l'irrégularité canonique qui les rendait « inhabiles » à remplir les fonctions sacrées. Mais, plus tard, ils furent autorisés à se relever l'un l'autre de cette irrégularité. De là, la présence fréquente des inquisiteurs dans l'exercice de la *question*. Les registres judiciaires, on l'a remarqué, ne mentionnent que rarement la torture. Il n'en faudrait pas conclure qu'elle fut rarement appliquée. Les aveux obtenus durant l'épreuve n'avaient de valeur qu'autant qu'ils étaient ensuite ratifiés librement. C'est ce qui explique que les accusés, même torturés, sont toujours censés faire des aveux spontanés. L'accusé qui n'avouait pas sous la torture devait être libéré ou absous.

La sentence et l'autodafé. L'interrogatoire achevé, il s'agissait de porter *la sentence*. Cette sentence devait être entourée de sérieuses garanties d'impartialité. L'inquisiteur ne devait la formuler qu'avec le concours de l'Ordinaire ou des Ordinaires des lieux où il instrumentait. Ou plutôt remarquons que la discipline a varié à cet égard; il y a lieu de distinguer deux époques : celle qui est marquée par la législation d'Innocent IV, où le concours de l'évêque n'est formellement requis que pour les condamnations les plus

graves (abandon au bras séculier ou prison perpétuelle), et celle qui fut inaugurée par Boniface VIII, où le concours de l'évêque est prescrit pour toutes les sentences. On trouve dans la *Practica* de Bernard Gui les formules qui traduisent, d'une manière très nette, les deux états de la législation. L'inquisiteur et l'évêque n'étaient d'ailleurs pas seuls chargés de préparer les sentences inquisitoriales. Le tribunal comprenait un certain nombre d'assesseurs qui avaient voix consultative, et non seulement des membres du clergé mais encore des jurisconsultes laïques. Ces assesseurs étaient quelquefois très nombreux; le conseil tenu en 1329, dans le palais épiscopal de Pamiers, sur la convocation des inquisiteurs, se compose de 35 membres, parmi lesquels neuf jurisconsultes. On leur soumettait un extrait sommaire des pièces du procès. L'examen des extraits achevé, les inquisiteurs recueillaient les avis de tous les conseillers; ceux-ci prononçaient un des avis suivants : *Pénitence au gré de l'Inquisition*, ou *L'accusé doit être emprisonné ou livré au bras séculier.* Bien que l'avis des consulteurs ne fût pas décisif, on a remarqué que les inquisiteurs le suivaient d'ordinaire quand ils ne le modifiaient pas dans le sens de l'indulgence.

Les sentences une fois arrêtées, on citait les accusés pour une séance publique qui prenait le nom de *sermo generalis* ou *autodafé (auto da fe*, acte de foi). Pour le peuple aujourd'hui et — pour bien d'autres — l'autodafé évoque le souvenir des pires horreurs de l'Inquisition. On ne se le représente guère sans un accompagnement de flammes ardentes et de bourreaux féroces. Or l'autodafé ne comportait ni la présence des bourreaux ni le spectacle du bûcher. C'était tout simplement un prononcé de jugement auquel les inquisiteurs tenaient à donner le plus d'éclat possible, soit dans une église, soit sur place publique. La cérémonie comprenait la distribution des grâces, qui consistaient en commutation de peines. On finissait par les sentences les plus graves.

Il ne paraît pas que les accusés fussent, à l'origine, revêtus d'un costume particulier, ni mitrés, comme dans l'inquisition espagnole du XVI^e^ siècle. Pourtant Jeanne d'Arc, en 1431, portait une mitre sur laquelle étaient écrits les mots : *hérétique, apostate, relapse.* Dans le *sermon* de 1459 tenu à Arras contre les sorciers condamnés au feu par les vicaires de l'Inquisition et de l'évêque, les coupables étaient pareillement mitrés.

V. Pénalités. — Dans la pensée de l'Église, les pénalités de l'Inquisition étaient toutes *médicinales*, sauf la peine de mort qui avait un caractère *vindicatif.* Mais on verra que l'Église ne prit jamais la responsabilité de la peine de mort appliquée aux hérétiques. Ces pénalités étaient le *mur* ou prison, les *croix* et autres signes d'infamie, les *pèlerinages* et *flagellations*, les *peines pécuniaires*, les *confiscations*, la *destruction des maisons*, l'*exhumation des morts* et enfin la *tradition au bras séculier* qui comportait la *peine de mort.* Nous n'insisterons que sur les pénalités les plus dignes d'intérêt et de curiosité.

Le « mur » ou prison. Il y avait deux régimes pour les prisonniers : le régime strict, *murus strictus, arctus*, et le régime adouci, *murus largus.* Les personnnes soumises à ce dernier régime pouvaient jouir d'une certaine liberté relative et recevoir des visites, recevoir même une alimentation du dehors. Le condamné au *murus strictus* était jeté, les pieds enchaînés, dans une cellule étroite et obscure; parfois il était enchaîné au mur. L'alimentation au pain et à l'eau était le régime normal. Lorsque les coupables appartenaient à un ordre religieux, la punition était généralement tenue secrète, et le condamné était emprisonné dans un couvent de son ordre. Les couvents étaient d'ordinaire pourvus de cellules à cet effet, où le régime n'était pas meilleur que dans les prisons épiscopales. La nourriture était passée au prisonnier à travers une ouverture ménagée à cet effet. C'est la tombe des vivants, connue sous le nom d'*in pace.* Le nombre des hérétiques à qui la peine de la prison fut infligée est relativement considérable. Le registre de l'inquisiteur de Toulouse, Bernard de Caux, contient, pour les années 1244-1246, *cinquante-deux* sentences, dont *vingt-sept* portent la peine de la prison perpétuelle. Bernard Gui, qui remplit à Toulouse les fonctions d'inquisiteur pendant seize ans (de 1308 à 1323), eut affaire à *neuf cent trente* coupables. Le nombre de ceux qu'il condamne à la prison, soit temporaire, soit perpétuelle, s'élève à *trois cent sept*, c'est-à-dire au tiers environ du chiffre total des hérétiques traduits devant son tribunal. Même proportion, à peu près, de condamnations à la prison perpétuelle dans l'Inquisition appaméenne (de Pamiers) pendant les années 1318-1324. Notons, en finissant, que la condamnation au mur comportait, outre certains adoucissements, des commutations de peines; la prison à vie était quelquefois changée en prison à temps, l'une et l'autre en pèlerinages ou port de croix.

Les croix ou autres signes d'infamie, tels que des langues ou des hosties (celles-ci réservées à ceux qui avaient profané l'eucharistie). Les croix devaient être portées sur les vêtements d'une manière très apparente comme la roue des juifs. La première mention d'imposition de croix à laquelle nous puissions assigner une date certaine, est celle de l'acte de 1206, dans lequel saint Dominique impose à l'hérétique Roger Pons, en même temps qu'une pénitence publique, le port d'un habit spécial sur lequel devaient être cousues deux petites croix de chaque côté de la poitrine.

Pèlerinages et flagellations. Le pèlerinage en Terre sainte était considéré comme le plus méritoire. Les premiers inquisiteurs l'imposèrent à un grand nombre d'hérétiques, sous le nom de *passage d'outre-mer.* A partir de l'échec des croisades, il devint d'un usage de moins en moins fréquent. Les pèlerinages ordinaires se divisaient en majeurs et mineurs. Les pèlerinages majeurs étaient ceux qui se faisaient hors du royaume, mais sur le continent; les principaux étaient ceux de Rome, de Saint-Jacques de Compostelle, de Saint-Thomas de Cantorbéry et des Trois-Rois de Cologne. Les pèlerinages mineurs s'accomplissaient en France : citons, pour le Midi, Notre-Dame de Roc-Amadour, Notre-Dame du Puy, Sainte-Marthe de Tarascon, Sainte-Marie-Madeleine de Saint-Maximin, Saint-Léonard en Limousin, etc.; pour le Nord, Notre-Dame de Chartres, Saint-Denis, Notre-Dame de Boulogne, etc. Les visites aux églises avec flagellation et autres pénitences ont le même caractère que les pèlerinages. La flagellation était prescrite soit à titre principal, soit à titre accessoire; mais la cérémonie était toujours la même. « Le pénitent se rendait à l'église, nu-pieds, en chemise et en braies, *in camisia et braccis*, portant un cierge dans une main et dans l'autre les verges avec lesquelles il devait être fustigé. Là, il entendait la messe, à une place bien en évidence; puis il s'avançait vers l'autel après le sermon, l'évangile ou l'offertoire, y déposait son cierge, offrait des verges à l'officiant, se mettait à genoux et recevait la discipline. Il suivait les processions dans le même appareil, après les prêtres et les clercs, et il était fustigé à la dernière station. Après avoir subi cette correction, il proclamait, à haute voix, qu'elle lui avait été infligée pour les fautes qu'il avait commises contre l'Inquisition.

La peine de mort. L'Église ne condamna jamais, à proprement parler, les hérétiques à la peine de mort.

Mais, comme l'indique la décrétale *Ad abolendum* du concile de Vérone de 1164 : *Hæreticus relinquatur arbitrio potestatis sæcularis animadversione debita puniendus*, et l'*animadversio* romaine était la peine de mort. On ne voit cependant pas que cette peine ait été appliquée légalement aux hérétiques avant le XIIIe siècle. Aux environs de l'an 1200, Alain de Lille pouvait encore écrire dans son traité *Contra hæreticos : Hæretici propter hæresim non sunt occidendi.* Le pape Innocent III qui parle de recourir au bras séculier, *virtute materialis gladii coerceri*, n'a jamais entendu par là, suivant les meilleurs historiens, la peine de mort. Malheureusement il employa, dans une de ses lettres, une expression qui eut des conséquences terribles : *Cum longe sit gravius æternam quam temporalem lædere majestatem.* « D'après la loi civile, les criminels de lèse-majesté sont punis de la peine capitale et leurs biens confisqués. » Frédéric II se chargea de tirer la conséquence. La constitution qu'il promulgua le 22 novembre 1220 pour tout l'Empire rappelle expressément la phrase d'Innocent III. Dans la constitution de 1224, pour la Lombardie, la peine de mort est décrétée contre les manichéens, et, comme la législation antique édicte contre eux la peine du feu, c'est au bûcher que Frédéric II condamne les hérétiques. En 1230, le dominicain Guala, devenu évêque de Brescia, fit l'application de cette loi dans sa ville épiscopale. Le pape Grégoire IX, qui était en relations fréquentes avec Guala, adopta sa manière de voir. La constitution impériale de 1224 fut inscrite, soit à la fin de 1230, soit au commencement de 1231, sur le registre des lettres pontificales, où elle figure sous le n. 203 de la quatrième année de Grégoire. Le pape s'occupa ensuite de la mettre en vigueur, à commencer par la ville de Rome. Il promulgua, probablement en février 1231, une loi dans laquelle il ordonnait que les hérétiques condamnés par l'Église fussent abandonnés à la justice séculière, pour recevoir le châtiment qu'ils méritaient, *animadversio debita.*

Les théologiens et les canonistes se chargèrent de justifier cette pratique et cette législation. Saint Thomas, par exemple, s'exprime ainsi : « A considérer en lui-même le crime d'hérésie, les coupables méritent non seulement d'être exclus de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être retranchés du monde par la mort. Car il est beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie, qui est un moyen de subvenir à la vie temporelle. Si donc les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont justement mis à mort par les princes séculiers, à plus forte raison les hérétiques... » *Sum. theol*, IIa IIæ, q. XI, a. 3. Saint Thomas ne parle que de la peine de mort, sans indiquer le genre de supplice. Les glossateurs qui vinrent après lui précisèrent davantage. La *debita animadversio*, dit Henri de Suse († 1291) dans sa glose de la bulle *Ad abolendum*, est la peine du feu : *ignis crematio.* Eymeric, dans son *Directorium*, justifie cette interprétation par un texte de saint Jean, XV, 6 : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors comme le sarment, et il séchera, et on le recueillera, et on le mettra au feu : *in ignem mittent et ardet.* »

Étaient livrés au bras séculier, pour être mis à mort par le feu, les hérétiques impénitents et les relaps. La sentence qui frappait l'impénitent portait que l'Église, n'ayant aucun espoir de l'amender, n'en savait que faire et l'abandonnait au juge séculier : *Cum Ecclesia ultra non habeat quod faciat pro suis meritis contra eum, relinquimus brachio et judicio curiæ sæcularis*, dit Bernard Gui dans sa *Practica.* Cette formule laisse entendre qu'il dépendait toujours du coupable d'échapper au supplice. Pour cela, il n'avait qu'à abjurer, même au pied de l'échafaud. La peine était alors commuée. Il est à remarquer que l'Église, en livrant les hérétiques et les impénitents au juge séculier, le priait instamment d'épargner aux coupables la mutilation et la mort. *Affectuose rogantes ut citra mortem et membrorum mutilationem suum judicium moderetur*, dit Bernard Gui. Mais cette formule n'était qu'une clause de style. Le juge séculier savait à quoi s'en tenir. Celui qui l'aurait prise à la lettre et aurait fait au condamné grâce de la vie aurait encouru l'excommunication et se serait exposé à toutes les peines réservées aux fauteurs d'hérésie. On ne s'explique la formule que par une sorte de transmission traditionnelle, parce que les gens d'Église l'appliquaient à d'autres cas que l'hérésie, par exemple pour le droit d'asile.

VI. Jugement sur l'Inquisition. — Nous ne parlerons ici que de *la torture* et de *la peine de mort*, qui sont les deux points sur lesquels s'est exercée plus particulièrement la critique historique. Nous laissons de côté les abus qui se sont glissés, par la faute des hommes, dans l'application du système inquisitorial. Ces abus, d'où qu'ils viennent, et quel qu'en soit le nombre historiquement démontrable, doivent être l'objet d'une inexorable réprobation. Personne ne s'avisera, par exemple, de défendre la mémoire d'un Cauchon, le juge inique de Jeanne d'Arc. Ne sont pas davantage excusables tels inquisiteurs, un Conrad de Marbourg, un Robert le Bougre et quelques autres, qui, comme lui, ont fait servir l'autorité dont ils disposaient, pour frapper à tort ou sans mesure les suspects déférés à leur tribunal.

La *torture* proprement dite peut-elle être considérée comme un juste moyen d'inquisition ? Si les inquisiteurs s'en étaient tenus à la flagellation, telle, dit saint Augustin, qu'on l'administrait en famille, dans les écoles ou même dans les tribunaux épiscopaux des premiers âges, telle encore que la préconise le concile d'Agde de 506, ou que l'appliquaient les moines bénédictins, il n'y aurait pas lieu d'incriminer cette pratique. Il conviendrait d'y voir une mesure en quelque sorte domestique et paternelle, bien qu'un peu dure, et conforme aux idées qu'on avait alors de la bonté. Mais le chevalet, l'estrapade, les torches allumées sont des inventions particulièreent inhumaines. Cf. saint Augustin, *Epist.*, CXXXIII, n. 2. Tant qu'on les employa contre les chrétiens des premiers siècles, on s'accorda à les regarder comme des restes de la barbarie ou comme des inventions du diable. Ils ne changèrent pas de caractère pour être employés par l'Inquisition contre les hérétiques. Et malgré l'appel du pape Innocent IV à la modération : *citra membri diminutionem et mortis periculum*, il est fâcheux qu'on ait pu établir une comparaison entre la brutalité des tribunaux païens et celle des tribunaux ecclésiastiques. Le pape Nicolas Ier a porté sur la torture, considérée comme moyen d'information judiciaire, un jugement qui doit rester (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. LXXXVI : « De tels procédés, dit-il, sont contraires à la loi divine et à la loi humaine, car l'aveu doit être spontané et non forcé, il doit être fait volontairement et non arraché par la violence. L'accusé peut endurer tous les tourments que vous lui infligez sans rien avouer, et alors quelle honte pour le juge et quelle preuve de son inhumanité ! Si, au contraire, vaincu par la douleur, l'inculpé s'avoue coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui retombe l'énormité de cette impiété, si ce n'est sur celui qui a contraint le malheureux à mentir ? » Innocent IV, en recommandant l'usage de la torture, ignorait sans doute ce texte. Son excuse est qu'il n'a fait que se conformer aux mœurs de son temps et suivre l'exemple des juridictions laïques.

Quant à la *peine de mort*, il convient de définir exac-

tement la mesure dans laquelle les inquisiteurs sont responsables de l'application qui en fut faite aux hérétiques.

D'abord, le nombre des hérétiques obstinés et des relaps qu'ils ont livrés au bras séculier n'est pas aussi considérable qu'on pourrait le croire. Une statistique générale nous manque. Mais nous possédons quelques registres de sentences intéressants à étudier, par exemple les sentences de Pamiers de 1318 à 1324, et celles de Toulouse de 1308 à 1323. Sur neuf « sermons » ou autodafés tenus par le tribunal de Pamiers et portant condamnation de *soixante-quatre* personnes, *cinq* hérétiques seulement ont été livrés au bras séculier. A Toulouse, Bernard Gui présida *dix-huit* autodafés et porta *neuf cent trente* condamnations; de ce nombre *quarante-deux* seulement sont marquées du signe redoutable : *relicti curiæ sæculari*. La proportion de ces condamnations était donc, au tribunal de Pamiers, d'*un* pour *treize*, au tribunal de Toulouse d'*un* pour *vingt-deux* ou *vingt-trois*. Bien qu'effrayante encore, cette statistique est loin des fantômes plus effrayants qu'évoquent des pamphlétaires mal informés. A tout prendre, on peut penser que l'institution et le fonctionnement des tribunaux d'Inquisition réalisaient un véritable progrès dans les mœurs; non seulement ils avaient fermé l'ère des exécutions sommaires, telles que les pratiquaient le peuple et même la royauté (le roi Robert, par exemple), mais encore ils avaient diminué considérablement les condamnations qui aboutissaient à la peine de mort. Et Lea, l'historien américain de l'Inquisition, qu'on ne saurait taxer d'indulgence pour l'Église, a pu écrire en toute vérité : « Le bûcher (de l'Inquisition) n'a fait comparativement que peu de victimes. »

Encore faut-il observer que, parmi les sectaires qui tombèrent sous le coup du bras séculier, beaucoup avaient, par des crimes de droit commun, mérité la mort. Telle secte antisociale, qui se renfermait dans son mystère, mais qui gangrenait les populations, comme celle des cathares ou même de certains autres hérétiques, appelait inévitablement sur elle les vengeances de la société et le glaive de l'État : *Hostes generis humani qui humanum genus nituntur aboleri*, dit un historien du Moyen Age. « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour la combattre (la secte des cathares), écrit Lea, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons sans hésiter que, dans ces circonstances, la cause de l'orthodoxie était celle de la civilisation. Si le catharisme était devenu dominant ou même seulement l'égal du catholicisme, il n'est pas douteux que son influence eût été désastreuse. L'ascétisme dont il faisait profession, en ce qui concerne les relations entre les sexes, aurait inévitablement conduit, s'il était devenu général, à l'extinction de l'espèce... » Il fallait donc, à tout prix, arrêter le développement de la secte. En la poursuivant, la société ne faisait que se défendre elle-même contre les entreprises d'une force essentiellement destructive. C'était la lutte pour la vie. A ce compte, il faudrait défalquer du nombre de ceux qu'on appelle communément les victimes de l'intolérance ecclésiastique *la plupart des hérétiques* qui ont été atteints par le glaive de l'État, car c'est le catharisme qui a fourni au bûcher, notamment dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France, le contingent le plus considérable.

Il reste pourtant que les tribunaux de l'Inquisition ne condamnaient pas seulement les malfaiteurs qui, en vertu de leurs théories hétérodoxes, pouvaient causer un bouleversement social; ils frappaient toutes les hérésies en bloc et chaque hérésie comme telle : « Nous statuons, dit expressément Frédéric II (constitut. *Inconsutilem tunicam*), que le crime d'hérésie, quel que soit le nom de la secte, soit mis au rang des crimes publics... Et de la sorte tombera sous le coup de la loi quiconque s'écartera de la foi catholique, ne fût-ce qu'en un seul article : *si inventi fuerint a fide catholica saltem in articulo deviare*. Ce fut bien ainsi, nous l'avons vu, que le comprirent les théologiens et les canonistes. Saint Thomas d'Aquin, en qui nous entendons toute l'École, ne se donne pas la peine d'établir une distinction entre l'hérésie des cathares ou telle autre dont le caractère serait purement spéculatif, il les place toutes sur le même plan; un hérétique, quel qu'il soit, dès lors qu'il est obstiné ou relaps, mérite la mort. C'est donc la peine de mort pour crime d'hérésie pure que nous avons à apprécier. Les relaps repentants échappèrent pendant quelque temps à cette punition extrême; ils étaient simplement condamnés à l'emprisonnement; c'était un moyen de leur faire expier leur faute. La peine de mort mit plus tard les juges dans une fausse situation : d'une part, comme ils accordaient l'absolution et la communion au coupable, ils faisaient profession de croire à la sincérité de son repentir et de sa conversion et, d'autre part, en l'envoyant au bûcher par crainte d'une récidive, ils formaient un jugement à la fois téméraire et odieux. Condamner à la mort un homme que l'on reconnaît digne de recevoir l'eucharistie, sous prétexte qu'il est capable de commettre à l'avenir un crime qu'il ne commettra peut-être pas, nous paraît aujourd'hui une injustice et une anomalie. Quant aux hérétiques impénitents, devaient-ils même subir une pareille condamnation ? Ce n'était pas l'avis de saint Augustin ni des autres Pères. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 3-34. Et il semble bien que leur doctrine soit conforme à la parabole du Sauveur sur l'ivraie et le bon grain. « Est-ce, disait encore au XIe siècle Wazon, évêque de Liége, est-ce que ceux qui sont ivraie aujourd'hui ne peuvent pas se convertir demain et devenir froment ? » Or, en leur appliquant la peine de mort, on supprimait du même coup pour eux toute possibilité de conversion. Assurément, la charité chrétienne ne trouvait pas son compte dans cette mesure. Les partisans de la peine de mort pour crime d'hérésie, Frédéric II et saint Thomas, ont essayé de légitimer leur sentiment par des arguments de raison. On condamne bien au supplice, disent-ils, les personnes coupables de lèse-majesté et les faux-monnayeurs. Donc... C'est là prendre des comparaisons pour des raisons. Les criminels dont il s'agit troublaient gravement l'ordre social. Mais on ne saurait en dire autant de toute et de chaque hérésie comme telle. Il n'y a pas de commune mesure entre un crime contre la société et un crime contre Dieu. Si on voulait les assimiler l'un à l'autre, on arriverait facilement à prouver que tous les péchés sont des crimes de lèse-majesté divine et méritent par conséquent d'être punis de mort. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Bref, ni la raison, ni la tradition chrétienne, ni l'Évangile n'exigent l'application de la peine de mort aux hérétiques considérés uniquement comme tels. La sévérité du code criminel de l'Inquisition ne saurait pourtant trop étonner les historiens et les critiques. Les doctrines et les pratiques inquisitoriales étaient conformes à l'idée que les hommes du Moyen Age se faisaient de la justice sociale. Les détenteurs de l'autorité civile n'avaient pas seulement alors pour mission de protéger l'ordre de la nation, mais encore de défendre les intérêts religieux dans ce monde. Ils se regardaient en toute vérité comme les représentants de l'autorité divine ici-bas. Les affaires de Dieu étaient les leurs; il leur appartenait, par conséquent, de venger les injures faites à la divinité. A ce titre, l'hérésie, crime purement théologique, relevait de leur tribunal. En le

punissant, ils ne faisaient que remplir un des devoirs de leur charge. Ce sont eux qui l'ont assimilé au crime de lèse-majesté et qui l'ont rendu, par là même, passible de la peine de mort, voire du bûcher. Ainsi s'explique qu'associée ou non aux crimes de droit commun, l'hérésie ait été frappée si sévèrement.

Reste à déterminer exactement quelle fut la part de l'Église dans ces condamnations à mort. Certains apologistes ont essayé de montrer que l'exécution des hérétiques fut l'œuvre du pouvoir civil et que l'Église n'en est en aucune façon responsable. Telle est, en particulier, l'opinion de Joseph de Maistre. On a remarqué, en effet, que les constitutions papales et impériales de 1231 et 1232 abandonnaient simplement les hérétiques impénitents et les relaps à la justice séculière, pour ne pas endosser la responsabilité de leur mort : *sæculari judicio relinquantur*. C'était la conséquence de la devise que l'Église avait adoptée : *Ecclesia abhorret a sanguine*. Les inquisiteurs ne manquaient même pas de recommander aux juges séculiers « d'agir avec modération et d'éviter toute effusion du sang ». Mais, nous l'avons vu, ce n'était là qu'une clause de style. Et les juges civils qui l'auraient prise à la lettre seraient tombés sous le coup de l'excommunication. Les princes n'étaient pas proprement juges en cette circonstance : la compétence pour connaître des questions d'hérésie leur faisait défaut, elle leur était même formellement déniée. Leur rôle devait se borner à enregistrer la décision de l'Église et à lui donner la suite qu'elle comportait en droit civil, à lui appliquer l'*animadversio debita*. Dès lors, il semble que, si une exécution s'ensuivait, une double autorité se trouvait engagée dans cette mesure, celle du pouvoir civil qui appliquait ses propres lois, et celle du pouvoir spirituel qui le contraignait à les appliquer. C'est ce qui faisait dire à Pierre le Chantre qu'il ne fallait pas tuer les cathares à la suite d'un jugement ecclésiastique, sous peine de compromettre la responsabilité de l'Église : *Illud ab eo fit, cujus auctoritate fit*, ajoutait-il pour justifier sa recommandation. Après cela, que l'on discute, comme l'a fait le P. Choupin, la question de savoir si, dans l'espèce, la responsabilité de l'Église est une responsabilité juridique ou simplement une responsabilité morale, la réponse importe peu, au regard des faits. Disons-le, en finissant, pour comprendre le mécanisme et la rigueur des lois de l'Inquisition il faut se faire une âme d'ancêtre.

Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893; Vacandard, *L'Inquisition*, 5e édit., Paris, 1914; art. *Inquisition*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. VII, col. 2016-2068, avec riche documentation et abondantes références.

E. VACANDARD.

INSTINCT. — I. Place. II. Caractères. III. Théories. IV. Nature.

« Instinct et raison, marques de deux natures, » jetait vigoureusement Pascal. La marque de l'animal étant l'instinct, c'est chez lui, principalement, qu'il nous faut l'étudier. Mais, si l'on compte autant d'instincts divers que d'espèces animales, peut-il être encore question de l'instinct ? Oui, si ces diversités révèlent une unité fondamentale. Et nous pensons qu'il en est ainsi, qu'il est possible dès lors, sinon facile, de situer, de décrire, et, après un exposé sommaire des théories, d'expliquer dans une certaine mesure l'activité instinctive.

I. PLACE. — Le présent article ne comporte pas une étude intégrale de la manière d'être des bêtes dans leur milieu, de ce système de réactions qui, des simples réflexes et divers tropismes, s'élève, grâce à l'expérience acquise et au dressage, jusqu'aux « consécutions » sensibles les plus compliquées, système que les psychologues de langue anglaise désignent par le terme *behavior*, et ceux de langue française, depuis Piéron, par ce mot de vieux français, *comportement*. Car l'activité instinctive ne forme qu'une zone, la plus secrète, du comportement animal. C'est elle, mais elle seule, qu'il s'agit ici d'explorer. Pour que cette exploration soit vraiment utile, nous aurons à consulter plusieurs auteurs, surtout modernes. L'on n'indiquera, au cours de la rédaction, que le nom des auteurs et la page de l'ouvrage ou de l'article cités, renvoyant à la fin du travail les références complètes.

Bon nombre de naturalistes ont coutume de situer l'instinct entre les zones inférieures des réflexes ou tropismes et les zones supérieures des actes intelligents et volontaires. Par actes intelligents et volontaires, ils n'entendent pas, du moins le plus souvent, l'agir proprement spirituel et moral d'ordre humain, ce qu'ils nomment les faits rationnels. Fidèles au vocabulaire cartésien, ils identifient conscience et intelligence, et ne craignent pas, dès lors, de qualifier d'intellectuels les phénomènes sensibles. De là, des divergences plus verbales que réelles entre leurs théories de l'instinct et la doctrine que nous allons exposer. « Enfin, notait Flourens, p. 71-78, bien au-dessus, infiniment au-dessus de l'instinct et même de l'intelligence des bêtes, il y a l'intelligence de l'homme, la raison humaine... La raison s'élève de l'intellectuel au moral. Le moral n'appartient qu'à l'homme. » Grâce aux liaisons qui, tout naturellement ou par suite d'un savant et persévérant dressage, permettent aux animaux supérieurs de bénéficier d'un système sensible de perceptions, d'affections agréables ou désagréables, de désirs de toutes sortes, système de plus en plus traversé de souvenirs divers, de plus en plus consistant, de mieux en mieux adapté au milieu, un progrès fort limité à coup sûr, mais bien réel aussi, se peut observer dans leur comportement. Cette zone de l'expérience sensible et des progrès de même ordre qu'elle déclenche, plusieurs n'hésitent point à l'appeler, sinon zone de la raison, du moins zone de l'intelligence. Il y a là, c'est bien clair, un vice de terminologie. Pour n'y point tomber, nous aurons soin de réserver, conformément à la grande tradition philosophique, les mots intelligence, intellectuel, intellection, à l'expression de la connaissance *intuitive* de l'être commun, de ses propriétés et de ses déterminations multiples. Quant aux termes de raison, rationnel, raisonnement, on les emploiera uniquement pour signifier celles des propriétés et déterminations de l'être qui, ne tombant pas sous le regard direct de l'esprit, lui sont néanmoins accessibles, grâce au surcroît éclairant des moyens termes, ou, pour s'exprimer en langage de psychologie vécue, moyennant l'effort illuminateur qu'en cheminant de pensées en pensées il parvient à réaliser au dedans de lui-même. Quelques naturalistes, au reste, savent distinguer de la sensible la connaissance intellectuelle, et franchement, réserver celle-ci à l'homme. « L'intelligence, écrit Cuénot, p. 76, envisagée dans ce qui paraît être son essence, est la faculté de démêler, dans des circonstances nouvelles pour l'individu, le moyen de se tirer d'affaire, c'est la faculté de former des conceptions par abstraction et d'en tirer des conclusions, c'est l'adaptation consciente des moyens aux fins, dont la plus évidente expression est la fabrication d'objets artificiels. » Ainsi entendue, l'intelligence intuitive et discursive surpasse absolument et la sensibilité animale prise en bloc, et donc, cette partie spéciale, organique toujours, de l'activité des bêtes qui a nom instinct. Sur l'essentielle infériorité de la sensibilité animale et humaine, par rapport à l'esprit humain, voir AME HUMAINE, IDÉE, LIBRE-ARBITRE...; quant à l'essentielle infériorité de l'instinct, elle ressortira de la suite de cette étude.

II. Caractères. — 1. *Spontanéité motrice.* — Dérivé du latin *instinguere*, le mot instinct désigne tout d'abord une impulsion du dedans, une sorte de spontanéité motrice. Cette spontanéité déclenche la série des mouvements instinctifs et la déroule jusqu'au bout, par exemple, jusqu'à l'achèvement du nid, du cocon, de la toile, de la cabane ou du terrier, jusqu'à l'achèvement de la ponte ou de la couvée. La spontanéité instinctive n'est évidemment pas absolue, elle est plus ou moins influencée, toujours conditionnée, par le milieu dans lequel vit l'animal. Pourtant, « son mouvement n'est point... la continuation pure et simple d'un mouvement antérieur. L'être qui agit par instinct subit une impulsion et il y cède, mais cette impulsion n'est pas mécanique, » Joly, p. 24, elle est vitale, interne, point toute déterminée du dehors mais issue et soutenue du dedans, partiellement dépendante néanmoins d'influences et des conditions extrinsèques. L'on voit déjà qu'il ne saurait être question d'instinct dans l'ordre de la matière brute.

2. *Irréflexion et déterminisme.* — Ni non plus dans l'ordre de la pensée et du vouloir. Car tout s'y passe comme si l'animal était tendu, de tout son être, vers un but incompris, et déterminé à des gestes dont la vertu téléologique lui échappe, comme s'il était aimanté; impulsion irréfléchie et nécessitante. Tant pis, si la curiosité espiègle ou scientifique des humains, vient se mettre en travers de cette admirable suite de gestes. « L'agneau, l'enfant nouveau-né sucent le doigt porté dans leur bouche. Un œuf de craie suffit pour décider une poule à couver... Une chenille dont le corps vient d'être déchiré par des larves d'ichneumon, s'éprend pour elles d'une affection toute maternelle, et vient tendrement revêtir de ses fils les cocons dans lesquels se sont abrités les parasites près desquels elle meurt épuisée. » Joly, p. 166. Fabre qui, quoi qu'on en ait dit, ces derniers temps, reste un maître en la matière, écrit avec son habituelle précision de savant et de psychologue, 2e série, p. 164-170 : « Tant qu'il reste dans les conditions normales, l'insecte a des actes très rationnellement calculés en vue du but à obtenir. Quoi de plus logique, par exemple, que les manœuvres de l'hyménoptère giboyeur paralysant sa proie pour la conserver fraîche à sa larve, et donner à celle-ci néanmoins pleine sécurité ?... Il ne viendra à l'esprit de personne que l'animal puisse, le moins du monde, se rendre compte de ses savantes vivisections. Ainsi, tant qu'il ne sort pas de la voie à lui tracée, l'insecte peut accomplir les actes les plus judicieux sans que nous soyons en droit d'y voir la moindre intervention de la raison. » Eh ! oui, l'instinct est une science qui s'ignore; l'animal, à mesure qu'il avance dans sa tâche, la sent mais ne la comprend pas; il est comme englouti en elle, incapable de s'en abstraire, d'en acquérir l'*aperception*, d'y réfléchir et de la dominer. Cela ressort à l'évidence des observations de Fabre. Un accident survient-il « dans un ordre de choses dont l'insecte est en ce moment occupé. En ces conditions, l'animal est capable de parer à l'accident; il continue, sous une forme similaire, le travail auquel il se livrait; il reste, enfin, dans son état psychique actuel... Un chalicodome... en est aux premières assises de sa maçonnerie. La cellule n'est encore qu'un godet de peu de profondeur sans provision aucune. Je perce largement le fond de la tasse et l'insecte s'empresse de boucher le trou. Il bâtissait et il se détourne un peu pour continuer de bâtir. Sa réparation est une suite du travail qui l'occupait. » Si, au contraire, « l'accident a rapport à un ordre de choses qui remonte plus haut, il a trait à une œuvre finie dont l'insecte n'a plus normalement à s'occuper. Pour parer à cet accident, l'animal aurait à remonter son courant psychique, il aurait à refaire ce qu'il a fait tantôt pour se livrer après à autre chose. L'insecte en est-il capable; saura-t-il laisser l'actuel pour revenir sur le passé, s'avisera-t-il de revenir sur un travail beaucoup plus urgent que celui dont il est occupé ? Là vraiment seraient des preuves d'un peu de raison. » S'il n'était pas comme immergé dans le déroulement progressif de son œuvre, s'il lui était donné de s'en abstraire, d'en dégager son savoir-faire pour l'appliquer ailleurs, bref, s'il pouvait réfléchir, l'insecte songerait à réparer le dommage accidentel. Il n'en est rien, poursuit l'entomologiste. Soient, dit-il, des cellules pareilles aux précédentes, mais « contenant déjà du miel. Je les perce au fond d'un trou par lequel les provisions suintent et se perdent. Leurs propriétaires récoltent. Soient d'autre part des cellules à peu près achevées et dont l'approvisionnement est très avancé. Je les perce de même au fond et donne issue au miel qui dégoutte peu à peu. Leurs propriétaires récoltent. D'après ce qui précède, le lecteur s'attend peut-être à une réparation immédiate, réparation très urgente, car il y va du salut de la larve future. Qu'on se détrompe : les voyages se multiplient et alternent tantôt pour la pâtée, tantôt pour le mortier, et aucun des chalicodomes ne s'occupe de la désastreuse brèche. Celui qui récoltait continue de récolter, celui qui bâtissait une nouvelle assise procède à l'assise suivante, comme si rien d'extraordinaire ne se passait. Enfin, si les cellules éventrées sont assez élevées et contiennent provision suffisante, l'insecte dépose son œuf, met une porte au logis et passe à des fondations nouvelles sans porter remède à la fuite du miel. Deux ou trois jours après, ces cellules ont perdu tout leur contenu, qui forme une longue traînée à la surface du gâteau. » L'insecte, dans ce second cas, devrait, pour réparer la brèche sortir de son travail actuel, de son courant psychique présent. S'il ne le fait pas, c'est qu'il ne peut pas le faire, qu'il n'y songe pas, irrésistiblement entraîné qu'il est du dedans et comme ensorcelé par la suite naturelle de son œuvre. « Le récolteur continuera la récolte, bien que le pollen ruisselle à terre par le pertuis. Tamponner cette brèche, ce serait changer de métier, et pour le moment l'insecte ne le peut. C'est le tour du miel et non pas du mortier. Là-dessus, la règle est immuable. Un moment vient, plus tard, où la récolte est suspendue et la maçonnerie reprise. L'édifice doit s'exhausser d'un étage. Redevenue maçonne, gâchant de nouveau du ciment, l'abeille s'occupera-t-elle de la fuite du fond ? Pas davantage. Ce qui l'occupe maintenant, c'est le nouvel étage dont les assises seraient aussitôt réparées, s'il y survenait du dégât; mais quant à l'étage du fond, il est trop vieux dans l'ensemble de l'œuvre, il remonte trop loin dans le passé et l'ouvrière n'y fera pas de retouche, même en grave péril. » C'est donc sans réflexion intellectuelle et sans libre arbitre que se développe l'activité instinctive. Rien d'étonnant, dès lors, que la vie morale et religieuse, résultat nécessaire de la pensée réfléchie et du vouloir libre, ne naisse jamais, même chez les animaux supérieurs. « Instinct et raison, marques de deux natures. »

3. *Innéité.* — *a*) *Individuelle.* — Impulsion spontanée, mais irréfléchie et déterminée du dedans, l'instinct est-il acquis ou *inné ?* Quant à sa substance il devance, c'est sûr, toute expérience individuelle. Chaque animal naît muni des instincts de l'espèce, Interprète de Cuvier, Flourens a beaucoup appuyé sur ce caractère d'innéité. « Or, écrit-il à l'encontre de G. Leroy et de Condillac, la vérité est que les industries particulières des animaux, du castor qui se bâtit une cabane, du lapin qui se creuse un terrier, de l'oiseau qui se construit un nid, tiennent à des instincts primitifs et déterminés. La vérité est que c'est par

instinct que certaines espèces sont sociables; que d'autres font des provisions; que d'autres, dans la classe des oiseaux, émigrent ou voyagent, » p. 37. « L'enfant tette en venant au monde, sans l'avoir appris, sans avoir pu l'apprendre, par une force aveugle, par pur *instinct*. Les petits de certains animaux rapprochés des mamelles, tettent, même avant d'être entièrement sortis du sein de leur mère, » p. 66, 127. Hachet-Souplet demande, p. 91 : « Le canard qui court vers l'eau au sortir de l'œuf a-t-il pu apprendre individuellement à exécuter un tel acte ? » L'innéité individuelle de l'instinct n'exclut pas, du reste, des variations secondaires dues aux nouveautés survenues dans le milieu ou à l'imitation. Ainsi, depuis l'introduction des chevaux au Mexique, le loriot y use, pour construire son nid, de crins de cheval au lieu de brins d'herbe. Ainsi encore, l'instinct de picorer, chez les jeunes poussins, se parfait-il, par l'imitation des parents. De plus, note Cuénot, p. 75, le poussin « picore instinctivement tout objet de petites dimensions, têtes de clous aussi bien que graine; l'expérience et la mémoire sensorielle interviendront ensuite pour établir un mécanisme associatif qui permettra au jeune animal de choisir entre les particules et d'éviter celles à goût désagréable. »

b) *Spécifique.* — Fait incontestable et peu contesté, chaque animal n'a pas à acquérir, à coup de liaisons expérimentales, ce qui forme le fond de ses instincts. Ce fond, il l'a reçu avec la vie, avec son être organisé; il s'est formé à mesure que se constituaient ses organes et tout ce qu'ils comportent de tendance téléologique, d'appétits, de besoins, de fonctions, de sensibilité externe et interne. Joly, un peu longuement peut-être mais très judicieusement, a su mettre en lumière cet innéisme organique et psychique de l'instinct, p. 46-148. Il est bien donné avec la vie, par les parents, et, indirectement, par l'espèce, à laquelle appartient l'animal nouveau-né. Mais, si les espèces diverses, celles déterminées à ce jour par les zoologistes, se sont formées peu à peu, sous les influences réunies des milieux ambiants et des germes primordiaux de vie, si elles résultent, en fin de compte, d'une *transformation* progressive, les instincts qu'elles comportent, n'en résulteront-ils pas également ? Sans aucun doute. Mais, les espèces, pas plus que les divisions supérieures, genres, tribus, familles, ordres, classes, embranchements, ne se peuvent expliquer sans que Dieu les ait créées, sinon telles quelles et dans leurs formes actuelles, du moins par l'intermédiaire de *germes* renfermant en eux-mêmes, dès l'origine et un peu comme un gland le chêne, l'ensemble des déterminations futures. En ces germes primordiaux, se trouvait *virtuellement* donnée la prodigieuse variété des instincts aujourd'hui connus. C'est là encore formuler un innéisme spécifique, innéisme de juste milieu, excluant la théorie athée et mécaniciste de nombreux transformistes, dépassant, pour mieux se conformer aux indications des sciences zoologiques, la théorie un peu simpliste du *fixisme;* en somme, innéisme à base créationniste, finaliste et modérément évolutionniste. Voir Évolutionnisme. M. E.-L. Bouvier, entre autres faits bien intéressants, a noté ainsi le suivant, p. 123 : « Plus étonnante encore est la transformation héréditaire d'habitudes obtenues récemment par Arnold Pictet (1911) chez le *Lasiocampa quercus*. Les chenilles de ce papillon nocturne s'attaquent aux arbres et aux arbustes à feuilles caduques, au chêne notamment, et rongent le limbe foliaire par les bords. Déposées sur le sapin, elles essayèrent d'entamer les aiguilles sur le côté et ne purent y parvenir, leurs mandibules étant incapables de s'écarter suffisamment. Beaucoup succombèrent, mais certaines réussirent à mordre le bout effilé de l'aiguille et parvinrent à s'alimenter en creusant ensuite le parenchyme de celle-ci. A la seconde génération, les chenilles étaient adaptées au nouveau régime; mais elles y étaient adaptées sans retour, car elles périrent sur un arbuste à feuilles plates (le fusain commun), recherché normalement par leur espèce, ou bien elles attaquaient les feuilles par le bout et en creusaient l'intérieur comme les chenilles de la génération précédente avaient appris à le faire sur le sapin. »

4. *Extériorité, uniformité, infaillibilité, coordination et utilité.* — L'impulsion instinctive, que nous avons tâché de caractériser en elle-même, pousse l'animal à réaliser certains ensembles de mouvements extérieurs tendant au bien de l'individu ou de l'espèce. Ensembles, qui souvent, se trouvent être d'une complication extrême et révéler une virtuosité rare. « On sait, écrit H. Bergson résumant J.-H. Fabre, p. 186, que les diverses espèces d'hyménoptères paralyseurs déposent leurs œufs dans des araignées, des scarabées, des chenilles qui continueront à vivre immobiles pendant un certain nombre de jours, et qui serviront ainsi de nourriture fraîche aux larves, ayant d'abord été soumis par la guêpe à une savante opération chirurgicale. Dans la piqûre qu'elles donnent aux centres nerveux de leur victime pour l'immobiliser sans la tuer, ces diverses espèces d'hyménoptères se règlent sur les diverses espèces de proie auxquelles elles ont respectivement affaire. La scolie, qui s'attaque à une larve de cétoine, ne la pique qu'en un point, mais en ce point se trouvent concentrés les ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement : la piqûre de tels autres ganglions pourrait amener la mort et la pourriture qu'il s'agit d'éviter. Le sphex à ailes jaunes, qui a choisi pour victime le grillon, sait que le grillon a trois centres nerveux qui animent ses trois paires de pattes, ou du moins il fait comme s'il le savait. Il pique l'insecte d'abord sous le cou, puis en arrière du prothorax, enfin vers la naissance de l'abdomen. L'ammophile hérissée donne neuf coups d'aiguillon successifs à neuf centres nerveux de sa chenille, et enfin lui happe la tête et la mâchonne, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort. Le thème général est « la nécessité de paralyser sans tuer » : les variations sont subordonnées à la structure du sujet sur lequel on opère. Sans doute, il s'en faut que l'opération soit toujours exécutée parfaitement. On a montré, dans ces derniers temps, qu'il arrive au sphex ammophile de tuer la chenille au lieu de la paralyser, et que parfois aussi il ne la paralyse qu'à moitié. » L'exécution instinctive peut connaître des échecs de détail, sa perfection originelle reste prestigieuse et relativement infaillible. Venons-en aux théories.

III. Théories. — 1. *Montaigne.* — Il n'y a pas lieu de s'attarder trop au paradoxe de Montaigne identifiant à l'intelligence humaine l'instinct animal, et donnant même à ce dernier la préférence. « Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle... Nous reconnoissons assez, en la pluspart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous et combien nostre art est foible à les imiter. Nous voyons toutesfois aux nostres plus grossiers, les facultez que nous y employons, et que nostre âme s'y sert de toutes ses forces; pourquoy n'en estimons-nous autant d'eux? pourquoy attribuons-nous à je ne sçay quelle inclination naturelle et servile les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? » Nous avons notre langage, eux le leur; notre médecine, eux la leur. Nous raisonnons et réfléchissons, eux aussi; nous avons de l'affection, en manquent-ils ? Nous sommes sociables, savants, eux de même.

On dira : Mais nous discourons autrement que les bêtes, nous concevons « ce qui est, ce qui n'est pas..., le faux et le véritable », l'être en somme. Avantage de l'homme, « qui luy est bien cher vendu et duquel il a bien peu à se glorifier, car de là naist la source principale des maux qui le pressent : péché, maladie, irrésolution, trouble ,désespoir. » P. 161-211.

2. *Pascal.* — La réponse à ces fantaisies, écrites d'ailleurs en style savoureux, se trouve, et magnifiquement concise, dans les *Pensées*. « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct, pour la chasse, et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : « Rongez cette corde qui me blesse, et où je ne puis atteindre. » (342). Oui, il manque aux bêtes de pouvoir généraliser, ce qui est la marque du savoir humain, et il leur manque de pouvoir généraliser parce qu'il leur manque de pouvoir *abstraire* de leur singularité concrète les rapports sentis. Cette dernière impuissance résulte de l'incapacité où elles sont de *s'abstraire* elles-mêmes de l'élan vital qui les emporte. H. Bergson écrira, p. 191 :« L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales. » Mais elle ne le peut pas, appartenant, selon la doctrine pascalienne, non à l'ordre de l'esprit mais à l'ordre essentiellement inférieur de la matière. « Pensée fait la grandeur de l'homme » (346); « Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire ? » (349). Mais, répliquerait Montaigne, les misères inconnues aux bêtes et qui résultent de la pensée conceptuelle de l'homme et de sa liberté, l'irrésolution, le péché... — « Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur » (398). Et Pascal, se plaçant en plein fait chrétien, d'ajouter : « de grand seigneur dépossédé. » En réalité, l'ultime racine de l'irrésolution et du péché plonge au delà de la chute originelle, dans la dualité substantielle et l'essence *contingente*, donc peccable, de l'être humain. Nous pouvons abuser de l'esprit, mais il vaut à l'homme de se conquérir, et le monde et Dieu; il lui vaut même de pouvoir être élevé jusqu'à l'ordre de la vision intuitive et de la parfaite béatitude. Voir Ame humaine. Cette différence de nature, que Pascal notait en de splendides raccourcis, n'a pas échappé au métaphysicien de l'*Évolution créatrice;* il ne lui a manqué, cela par suite de sa méconnaissance de la vraie valeur du concept, que d'en tirer les conséquences morales et religieuses qu'elle comporte. Il écrit, p. 286 : « Radicale... est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent (entendons : même le mieux doué en fait d'éducabilité sensible) et la conscience humaine. Car... conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle, mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de la prison se refermant aussitôt ouvertes; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère... Mais l'homme n'entretient pas seulement sa machine; il arrive à s'en servir comme il lui plaît. Il le doit sans doute à la supériorité de son cerveau,... à son langage,... à la vie sociale... Mais notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne... Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité. »

3. *Descartes.* — Octroyer, sans motif sérieux et à l'encontre de l'évidence, une certaine dose de raison aux animaux, n'agréait aucunement à Descartes. Pour lui, l'absence du langage conceptuel « ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ». Or, dans la logique du dualisme cartésien, pas de raison ou de pensée, pas d'âme. Les bêtes sont des machines plus compliquées que les autres, l'araignée une machine à tisser, la taupe une machine à fouir... Malebranche, ayant adopté cette théorie simpliste, la poussa à fond. Par contre, Mme de Sévigné et le bonhomme La Fontaine la réfutèrent avec beaucoup d'esprit. Infiniment plus familiarisé que Descartes avec ce monde où règne l'instinct, le fabuliste prononce avec une remarquable précision, *Fables*, VII, 1.

> J'attribuerais à l'animal,
> Non point une raison selon notre manière,
> Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort.
> Car nous savons, Iris, de certaine science,
> Que quand la bête penserait,
> La bête ne réfléchirait
> Sur l'objet ni sur sa pensée.

Cette pensée incapable de réflexion est ce que nous nommons connaissance sensible. Bossuet incline à accorder aux bêtes une âme sensitive. Leibniz réalise un progrès en déclarant nettement la monade animale douée de perception sensible et de mémoire.

4. *Condillac.* — Avec Condillac, nous quittons la voie du rationalisme cartésien pour entrer dans celle du *sensisme*. Et d'emblée, la réputation des bêtes se relève, en ce sens du moins que l'on tend à les rapprocher des hommes. Comme eux, elles ont dû apprendre tout ce qu'elles savent faire. Rien d'inné; l'instinct, comme l'intelligence, n'est qu'un précis dynamique d'expériences individuelles. Les bêtes, d'abord, agissent par réflexion, puis par habitudes acquises. Condillac triomphe aisément des mécanicistes cartésiens, en notant les signes incontestables de vie perceptive, affective et appétitive chez l'animal; en constatant leur aptitude à se former ou à se laisser inculquer des habitudes. Il a raison aussi de partir des actes, d'affirmer que ni le pur mécanisme, ni le pur sentiment aveugle, n'expliquent le tout de l'activité animale. Il dit très bien, p. 411, que bêtes, hommes, anges et Dieu « diffèrent par leur essence ». Seulement, la raison alléguée, à savoir qu'une différence de degré dans l'agir suppose et révèle une différence de nature dans l'être, est bien mauvaise. En fait, les meilleurs de nos actes, pensées et volitions spirituelles, ne sont aucunement accessibles aux animaux. Au reste, Condillac avoue qu'une multitude de notions et de désirs les dépassent, notamment ceux dont l'objet est la réalité morale et Dieu. Son *sensisme* l'a empêché d'élaborer une théorie satisfaisante.

5. *Lamarck, Darwin, Herbert Spencer.* — C'est d'ailleurs ce sensisme radical qui, en l'amenant à éliminer de l'instinct toute innéité, même dans les individus actuels, l'a conduit à une théorie trop manifestement contraire aux faits, pour subsister telle quelle. Les premiers maîtres de l'évolutionnisme, Lamarck, Darwin, H. Spencer admettent une certaine innéité individuelle des instincts fondamentaux. De même, sans doute, les néo-darwinistes et les néo-lamarckistes, antifinalistes, au reste, ou finalistes comme Lamarck lui-même. Pour eux, les instincts ont naturellement suivi le sort des espèces, et leur formation à travers la prodigieuse série des siècles écoulés se doit expliquer par les mêmes facteurs. L'être vivant, d'après Lamarck, « se transforme *pour s'adapter* de manière

à pouvoir survivre; d'après Darwin, l'être vivant se trouve *fortuitement* adapté, parce qu'il a subi fortuitement une modification qui lui permettait de survivre. » R. de Sinéty, p. 16. Pour le jugement à porter sur ces théories, voir ÉVOLUTIONNISME: Quant à l'assertion générale, que l'instinct est une habitude héréditaire, admettons qu'elle soit vraie de certains instincts secondaires, par exemple, de celui du trot pour le cheval. Admettons encore que certaines habitudes transmises par génération aient contribué au développement de germes innés d'instincts primaires. Encore a-t-il fallu, de la part de Dieu, une intervention créatrice pour la production de ces germes d'ordre sensitif, c'est-à-dire supérieurs aux forces physico-chimiques ou purement végétatives. Encore a-t-il fallu, pour assurer, à partir de ces germes créés et déjà virtuellement différenciés, la genèse toute pénétrée de finalité des individus et des espèces, la présence en chaque animal d'un principe de vie et de sensibilité, d'une âme sensitive. Ce sont là points de doctrine que la philosophie démontre avec une entière certitude. Voir DIEU, VIE.

IV. NATURE. — Nous n'avons plus qu'à intégrer en une rapide synthèse les éléments de doctrine que l'analyse nous a fournis. Le cardinal Mercier sera ici notre guide, p. 296-300. En suivant son instinct, l'animal réalise un but incompris de lui, auquel il est mystérieusement accordé et enclin, sans s'en apercevoir, par les charmes duquel il se trouve, à son insu, fasciné. Mais ce but incompris est-il du moins imaginé ? Il ne paraît pas l'être en bloc et d'avance, mais seulement en détail et à mesure qu'il se réalise. Les animaux, note saint Thomas commentant Aristote, *De Anima*, III, 5, « agissent pour un but, pourvoyant à l'avenir, sans pour autant avoir une image de l'avenir comme tel ». H. Bergson, p. 159, pense même que la représentation n'est sentie qu'au déclenchement de l'activité instinctive et lorsque « l'accomplissement de l'acte est arrêté ou entravé par un obstacle ». En plein déroulement, la représentation serait annulée, bouchée par l'action. « La connaissance, si connaissance il y a, n'est qu'implicite. Elle s'extériorise en démarches précises au lieu de s'intérioriser en conscience. Il n'en est pas moins vrai que la conduite de l'insecte dessine la représentation de choses déterminées, existant ou se produisant en des points précis de l'espace et du temps, que l'insecte connaît sans les avoir apprises. » Accordons à Bergson qu'au point de départ, et s'il survient un accident au cours de l'œuvre instinctive, la représentation est sentie de façon plus vive, plus neuve que pendant le déroulement normal et tranquille. Mais il faut, pensons-nous avec le cardinal Mercier, tenir qu'une certaine dose de conscience illumine sans cesse les « images directrices du travail actuel ». Comment, sans cela, seraient-elles directrices ? Ce sont des sensations externes ou internes qui suscitent les images directrices, disons mieux, le système d'images directrices appropriées à chaque instinct. D'où la sollicitation intérieure à l'action vivement dessinée et l'irrésistible déclenchement des actes, puis, à la lumière fidèle des images, l'entière réalisation de tel ou tel instinct.

« L'*estimative* désignait, dans la psychologie scolastique, la faculté que possède l'animal de discerner ce qui lui est avantageux ou désavantageux, agréable ou désagréable. Discerner ces qualités qui ne tombent pas directement sous les prises de la perception extérieure n'est pas le fait des sens extérieurs; ce n'est pas non plus le fait d'un jugement proprement dit qui aurait expressément pour objet un rapport entre la fin comme telle et les moyens pour l'atteindre; c'est, croyons-nous, le résultat de l'association spontanée, décrite il y a un instant. » Mercier, p. 299.

Il n'y a rien là que de fort plausible. Mais seul, Celui qui a pu concevoir et créer ces innombrables multitudes d'animaux, les éléments qu'ils exploitent et parmi lesquels ils évoluent, seul Dieu sait pleinement le secret de l'instinct. « Instinct et raison, marques de deux natures, » voilà ce qu'il nous est donné, à nous, d'en savoir avec Blaise Pascal.

Flourens, *L'instinct et l'intelligence des animaux*, Paris, 1841; Cuénot, *La genèse des espèces animales*, Paris, 1911; Joly, *L'instinct*, 2e éd., Paris, 1873; J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques* et *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paris, 1879 et 1882; Hachet-Souplet, *La genèse des instincts*, Paris, 1912; M. Bouvier est cité d'après le P. J. de Joannis, *Études*, 1919, t. CLIX, p. 308; H. Bergson, *Évolution créatrice*, 20e éd., Paris, 1917; Montaigne, *Essais*, éd. Villey, t. II, Paris, 1922; Pascal cité d'après les numéros de l'édition minor de Brunschvicg, Paris, 1907; Condillac, *Œuvres complètes*, Paris, Lecointe et Durey, 1821, t. III, *Traités des sensations et des animaux*; Lamarck, *Philosophie zoologique*, 1809; Darwin, *De l'origine des espèces*, 1859; de Sinéty, *Un demi-siècle de darwinisme*, dans *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1910; Mercier, *La Psychologie*, 7e éd., t. I, 1905, Louvain; Wasmann, S. J., *Instinkt und Intelligenz*, Fribourg-en-B., 1905; du même, *Psychology of ants and of higher animals*, London, 1905.

B. ROMEYER.

INSTITUT PONTIFICAL BIBLIQUE DE ROME. — C'est par le bref apostolique *Vinea electa*, en date du 7 mai 1909, que le pape Pie X a institué à Rome un Institut pontifical biblique.

La première idée d'un institut de ce genre venait de Léon XIII; Pie X avait repris ce projet le 23 février 1904, il lui donnait sa réalisation par son bref de 1909. « Le but de l'Institut pontifical biblique, écrivait-il, sera d'avoir à Rome un centre de hautes études concernant les Livres saints, afin de promouvoir de la manière la plus efficace, dans le sens de l'Église catholique, la doctrine biblique et toutes les sciences qui lui sont adjointes. »

De nombreux cours et exercices pratiques devaient permettre aux étudiants de passer des examens devant la Commission pontificale biblique. L'Institut serait doté d'une riche bibliothèque biblique et d'un musée où serait rassemblé tout ce qui est utile à l'étude de la sainte Écriture. Enfin l'Institut devait entreprendre la publication d'une série d'ouvrages d'érudition, de vulgarisation et de défense apologétique ayant trait à la Bible.

L'Institut biblique fut inauguré le 5 novembre 1909 : il ouvrit ses cours au séminaire Léonien. Le premier président, nommé par le pape, fut le P. Léopold Fonck, S. J., né en 1865, à Wissen, dans le diocèse de Münster. En novembre 1911, l'Institut fut transféré dans son nouveau local de la Piazza della Pilotta, où fréquentent un certain nombre d'élèves appartenant au clergé régulier et séculier.

Depuis janvier 1920, l'Institut biblique publie une revue, intitulée *Biblica*, où sont traités les principaux problèmes que soulève l'Écriture sainte. Une autre revue de moindre envergure, *Verbum Domini*, vulgarise les résultats obtenus par les sciences bibliques et les accommode à tous les prêtres. Jusqu'à la fin de 1925, dix-sept fascicules ont paru dans la collection *Orientalia*, qui fournit des commentaires sur les matières assyro-babyloniennes, égyptiennes, arabes et autres. Une série d'ouvrages, concernant les Livres saints, a également vu le jour.

Le pape Pie X avait décidé, par sa lettre *Jucunda sane* du 22 mars 1911, que chaque année auraient lieu des examens pour ceux qui avaient suivi les cours et que l'Institut délivrerait des diplômes constatant le résultat des examens. Dans sa lettre *Bibliorum scientiam* du 27 avril 1924, le pape Pie XI a statué que désormais aucun professeur d'Écriture sainte ne pourrait enseigner s'il n'avait obtenu ses grades académi-

ques soit près de la Commission biblique, soit près de l'Institut biblique; le souverain pontife demandait également à tous les évêques d'envoyer un ou plusieurs élèves à l'Institut de Rome.

Depuis longtemps s'était fait sentir la nécessité de compléter par des voyages en Palestine la formation scientifique reçue par les étudiants à Rome. Les Pères jésuites, chargés de l'enseignement à l'Institut biblique, s'étaient fortement préoccupés de cette question. D'autre part, il ne pouvait s'agir de fonder en Orient une maison qui fît double emploi avec l'Institut de Rome, ou qui ne tînt pas compte de la situation acquise par l'École biblique de Jérusalem et encouragée si vivement par Léon XIII. On pensa d'abord à créer en Syrie, à Beyrouth, dans l'Université de Saint-Joseph, un centre qui accueillerait les élèves à leur sortie de l'Institut biblique de Rome. Finalement, Jérusalem fut choisie comme lieu de résidence : dans sa lettre, en date du 29 juin 1919, Benoît XV confirmait la pensée que son prédécesseur Pie X avait encouragée, spécifiant que la résidence de Jérusalem « ne serait pas une véritable école où l'on enseignerait toutes les sciences bibliques, mais une annexe et comme un complément de l'Institut de Rome, où se donneraient des cours de géographie, d'archéologie, d'épigraphie sémitique ». En novembre 1925, a été bénie solennellement la première pierre de la maison de Jérusalem, par Mgr Barlassina, patriarche de Jérusalem. Le P. Alexis Mallon, S. J., est placé à la tête de cette résidence de l'Institut biblique, qui, à Rome, est actuellement dirigé par le P. Fernandez.

P. Synave.

INSTRUMENTS DE MUSIQUE, leur rôle dans les cérémonies du culte. — I. Tous les cultes antiques ont admis les instruments de musique dans les cérémonies et sacrifices. Chez les Juifs, le même usage existait dans le temple de Jérusalem (voy. Musique); mais, dans les « maisons de prière », devenues les « synagogues », le chant vocal seul était employé. Les chrétiens ont continué et suivi ce dernier exemple. Dans les rites orientaux, jusqu'à nos jours y compris, on n'a jamais employé d'instruments, à part, en certaines occasions, les disques garnis de sonnettes, ou de petites cymbales; en Occident, à partir du IXe siècle, l'orgue, autrefois instrument de théâtre ou de concert, fut introduit dans le temple (voy. Orgue). Sur les confins des Xe-XIe siècles, la confrérie des jongleurs, fondée à Fécamp par l'abbé saint Guillaume, célébrait sa réunion annuelle en participant à l'office monastique avec orgues portatives, psautérions, rotes, etc., et, dans le cours du Moyen Age et jusqu'au XVIe siècle, on voit que, tout à fait exceptionnellement, des groupes d'instruments variés se faisaient parfois entendre. Ainsi, à partir du XIVe siècle, dans les processions de la fête du Très Saint-Sacrement; ou bien, pour des entrées de rois, des messes papales solennelles, etc. On sait que ces dernières, qui sont toujours chantées « a cappella », font place néanmoins à la musique instrumentale à l'entrée et à la sortie du souverain pontife, ainsi qu'à l'Élévation. Au XVIe siècle, les chroniqueurs remarquent la solennité extraordinaire de la messe célébrée au Camp du Drap d'or, où chantèrent, réunies, les chapelles de François Ier et de Henry VIII, avec l'aide des bandes de musique militaire. Nous savons, par l'*Orchésographie* de Thoinot Arbeau (1588), que des instrumentistes se faisaient entendre dans les cortèges religieux solennels, défilés de confréries pour des fêtes patronales, entrées de grands mariages : ils exécutaient une musique grave et digne du temple telles que des « pavanes » et des « passemèzes », au mouvement lent et majestueux.

C'est seulement au cours du XVIIe siècle, avec l'introduction à l'église du genre théâtral et de l'orchestre, que les abus commencèrent, se prolongeant et s'aggravant jusqu'à l'aube de notre siècle : solos de violon ou de violoncelle, emploi du piano, brios de mandolines, marches militaires ou transcriptions d'opéras, de romances, de valses même, tels furent — ou sont encore — les principaux abus en ce genre, sans compter les sonneries de clairons et les batteries de tambour assez récemment introduits sous prétexte de solennités patriotiques ou militaires.

II. Les traditions et les règlements de l'Église à ce sujet ont été réunis et codifiés dans le fameux *motu proprio* de Pie X sur la musique sacrée (voy. Musique). Au titre VI, n. 15 et suivants, le Pontife trace ainsi ces règles fort sages que nous reproduisons ici, et dont il ne faudrait jamais se départir :

> En quelques cas particuliers, dans des limites raisonnables et avec les convenances nécessaires, on pourra admettre d'autres instruments [que l'orgue], mais non sans une autorisation spéciale de l'Ordinaire (n. 15)... L'usage du piano est défendu à l'église, ainsi que des instruments bruyants ou légers, comme le tambour, la grosse caisse, les cymbales, les clochettes et autres semblables (n° 19)... Il est rigoureusement défendu aux sociétés instrumentales de jouer à l'église; et seulement dans quelque cas spécial, avec le consentement de l'Ordinaire, il sera permis d'admettre un choix d'instruments à vent, limité, judicieux, et proportionné à la grandeur de l'édifice, à condition que les compositions et accompagnements qu'ils exécuteront soient écrits dans un style grave, convenable, et en tout semblable à celui de l'orgue (n° 20)... Dans les processions au dehors de l'église, l'Ordinaire pourra autoriser les sociétés instrumentales, à condition qu'elles n'exécutent aucun morceau profane. Il serait désirable qu'en telle occasion le concours de la musique soit restreint à accompagner quelques cantiques spirituels latins ou en langue vulgaire, exécutés par les chantres ou les pieuses confréries qui prendraient part à la procession (n° 21).

A. Gastoué.

INTELLECTUELS CATHOLIQUES. — Autant que les travailleurs chrétiens, les intellctuels catholiques ont intérêt à se grouper, à s'organiser. Ils l'ont compris enfin.

De là est sortie la tentative originale qui s'appelle la Semaine des écrivains catholiques. La première Semaine eut lieu en 1921 et obtint un franc succès; ce succès s'est continué les années suivantes. On y cherche à arrêter les bases d'une action concertée pour servir les vérités sur lesquelles, en plus du *Credo*, nous sommes généralement d'accord. L'Association de la Semaine des écrivains catholiques, 14, rue de l'Abbaye, Paris (6e), est une sorte de cercle où les semainiers se rencontrent pour s'éclairer mutuellement sur les questions dont l'étude a été amorcée. La rédaction des *Lettres*, 4, boulevard des Italiens, Paris (9e), et son directeur, Gaëtan Bernoville, ont joué le plus grand rôle dans l'institution de ladite Semaine et de ladite Association.

Une autre manifestation récente de l'esprit d'organisation dans le même milieu est constituée par la Confédération professionnelle des intellectuels catholiques, C. P. I. C., dont la première idée est due à Henri Massis, rédacteur en chef de la *Revue universelle*, et à François Hepp, rédacteur à la *Revue des Jeunes*. Cette Confédération réunit, non des membres isolés, mais des groupements catholiques composés de travailleurs intellectuels préalablement associés dans la profession. Elle a pour objet principal, écrit J. Calvet, *Almanach catholique français pour 1923*, p. 235, 236 : « 1° D'envisager l'organisation pratique de toutes mesures d'entr'aide propre à soulager les travailleurs de l'esprit et à encourager les vocations intellectuelles par une aide appropriée;... 4° Et généralement d'envisager le devoir pour les intellectuels

catholiques de prendre conscience à l'heure actuelle de leur rôle propre de défenseurs de l'esprit, et d'examiner les moyens convenables dont ils disposent pour jouer ce rôle et pour rendre à leur pays les bienfaits de la véritable civilisation chrétienne par toute action commune. » La C. P. I. C. a été accueillie avec faveur dans le monde catholique, et de nombreux groupements y ont adhéré aussitôt, entre autres : la Corporation des publicistes chrétiens, l'Arche, les Davidées, l'Association féminine pour l'étude et l'action sociales, l'Association des instituteurs privés, la Société générale d'éducation et d'enseignement, la Société médicale de Saint-Luc, etc. Elle a un organe, le *Bulletin de la Confédération professionnelle des intellectuels catholiques*. « La C. P. I. C., conclut justement J. Calvet, fortifiée de nouvelles adhésions, maintenue sur son terrain confédéral, peut devenir un excellent instrument de coordination de toutes les activités intellectuelles catholiques. » Siège social : 9, rue de Luynes, Paris (7e).

J. Bricout.

INTELLIGENCE. — I. Le mot. Sa signification dans le langage courant. II. Sa signification philosophique. Intelligence et raison. III. L'usage de l'intelligence. Intellectualisme et antiintellectualisme.

I. Le mot. Sa signification dans le langage courant. — 1° L'accord ne paraît pas régner entre les savants sur la signification étymologique du mot intelligence. Faut-il le dériver de *intus legere* ou de *inter legere?* Saint Thomas penchait pour la première opinion. L'intelligence, dit-il, tire son nom de l'intime pénétration de la vérité; son acte consiste en quelque sorte à lire à l'intérieur, *dicitur enim intelligere quasi intus legere;* elle a pour objet l'essence même des choses; mais celle-ci ne peut être atteinte que par une vue qui pénètre plus loin que les apparences extérieures; sous les accidents se cache la nature de la chose substantielle; sous les paroles se cache ce qu'elles signifient; sous les ressemblances et les figures se cache la vérité figurée; de même, les choses intelligibles sont en quelque sorte intérieures par rapport aux choses sensibles qui frappent extérieurement nos sens; dans les causes se cachent les effets, et inversement; dans tous ces cas, notre connaissance, partant du dehors pour saisir finalement le fond même de l'être, comme on saisit une pensée sous les mots qui l'expriment, peut être dite un acte d'intelligence. IIa IIæ, q. viii, a. 1, *c.* Mais les linguistes se rangent de préférence à la seconde opinion. Le verbe *legere* forme avec le préfixe *inter* un composé qui « signifie sans doute à l'origine recueillir au dedans de soi, d'où comprendre, entendre les choses ». Clédat, *Dict. étymol. de la langue française*, Paris, 1913, p. 341.

2° Quoi qu'il en soit de l'étymologie, le sens du mot, dans le langage courant, ne prête à aucune équivoque : il désigne la faculté de comprendre, ce pouvoir, infiniment précieux et caractéristique de l'homme, en vertu duquel nous pouvons non seulement percevoir mais expliquer, non seulement appréhender les choses par les sens, mais nous en rendre raison à nous-mêmes et aux autres. Ce sens prend du reste une large extension; car il n'y a pas une manière uniforme, mais des manières variées d'être intelligent. Comparant l'instinct animal et la raison humaine, Descartes a dit que celle-ci est « un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres ». *Disc. de la méth.*, v. Rien de plus juste; et c'est ce qui constitue la supériorité de l'homme de pouvoir adapter son action à l'incessante mobilité de la vie, au lieu que l'animal est vite déconcerté par l'imprévu des circonstances. Mais cet « instrument universel », s'il est un dans son essence, peut, grâce à certains dons innés ou par suite de l'éducation et de l'habitude, se spécialiser tellement dans ses applications qu'il nous serve merveilleusement en certaines rencontres et nous abandonne dans les autres. Un esprit excelle dans sa partie et s'éclipse pour le reste; tel brille comme un génie dans une certaine sphère qui fait douter en d'autres de son intelligence; Victor Hugo, puissant artiste du verbe, n'a que peu d'idées et la plupart banales; un mathématicien de premier ordre peut ne rien entendre, ou à peu près, aux sciences morales; « il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres, » a dit Pascal.

Il faut encore noter que le langage courant ne réserve pas l'épithète d'intelligent aux esprits spéculatifs, à ceux qui se distinguent dans les travaux de la pensée, aux savants, aux philosophes; il l'applique également aux hommes qui déploient dans l'action des qualités supérieures. Et c'est à juste titre; car c'est encore une manière de comprendre que de savoir user des choses et d'adapter les moyens convenables aux fins que l'on veut atteindre. Le Dictionnaire de l'Académie ne manque pas de relever ce sens. Le mot, dit-il, « signifie aussi adresse, habileté, et s'applique surtout au choix des moyens employés pour obtenir un certain résultat : *Il s'est acquitté de sa mission avec beaucoup d'intelligence; il a fait preuve d'intelligence en cette affaire.* » Parfois cette habileté pratique s'exerce sur des objets modestes et ce qu'on appelle alors intelligence est l'art de se débrouiller dans les petites complications de la vie quotidienne; « sorte d'empirisme lucide qui ne s'adapte dans le détail aux choses que pour les adapter du tac au tac aux besoins du moment; improvisation perpétuelle, qui exige en effet du tact, du flair, du coup d'œil, de la présence d'esprit; mélange d'analyse et d'intuition, dans l'ordre subalterne du savoir-faire où chacun, se distinguant des autres et tirant son épingle du jeu, pratique cet art expérimental qui emploie mais renouvelle constamment les recettes du succès. » M. Blondel, dans *Le procès de l'intelligence*, Paris, 1922, p. 224. Mais souvent cette intelligence pratique doit aborder des problèmes beaucoup plus graves, beaucoup plus complexes, concernant la vie matérielle, la vie politique, la vie sociale et internationale. Les hommes qui apportent à la discussion de ces questions d'où dépendent l'ordre, la prospérité et la paix des peuples, les ressources d'un esprit souple et délié, n'ont-ils pas droit d'être comptés parmi l'élite intel ligente? Les maîtres du commerce, de l'industrie, de l'agriculture, les hommes d'État, les diplomates, les chefs de l'armée, ne peuvent-ils pas revendiquer autant cet honneur que les penseurs, les savants, les écrivains et les métaphysiciens? Ils y ont des titres différents, mais non moins solides, peut-être; tant il est vrai qu'il y a diverses manières d'être intelligent. Il se peut d'ailleurs que ces multiples façons dont s'exerce la faculté de comprendre ne soient nullement « interchangeables »; l'aptitude à manier les affaires ou les hommes ne s'accompagne pas nécessairement d'une égale habileté à manier les idées; inversement, un philosophe ou un savant de génie commettra souvent d'insignes maladresses s'il s'aventure dans la politique; « ne forçons point notre talent, » dit le fabuliste.

II. Sa signification philosophique. Intelligence et raison. — En philosophie comme dans le langage courant, l'intelligence est la faculté de comprendre; elle est le pouvoir grâce auquel les choses s'éclairent, le pouvoir qui débrouille le monde, et d'un chaos d'apparences incohérentes et confuses, en fait un système ordonné, le pouvoir, en un mot, qui essaye de s'assimiler l'être, de se le rendre intelligible et qui, on peut le dire sans présomption, y réussit au moins en partie. Sa nature et son rôle se préciseront si nous

la comparons avec la raison. On les prend communément l'une pour l'autre; mais le psychologue qui vise à n'user que de concepts bien définis s'attache à les distinguer. Seulement une chose nuit à la netteté de cette distinction : c'est que le sens des deux termes en présence a varié avec le temps, à tel point même que leur rapport est entendu par les modernes juste à l'inverse des anciens, en particulier des scolastiques.

1° Le mot de raison est employé *aujourd'hui* en des acceptions assez nombreuses que nous n'avons point à passer ici en revue. Résumant ce qu'elles semblent impliquer de commun, nous dirons seulement que les philosophes désignent d'ordinaire par ce mot l'ensemble des principes qui nous servent à penser, au lieu qu'ils entendent par intelligence les différentes opérations que, à la lumière de ces principes, la pensée exerce pour arriver à comprendre les choses. La raison est le code des lois non écrites du vrai et du faux, du juste et de l'injuste; l'intelligence est l'aptitude à déterminer la convenance ou la disconvenance des cas particuliers avec ces lois. Par la raison, nous avons l'esprit bon, comme dit Descartes; par l'intelligence nous l'appliquons, bien ou mal. L'intelligence, c'est l'esprit en marche; la raison, c'est la lumière qui éclaire sa route, c'est aussi, selon l'image de Leibniz, les muscles et les tendons qui lui permettent de marcher. Les principes étant connus par soi, la raison est intuitive; l'intelligence procède discursivement à la recherche de la vérité; pour faire rentrer l'inconnu dans les cadres du connu, elle déploie toute une stratégie, elle abstrait et généralise, elle divise et compose, elle induit et déduit. Elle suppose la raison, comme le médiat suppose l'immédiat, comme le démontré suppose l'indémontrable, ou, pour employer le langage cartésien, comme la déduction suppose l'intuition; c'est sur la raison qu'elle s'appuie au point de départ de ses recherches, et c'est encore à elle qu'elle fait appel pour s'assurer, en dernier ressort, de la valeur de ses démonstrations.

2° *Autrefois*, dans le langage de l'École, les définitions qui viennent d'être données de l'une de ces facultés convenaient à l'autre, et réciproquement : l'intelligence s'entendait de l'intuition de l'être et des premiers principes, la raison désignait la connaissance par les idées abstraites et le raisonnement. Nous ne mentionnerons ici que la plus haute des autorités scolastiques, celle de saint Thomas. La distinction qui nous occupe est très importante à qui veut bien entendre la doctrine du grand docteur. Les textes qui s'y réfèrent sont fort nombreux, essayons d'en résumer la substance.

Il n'existe pas entre ces deux facultés de différence essentielle. Un corps ne change pas de nature parce que tantôt il se meut vers un lieu et tantôt s'y repose; de même, notre esprit reste foncièrement le même soit qu'il entende la vérité par un acte simple d'intuition ou qu'il la cherche par les opérations laborieuses du raisonnement. Mais s'il n'y a pas entre elles de différence d'essence, il y a une différence de degré fort sensible; la raison doit être distinguée de l'intelligence comme l'imparfait du parfait; en effet, le propre de l'intelligence est de saisir dans un acte simple la vérité intelligible, au lieu que la raison n'arrive à appréhender cette vérité qu'en passant progressivement d'un terme à un autre; et il est manifeste que le premier de ces modes de connaître l'emporte en excellence sur le second. Iª, q. LXXIX, a. 8.

Mais puisque nous avons reçu en partage la première de ces facultés, pourquoi usons-nous de l'autre? Nous en usons faute de mieux et parce que l'intelligence, liée chez nous à des sens, se trouve de ce fait entravée dans son exercice et ne peut se porter d'un libre élan à la fin pour laquelle elle est naturellement faite. Les voiles de la sensibilité dérobant souvent la vérité, dans notre condition présente, aux yeux de l'intelligence, nous nous efforçons de la saisir par d'autres moyens, et nous nous tirons comme nous pouvons de cette tâche avec les opérations complexes de la raison, *quod non potest effici per unum fiat aliqualiter per plura.* La raison est donc une suppléante plus ou moins habile, plus ou moins heureuse, de l'intelligence; *necessitas rationis est ex defectu intellectus*, IIª IIæ, q. XLIX, a. 5, ad 2um; ce sont les lacunes de notre intelligence qui nous imposent le recours à la raison; les êtres en qui la force de l'intellect jouit de sa pleine vigueur n'ont pas besoin de la raison puisqu'ils s'assimilent la vérité par une simple intuition; tels sont Dieu et les anges; mais l'homme, par son organisation corporelle qui le fait toucher aux animaux, se trouve placé au plus bas degré des êtres intelligents, et il est réduit à chercher dans l'abstraction, la comparaison, le raisonnement en un mot, le « discours », un remède à cette infériorité.

Si la connaissance par raisonnement a pour cause l'imperfection de notre intelligence, c'est de l'intelligence, pourtant, qu'elle tient sa certitude, *certitudo rationis est ex intellectu.* Les opérations discursives de la raison partent de l'intellection et y aboutissent. Nous avons en effet besoin d'appuyer notre raisonnement sur certains principes que l'esprit connaît par intuition; et, d'autre part, ce raisonnement s'achève lorsque nous entendons ce qui, auparavant, nous était inconnu. « On voit donc que le raisonnement se résout à l'intellection et s'y termine, et qu'aussi l'intellection est principe du raisonnement qui additionne et qui cherche. » *In Trin.*, VI, 1, 53; voir aussi IIª IIæ, q. VIII, a. 1, ad 2um.

III. L'USAGE DE L'INTELLIGENCE. INTELLECTUALISME ET ANTIINTELLECTUALISME. — 1° De nos jours, on a vu s'élever, entre amis et détracteurs de l'intelligence, ou, comme on dit, entre intellectualistes et anti intellectualistes, un débat d'où la passion n'a pas toujours été absente. Il y a sans doute au fond de cette querelle une réelle divergence d'opinions; mais ce qui a souvent envenimé la discussion, ce fut d'abord l'imprécision des termes, sous lesquels les adversaires mettaient des idées différentes; ce fut aussi les excès des combattants eux-mêmes qui, plus d'une fois, emportés par l'ardeur de la lutte, outraient leur pensée comme à plaisir, alors qu'un terrain d'entente eût été trouvé s'ils se fussent exprimés avec plus de mesure.

Ce mot nouveau d'*intellectualisme* est l'un de ces termes vagues d'où l'on peut faire sortir la dispute quand on veut, comme d'un terrain que des bornes ne délimitent point. On peut y trouver le vrai et le faux, le bon et le mauvais; on peut s'en faire un mérite, et le jeter comme un reproche à la face de l'adversaire. On l'a employé pour désigner l'attitude de ces esprits qui, ivres d'abstraction, de raisonnement, de pensée pure, se confinent dans leurs systèmes idéologiques et dédaignent les leçons de la vie et des réalités concrètes; mais on en a usé aussi pour exprimer une foi raisonnable dans la valeur de l'intelligence humaine comme organe de la vérité scientifique et métaphysique. Pour certains, sont intellectualistes ceux qui isolent l'intelligence des autres facultés de l'âme, ne pensant point que celles-ci puissent concourir à la découverte du vrai, et qui, en outre, ne la conçoivent que comme un pouvoir de connaître les choses par la voie discursive des idées abstraites et du raisonnement; et, dans ce cas, c'est un défaut que d'être intellectualiste. Mais voici une autre idée que l'on peut se faire de l'intelligence : elle est essentiellement la faculté du réel; elle cherche à le saisir par tous les moyens à sa portée, par l'intuition, s'il est possible, par le concept, le raisonnement, le symbole,

le système, quand elle ne peut faire mieux; loin de répudier l'aide des autres puissances, affectives et actives, elle les invite à s'allier étroitement avec elle pour la conquête de la vérité, de telle sorte que notre vie entière soit pénétrée de lumière; et, dans ce cas, c'est une qualité que d'être intellectualiste, puisqu'on veut « réaliser l'intellignce dans sa plénitude en la rendant coextensive à tout l'être, ce qui n'est possible qu'en faisant que l'intelligence soit aussi vie, amour et action ».

2° Circonscrivons le débat, qui serait infini, et notons seulement la discussion soulevée par les rapports de la pensée intuitive et de la pensée discursive.

On sait que Bergson a exalté l'intuition. Il se défend toutefois d'être antiintellectualiste; on qualifierait mieux sa doctrine, prétend-il, en l'appelant un supra-intellectualisme; car elle ne dénigre pas l'intelligence mais la confine dans son rôle, qui est uniquement la connaissance de la matière en vue des besoins de l'activité pratique. Cette faculté, avec ses concepts rigides, nettement distingués les uns des autres, fixés une fois pour toutes, est admirablement adaptée aux formes géométriques, aux corps bruts, juxtaposés dans l'espace et figés dans l'immobilité, du moins en apparence; mais elle fait preuve d'une radicale insuffisance quand elle s'applique aux réalités de la vie et de la pensée dont l'être, se développant dans la durée pure, est une continuité incessamment changeante. Pour saisir cet être, qui constitue tout l'objet de la philosophie, il faut dépasser l'intelligence et faire appel à l'intuition, connaissance du dedans par le dedans, sorte d'instinct conscient de lui-même qui pénètre dans l'intimité de la vie universelle en coulant avec elle. — Il a été dit ailleurs (art. Bergson) que Bergson paraît s'être trompé sur la vraie nature du concept et qu'il attribue un pouvoir imaginaire à cette fameuse intuition qu'il est fort embarrassé de définir, encore qu'il déploie à cet effet un grand luxe de métaphores.

Sans épouser toutes les idées de Bergson ni pousser aussi loin l'attaque contre la pensée discursive, certains de nos contemporains aiment à s'appesantir sur les défauts de ce mode de connaître. Il est très inadéquat à l'être, disent-ils; il a deux grands vices : de morceler ce qui est un et de solidifier ce qui est fluent. La vivante unité de l'être concret disparaît pour faire place à un groupe de notions abstraites et générales; et ces notions sont fixées dans l'immobilité, alors que l'être réel est soumis à la loi d'un perpétuel devenir. La connaissance notionnelle, qui ne s'attache qu'à l'universel et au permanent, représente donc très infidèlement l'être, qui est changeant et particulier, et une systématisation de ces concepts abstraits, si bien ordonnée qu'elle soit, ne peut nous offrir de l'ensemble du monde qu'un symbole assez grossier et une très imparfaite image.

Personne n'a le droit de méconnaître ce qu'il y a de fondé dans ces critiques. Mais quelle est leur portée? Prouvent-elles que l'intelligence a tort d'abstraire, de généraliser, de raisonner et que, laissant ce mode si insuffisant de connaître, elle doive se jeter éperdûment dans les bras de l'intuition qui la mettra en contact immédiat avec le particulier, c'est-à-dire avec le réel? Non; une si haute ambition serait vite déçue; notre esprit est si faible qu'il succomberait tout de suite sous l'amas sans cesse grossi et toujours changeant des perceptions particulières. Il n'échappe à la confusion qu'en dégageant de ces multiples expériences des notions générales; notions légitimes, car elles représentent, lorsqu'elles sont formées avec prudence, les rapports stables des êtres, lois, genres, espèces, types; mais aussi, notions imparfaites, évidemment, si on les compare avec la riche complexité des êtres concrets, puisqu'elles substituent, à ce qui est réalité vivante, une effigie décolorée. Mais l'intelligence connaît cette imperfection qui, nous l'avons dit, tient à notre naturelle faiblesse, elle n'est pas condamnée à être dupe de ses propres abstractions; elle les prend pour ce qu'elles valent; elle s'efforce par divers moyens d'en combler les lacunes, elle unit le « discours » et l'intuition, l'expérience du particulier et le concept, en un mot, tous les procédés possibles, afin d'approcher toujours plus près de l'être qui est, elle le sent, son propre objet.

Nous en revenons ainsi au large intellectualisme de saint Thomas que nous esquissions tout à l'heure. Le grand docteur se garde de professer une sorte de culte idolâtrique pour les abstractions, les concepts et les raisonnements de la pensée discursive; il les admet néanmoins, les estimant comme autant d'efforts que fait l'intelligence mêlée aux sens pour suppléer l'idée pure; c'est seulement quand nos entraves corporelles seront tombées que notre intellection s'exercera sans ces succédanés et étreindra l'être directement; l'intellectualisme ontologique et moral de saint Thomas « place la fin de l'homme dans l'acquisition par l'intelligence de la Réalité transcendante qui est Vérité même, de cette Personne spirituelle qui est totalement et identiquement Idée spéculative ». P. Rousselot. *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 236.

Eug. Lenoble.

INTENTION MORALE. — L'intention morale est ce qu'on appelle aussi la *fin* ou le *motif*. Cette fin n'est pas celle de l'œuvre, *finis operis*, mais celle de l'agent, *finis operantis*. On les distingue, parce que, si elles se confondent parfois, assez souvent elles diffèrent. L'on peut faire une bonne œuvre dans une intention mauvaise, par exemple l'aumône par vanité.

L'intention est nécessairement bonne ou mauvaise, car, étant délibérée, elle s'accorde ou non à la droite raison : dans le premier cas, elle est bonne; dans le second, mauvaise. Il n'y a donc pas d'intention indifférente, au contraire des actes qui peuvent être indifférents en eux-mêmes.

I. Influence de l'intention sur la moralité. — 1° *Principe. — L'acte humain reçoit une moralité principale de l'intention.* Ce principe est évident, et n'est mis en doute par personne. Chacun voit qu'un acte bon peut être corrompu, partiellement ou en totalité, par une fin mauvaise, et aussi qu'un acte indifférent en soi peut devenir bon, si la fin en est bonne. Cette moralité de l'acte est dite *principale*, non essentielle, parce qu'elle lui vient d'une cause extrinsèque, la fin ne faisant pas partie de l'acte, bien qu'elle en soit une principale cause.

2° *Corollaires. — a) Un acte objectivement bon peut recevoir de sa fin bonne une ou plusieurs autres moralités.* Ainsi l'aumône peut être faite pour plusieurs motifs : pour l'expiation de ses péchés, par amour de Dieu, et, de là, recevoir deux moralités, qui s'ajoutent à la bonté objective, savoir, la charité fraternelle. Il est donc très utile de multiplier ses bonnes intentions, afin d'augmenter ses mérites. — *b) L'acte bon en soi, mais rapporté à une fin mauvaise, est entièrement mauvais, si cette fin est tout le motif de l'acte, partiellement mauvais, si la fin mauvaise n'est qu'un motif partiel.* Faire l'aumône, par exemple, uniquement pour attirer au vice ou à l'erreur, est une action qui n'a aucune bonté. Si, au contraire, l'on fait l'aumône pour soulager le pauvre et par ostentation, elle est partiellement bonne et partiellement mauvaise, car une fin est bonne et l'autre ne l'est pas. Telle est du moins l'opinion plus commune : Billuart, Gury, Ballerini, Noldin, Tanquerey. Leur raison est que, si la fin mauvaise est légèrement coupable, elle ne détourne pas de Dieu, et par conséquent ne vicie point entièrement

l'acte. D'autres, Suarez, Vasquez, prétendent le contraire. Mais, si l'intention partielle est gravement coupable, il semble bien qu'elle corrompt tout à fait l'acte, parce qu'elle détourne de Dieu, et que ce qui ne se rapporte pas à lui, de quelque manière, ne peut être bon. — c) *L'acte objectivement mauvais, et connu comme tel, même rapporté à une fin bonne, demeure mauvais, moins cependant que s'il était fait pour un mauvais motif.* Si l'acte est mauvais en soi, la fin bonne n'empêche pas la volonté de vouloir le mal, donc d'être coupable. Celui, par exemple, qui vole pour aider un ami, commet un péché de vol, malgré sa bonne intention. C'est la doctrine de saint Paul, Rom., III, 8 : « Ne faisons pas le mal pour qu'il en vienne du bien. » On calomnie donc l'Église, lorsqu'on lui attribue ce principe : *la fin justifie les moyens.* Tous les théologiens le rejettent, au contraire, comme immoral, tandis que maints hétérodoxes l'enseignent. Il est vrai, cependant, que la bonne intention diminue la malice de l'acte, car le mal n'est pas voulu pour lui-même, mais pour un bien, ce qui suppose une moindre malice. Lorsque l'acte objectivement mauvais est fait pour une fin mauvaise, distincte de la fin de l'œuvre, il acquiert une malice supplémentaire, par exemple voler pour s'enivrer. — d) *L'acte objectivement indifférent devient bon s'il est fait dans une bonne intention, mauvais si c'est dans une mauvaise.* N'ayant pas de moralité par lui-même, il reçoit celle de sa fin. Chanter est par soi indifférent : si l'on chante les louanges de Dieu, on fait bien; si c'est pour exciter la passion, on fait mal.

II. Nécessité de la bonne intention. — 1° *Pour être bon, un acte doit être rapporté à Dieu comme fin suprême, sinon explicitement du moins implicitement.* L'intention à Dieu est *explicite*, quand on dirige expressément son acte vers lui; *implicite*, quand on ne pense pas à lui, mais on agit avec un bon motif. Baïus, les jansénistes et certains anciens docteurs de Louvain, croyant à la corruption totale de la nature humaine par le péché originel, ont enseigné que l'intention explicite à Dieu est nécessaire à la bonté de l'acte humain. Mais la doctrine commune est que l'intention implicite suffit. L'acte fait pour un bon motif se rapporte de lui-même à Dieu, fondement et terme essentiel de toute moralité. — Les adversaires objectent ces paroles de saint Paul, I Cor., x, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. » Mais il n'est pas sûr que ces paroles constituent un précepte. En le supposant, on peut dire avec saint Thomas qu'elles restent vraies avec la seule intention implicite. S'il n'en était pas ainsi, toutes les actions des infidèles seraient des péchés, proposition qui a été condamnée par Pie V, le 1er octobre 1567, avec les autres propositions extraites de Baïus. Et combien d'œuvres des chrétiens le seraient aussi, car il est moralement impossible de penser à Dieu dans toutes ses actions. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit excellent, et à conseiller, d'offrir toutes ses actions à Dieu, non seulement le matin, mais souvent dans le jour.

2° *Une intention positivement honnête est-elle nécessaire?* On distingue trois sortes de biens : l'*honnête*, l'*agréable* et l'*utile*. Le bien est honnête, en tant qu'il est conforme à la raison; agréable, en tant qu'il plaît; utile, en tant qu'il sert à acquérir un autre bien. L'on demande s'il est nécessaire d'avoir une fin honnête, ou s'il suffit qu'elle soit agréable ou utile, pour que l'acte soit moralement bon. Les théologiens ne s'entendent pas. Les uns : Ballerini, Génicot, Noldin, etc., soutiennent qu'il suffit d'agir pour une fin utile ou agréable, en d'autre termes qu'il n'est pas indispensable d'agir *positivement* pour une fin honnête. La fin est honnête, pourvu qu'on n'exclue pas la relation au bien honnête, mais il n'est pas besoin de penser à l'honnêteté de l'acte et de la vouloir positivement. Les autres, parmi lesquels Tanquerey, prétendent que la fin doit être positivement honnête, au moins d'une manière implicite, c'est-à-dire qu'il faut vouloir le bien honnête, et qu'il ne suffit pas de chercher l'agréable ou l'utile. Ces deux derniers biens, Dieu les a ordonnés à une fin plus haute, et ne pas la vouloir, c'est agir désordonnément.

Cette raison serait concluante contre les premiers, s'ils excluaient la relation à la moralité, mais il n'en est rien, et l'on peut se demander où est la différence pratique entre les deux opinions, car les premiers entendent que la recherche de l'agréable ou de l'utile implique l'honnêteté, donc une fin honnête. Le désaccord pourrait bien être surtout verbal.

François Girerd.

1. INTERNATIONAL (Problème). — Sous ce titre, il convient de marquer les conceptions catholiques touchant aux questions suivantes : I. Devoir national (ou patriotisme); II. Devoir international (ou universalisme chrétien); III. Pacifisme; IV. Équilibre des Puissances; V. Principe des nationalités; VI. Nationalisme; VII. Impérialisme.

I, Devoir national (ou *Patriotisme*). — Le droit de la patrie se rattache au droit de la famille. Œuvre primordiale du Créateur de la nature, la société domestique ou familiale ne peut rigoureusement pas accomplir ici-bas sa destinée, conformément à sa raison d'être, si elle-même n'est pas incorporée à une autre société plus vaste et plus puissante qui protège sa sécurité matérielle, qui lui assure les conditions indispensables à son activité intellectuelle et morale, à son développement économique et social. Ce sera la société publique, on l'appellera la cité ou la patrie. Le devoir civique ou patriotique sera donc le complément normal, naturel et nécessaire du devoir familial. Les exigences de la nature raisonnable manifestent, en effet, la volonté souveraine et certaine de Dieu même, qui a fait la nature et qui la gouverne avec sa sagesse toute-puissante.

Par ailleurs, la nature de l'homme et la nature des choses ont légitimement établi la distinction, l'indépendance des différentes cités et patries, au sein du genre humain, d'après les conditions et nécessités diverses qui président normalement au développement des sociétés humaines. Les origines ethniques, le cadre géographique, les besoins sociaux, les destinées historiques de chaque groupe de population déterminent raisonnablement et utilement les frontières de chaque organisation humaine. Frontières physiques auxquelles répondra un patrimoine moral, un héritage de bienfaits, de traditions, de souvenirs, d'espérances, de sentiments communs, qui contribuent à créer l'entité spirituelle de la communauté civique, la *terre des pères*, la patrie.

Le devoir national, ou le *patriotisme*, sera la vertu morale qui nous inclinera, selon l'ordre naturel et providentiel, à rendre à notre patrie les services qui lui sont dus et l'amour dont elle est digne. Cette vertu s'impose déjà au nom de considérations tout humaines et rationnelles. Mais le christianisme lui apporte une consécration plus haute encore. Puisque Jésus-Christ lui-même a aimé sa patrie terrestre, puisqu'il a honoré ses traditions et ses gloires, puisqu'il a pleuré les malheurs de cette patrie, même coupable et ingrate, comment ne pas reconnaître que l'amour de la patrie doit prendre place, entre l'amour de la famille et l'amour de l'humanité, dans l'harmonie des vertus chrétiennes et dans l'ordre essentiel de la charité ?

Voilà, selon la doctrine catholique, le fondement du devoir national ou patriotique, contre lequel s'insurgent toutes les doctrines perverses de l'*antipatriotisme* et toutes les utopies malfaisantes de l'*internationalisme révolutionnaire.*

II. Devoir international (ou *Universalisme* chrétien). — Malgré la diversité des patries indépendantes, les unes et les autres possèdent nécessairement des caractères communs ou identiques, puisque toutes les patries indépendantes sont composées de personnes qui participent à la même nature humaine, corporelle et spirituelle, physique et morale, avec même origine et même destinée, avec mêmes droits et devoirs essentiels. Tel sera le fondement d'une certaine communauté sociale entre tous les peuples du monde.

Ce n'est pas tout. Les diverses cités indépendantes ont souvent des intérêts divergents et opposés. Néanmoins, elles ont aussi des intérêts de suprême importance qui sont communs à toutes les nations humaines et qui les convient à des tâches identiques, devant les mêmes besoins et les mêmes périls, comme à des relations mutuelles et à des collaborations amiables. Cet ensemble d'intérêts concordants et de besoins identiques appelle normalement, entre les divers peuples d'une même zone géographique, et, lorsque les moyens de communication et de transport le réclament, entre tous les peuples du monde, un ensemble de relations de droit public qui tendent à garantir le bien commun de l'humanité entière. Il ne s'agit plus, comme dans chaque groupe particulier de population, d'une organisation rigoureusement hiérarchique, car la nécessité est moins directe, moins impérieuse, et les obstacles à l'heureuse réussite sont plus multiples et plus irréductibles. Mais il s'agit d'un certain nombre de devoirs mutuels, pouvant être protégés par des institutions et des sanctions communes, et qui deviendront la charte universelle des rapports internationaux, selon les règles du droit, tels que les réclament la nature de l'homme et la nature des choses. Voilà le fondement naturel du devoir international.

Sur la base du droit naturel, se construira un édifice de droit positif, représenté par des coutumes internationales, puis par des conventions positives, puis par de véritables organismes internationaux, mais toujours en vue de sauvegarder les mêmes droits et devoirs essentiels, résultant des intentions claires et certaines du Créateur et souverain Maître de toutes choses.

Au droit naturel, le christianisme apportera, ici encore, une confirmation et une consécration plus augustes. L'enseignement évangélique de la charité envers le prochain ne se renferme pas dans les seules limites de la patrie. Tandis que la loi ancienne et mosaïque se rapportait elle-même essentiellement à un peuple unique, gardien élu et privilégié des promesses divines, la loi nouvelle et chrétienne se rapporte essentiellement à tous les hommes, à tous les peuples, sans nulle distinction de Juif et de Gentil, de Grec et de Barbare, d'homme libre et d'esclave. L'Évangile contient ce message de salut pour toutes les nations, pour toutes les catégories humaines. Les Épîtres de saint Paul exposent avec ampleur le même mystère de l'amour universel du Christ, qui déborde toutes les barrières et frontières anciennes. Jésus-Christ est mort sur la croix pour tous les hommes. Plus d'exclusivisme, judaïque ou autre, plus de cloisons étanches. La société des fidèles du Christ devra être essentiellement universelle, catholique, c'est-à-dire étendue comme le monde, large comme la charité du Christ.

Cependant, il existe toujours des peuples distincts, des patries indépendantes. L'unité spirituelle des âmes dans le catholicisme ne supprimera pas cette diversité légitime, nécessaire, d'ordre politique et social, non plus que les devoirs spéciaux qui en découlent, pour chacun de nous, envers nos patries respectives. Mais l'universalité du précepte chrétien de la charité fraternelle et surnaturelle aura pour conséquence irrécusable, aux yeux des croyants, de donner un couronnement auguste et une garantie sacrée aux devoirs mutuels des peuples envers les peuples. Ces devoirs apparaîtront plus clairs et plus certains. Ils pourront s'exercer par des moyens plus nobles, plus excellents et plus efficaces.

L'influence morale du christianisme, dans la mesure où elle pénétrera la collectivité des nations indépendantes, tendra donc à favoriser les coutumes, conventions, organisations internationales, qui auront pour objet de sauvegarder les droits et les légitimes intérêts de chaque État et l'intérêt commun de l'humanité entière par la justice, la coopération, la concorde entre les peuples. L'universelle paternité de Dieu, l'universelle fraternité des hommes en Jésus-Christ sera une doctrine apte à mieux faire régner ici-bas l'harmonie de la justice et de la charité dans les rapports mutuels des nations : notamment pour la solution pacifique, arbitrale ou judiciaire des litiges internationaux. L'organisation internationale et supranationale du catholicisme constituera un symbole permanent de communauté hiérarchique et de coopération spirituelle entre des hommes, entre des peuples, que peuvent séparer toutes les diversités humaines.

III. Pacifisme. — Un chrétien, plus encore que tout autre homme de conscience droite, ne peut être que résolument *pacifique*, c'est-à-dire désireux de respecter et de faire respecter ou rétablir l'état de paix. En effet, la *paix*, telles que la définissent les docteurs catholiques, après saint Augustin, constitue la notion la plus exacte et la plus compréhensive des rapports de droit entre les nations. La paix, d'après eux, est la *tranquillité de l'ordre;* et l'ordre n'est autre chose que *l'harmonieuse disposition des parties diverses et de l'ensemble qui maintient chaque chose à sa juste place.* Ainsi comprise, la paix résume toutes les règles et toutes les exigences complexes de la vie internationale, et elle en marque le couronnement le plus enviable pour le bien universel. Benoît XV eut raison de dire que la paix est le plus magnifique des dons du Seigneur : *Pacem, Dei munus pulcherrimum.*

Malheureusement, la plupart des hommes n'ont pas toujours présente à l'esprit la définition de saint Augustin, et le sens communément attribué au mot *paix* ne comporte ni la même profondeur philosophique ni la même élévation morale. Le mot *paix* est simplement adopté, dans l'usage courant, comme opposé au mot *guerre* et signifiant l'abstention ou l'exclusion du recours aux armes. Le terme de *pacifisme* a été consacré, en fait, à désigner un mouvement d'idées et d'influences tendant à écarter, à tout prix et en toute hypothèse, cette solution du recours à la force des armes, comme chose nécessairement illégitime et immorale. Le *pacifisme*, entendu en ce sens, aura eu, depuis un siècle, deux foyers principaux de propagation en Europe : les loges maçonniques, avec les ligues et les congrès pour la Paix, qui rattachaient leur doctrine à l'idéologie humanitaire du dix-huitième siècle, particulièrement au *Contrat social* de Rousseau, et, d'autre part, les organisations socialistes, principalement celles qui prenaient pour évangile le *Capital* de Karl Marx, et qui considéraient l'Internationale ouvrière comme devant abolir à jamais toutes les armées, toutes les frontières, toutes les patries elles-mêmes. L'idéologie *pacifiste* se présenta comme une sorte de messianisme de la paix universelle et perpétuelle, comme une sorte de religion laïque de l'Humanité, de l'égalité et de la fraternité humaines.

De nos jours, dans les pays de langue française, ce *pacifisme* fut principalement représenté par des libres penseurs, des protestants, des juifs, des hommes de gauche et d'extrême-gauche. Parmi les apôtres récents de l'idéologie humanitaire et pacifiste on peut citer

MM. Frédéric Passy, d'Estournelles de Constant, Charles Richet, Paul Otlet, Lafontaine, Edgard Milhaud, Maxime Leroy. Les leçons de plusieurs d'entre eux furent professées à l'École des Hautes-Études sociales et réunies, en 1904, dans un volume intitulé *La Paix et l'Enseignement pacifique*. Leurs tendances furent analysées et critiquées, notamment, par Georges Goyau, *L'Idée de Patrie et l'Humanitarisme* (1902), puis par Émile Faguet, *La Pacifisme* (1908). A l'inspiration humanitariste et maçonnique on doit rattacher les congrès périodiques et plus ou moins fameux de la General Peace Convention (Londres, 1843; Paris, 1849; Francfort, 1851); de la Société des Amis de la Paix universelle (Bruxelles, 1848); de la Ligue internationale de la Paix et de la Liberté (Genève, 1867). La série commencée en 1843 se continua par les congrès universels de la Paix ou les « assemblées générales » qui les suppléèrent (Londres, 1890; Milan, 1906; Munich, 1907; Londres, 1908, etc.). Au même ordre, exactement, de préoccupations se rapporte le congrès des Maçonneries des nations alliées et neutres, tenu à Paris en juin 1917, et où fut élaboré tout un plan de Société des Nations, superposant une démocratie universelle et un parlementarisme international à tous les États nationaux. Pour récapituler ce mouvement, l'on peut consulter le petit livre de Paul Otlet (1917) : *Constitution mondiale de la Société des Nations, le nouveau Droit des Gens*.

Non seulement la doctrine vulgarisée sous le vocable de *pacifisme* doit être rejetée en raison de son caractère de messianisme laïque, maçonnique et humanitaire, mais à cause du principe immoral contenu dans la conception de la paix à tout prix, dans la réprobation indistincte et inconditionnée de toute espèce de recours à la force des armes. Il y a une équivoque fallacieuse dans le cri de *guerre à la guerre*. On a pu consulter, ici même, l'article GUERRE ET PAIX et y trouver les solides considérations en vertu desquelles la théologie catholique admet qu'il peut y avoir de *justes guerres*, que la *juste guerre* répond à l'exercice d'un droit authentique et que ses désastres constituent eux-mêmes un moindre mal que la violation scandaleuse et impunie de la justice et du droit. L'organisation juridique internationale ne prétend pas supprimer absolument l'éventualité d'un recours nécessaire à la force des armes, mais cherche à lui donner ouvertement et visiblement le caractère que suppose toujours, en réalité, la doctrine de la juste guerre : le caractère d'une exécution par autorité de justice. Pareille conception n'est pas celle de l'idéologie humanitaire et *pacifiste*. Ce n'est pas l'exclusion de la guerre en toute hypothèse et à tout prix. Ce n'est pas l'égale réprobation de toutes les guerres et de tous les belligérants, sans distinguer entre guerres justes et injustes, entre belligérants qui respectent ou qui violent le droit des gens.

Professer la volonté absolue de ne jamais faire la guerre, quoi qu'il arrive, serait refuser à la patrie ou à la communauté internationale elle-même, dans le cas d'une violation scandaleuse et obstinée du droit, un recours extrême qui pourrait s'imposer comme légitime et nécessaire. Ce serait accorder par avance une immunité véritablement trop avantageuse à des adversaires sans scrupules, qui posséderaient ainsi pleine et entière sécurité dans leurs provocations et leurs entreprises injustes. A l'intérieur de chaque pays, on agirait contrairement à l'ordre et au bien social, contrairement à la morale et au sens commun, si l'on proclamait la résolution de renoncer en toute hypothèse à l'exercice de la contrainte pénale. L'erreur ne serait pas moins énorme si elle était commise dans le domaine des relations internationales. Le *droit de glaive*, le recours à la force est tout aussi nécessaire pour réprimer éventuellement l'injuste agresseur, le perturbateur de la paix, que pour punir les malfaiteurs et les rebelles sur le territoire national lui-même.

Il ne faut donc pas confondre l'esprit chrétien de paix entre les peuples, sur la base de la justice et de la charité, avec la fausse et malfaisante idéologie du *pacifisme*. — Dans les congrès démocratiques internationaux pour la Paix, réunis chaque année, depuis 1921, sous l'influence de M. Marc Sangnier, l'on rencontre à la fois des apôtres de la conception chrétienne de la paix et des propagateurs de l'idéologie du pacifisme humanitaire.

IV. ÉQUILIBRE DES PUISSANCES. — L'équilibre international est le système qui tend à garantir la paix parmi les peuples au moyen d'une balance de forces, ou encore au moyen d'une équivalence de ressources politiques et militaires entre Puissances, ou groupements de Puissances, qui se feront contrepoids. *Négativement*, l'on assurera l'équilibre international en s'opposant à la prépondérance démesurée d'un État trop puissant. On aura soin d'empêcher ses forces de parvenir à un tel degré qu'elles ne puissent être aisément tenues en échec par la coalition des divers autres États qui auraient à redouter, de sa part, quelque entreprise abusive et injuste. *Positivement*, l'on maintiendra l'équilibre international en procurant, selon les circonstances opportunes, des extensions équivalentes de territoire et de zone d'influence politique aux différents États qui doivent se faire contrepoids les uns aux autres, sans que le plus puissant d'entre eux devienne jamais assez fort pour subjuguer tous les autres. A chaque progrès de sa domination correspondra un développement proportionnel de l'extension des États destinés à l'équilibrer, à lui faire contrepoids, à le tenir en respect et en échec.

Considéré comme *recette politique*, le système de l'équilibre international présente de grands avantages et s'inspire d'une sagesse prévoyante dont il ne faut pas médire.

Mais l'erreur funeste serait d'ériger le système de l'équilibre international en *principe philosophique et juridique*, qui porte sa justification et sa légitimité en lui-même : beaucoup plus encore y aurait-il erreur pernicieuse à ériger l'équilibre en *principe suprême* de la vie internationale, auquel on pourrait sacrifier impunément tout autre droit et toute autre considération. Pour se mettre d'accord avec les exigences de la philosophie chrétienne, on doit donner une réponse correcte à deux questions capitales : *équilibrer quoi ? — équilibrer comment?*

Équilibrer quoi? — L'on ne peut équilibrer que des groupements humains constitués d'une manière conforme à la nature et à l'équité : ce qui prohibe et condamne nombre de combinaisons dont fait mention l'histoire diplomatique.

Équilibrer comment? — L'on ne peut équilibrer légitimement les forces rivales que par des opérations conformes à la morale et au droit : c'est-à-dire respectueuses du bien d'autrui, respectueuses de la foi des traités, respectueuses du droit authentique des populations, respectueuses de l'honnêteté internationale.

Cela revient à dire que l'équilibre n'est pas une fin en soi ni un *principe* qui doive servir de règle dans la détermination du droit et du devoir. C'est, plus modestement, une *recette* politique, un expédient pratique, qui se recommande, avec d'autres garanties, à la sagesse et à la prudence des hommes d'État, et qui sera philosophiquement et juridiquement admissible dans la mesure où les combinaisons d'équilibre s'adapteront aux claires exigences de la nature des choses, de la justice et du droit.

V. Principe des nationalités. — La conception politique et juridique qui porte le nom de *principe des nationalités* est celle qui tend à faire concorder la frontière officielle des États et le groupement « national » des populations. Chaque population suffisamment caractérisée comme *nationalité* sera considérée comme ayant le droit de former, si elle le désire, un État distinct et indépendant.

A l'origine, cette conception apparut comme une réaction, souvent justifiée, du sentiment des populations contre les fantaisies abusives et tyranniques des gouvernements et de la diplomatie. En de nombreux congrès, tels que celui de Vienne, on disposa des provinces et des populations selon le système de l'équilibre politique, sans tenir aucun compte des traditions, croyances, aspirations de chaque population, mais en s'inspirant uniquement de la convenance ou de l'intérêt des Puissances prépondérantes, afin de maintenir la balance des forces rivales. Les frontières des États concordèrent souvent fort mal avec la répartition exacte des groupes nationaux de population. Le mouvement des nationalités eut pour objet d'établir une concordance entre la distribution des groupes nationaux et la répartition politique des États.

On affranchirait, par exemple, les populations polonaises soumises à la domination de la Russie, de la Prusse et de l'Autriche, pour les rassembler dans un État national, redevenu la Pologne indépendante. Parfois, existera déjà un État indépendant et national qui ne groupera sous son autorité qu'une fraction de la nationalité dont il porte le nom : les autres fractions éparses de la même nationalité, soumises à des dominations étrangères, tendront à se grouper autour de ce même État reconnu apte à jouer un rôle de direction et de concentration et à reconstituer ainsi, en un seul corps indépendant, toute la famille nationale. Tel avait été le rôle du Piémont pour l'unité italienne, de la Prusse pour l'unité allemande. Tel serait le rôle de la Serbie pour l'unité des Slaves du Sud, le rôle de la Moldo-Valachie, pour l'unité de tous les Roumains, le rôle de la Grèce pour l'unité des tous les Hellènes.

Diverses circonstances historiques influèrent, au cours du dix-neuvième siècle, sur le développement des revendications nationales et sur l'élaboration d'une théorie positive du droit des nationalités. Nous ne pouvons ici que les énumérer sommairement. Il y eut le mouvement des idées de la Révolution française. Il y eut le caractère national et populaire de la réaction qui se déchaîna en Europe contre la France impériale, partout où s'était exercée l'hégémonie de Napoléon Ier. Il y eut l'encouragement donné aux aspirations nouvelles par l'impression persistante de l'universelle fragilité ou de l'universel ébranlement des formations politiques et diplomatiques de l'Europe contemporaine. Il y eut tout un courant intellectuel, littéraire et artistique, tendant à faire revivre la tradition morale, sociale, politique des nationalités en sommeil : renaissance qui fut d'abord idéaliste et romantique, puis qui devint positive et réaliste. On doit tenir compte enfin des exigences de l'État moderne, beaucoup plus envahissant, beaucoup plus centralisateur et bureaucratique, beaucoup moins patriarcal et moins bigarré que l'État d'ancien régime. La subordination d'une province à un gouvernement de nationalité différente détermine, dans l'Europe contemporaine, des conflits aigus et irritants, qui atteignent le peuple entier dans ses susceptibilités nationales, lorsque celles-ci ont été mises en éveil : conflits dont l'occasion était à peu près inconnue aux États d'ancien régime. Ce sont les problèmes soulevés par l'école publique, le service militaire obligatoire et universel, l'unité de la législation et de la magistrature, l'existence uniforme d'une langue officielle pour l'école, la caserne, les tribunaux, les actes administratifs. Les États d'ancien régime ne voyaient aucun inconvénient à respecter intégralement, à cet égard, la physionomie distinctive de chaque province ou de chaque groupe de population. Lorsque l'annexion d'une province nouvelle faisait surgir la question religieuse, l'on reconnaissait immédiatement la nécessité politique de déroger au principe tyrannique *cujus regio ejus religio*, comme y dérogèrent, avec une égale sagesse politique, Louis XIV, Frédéric II, Catherine II. Au dix-neuvième siècle, le *conformisme* scolaire, militaire, législatif, judiciaire, linguistique des États modernes vint envenimer les querelles nationales et exaspérer les revendications fondées sur le principe des nationalités.

Chose étrange! La *nationalité*, qui motive tant de controverses passionnées, est réfractaire à toute définition rigoureuse. M. Henri Hauser a eu raison de la nommer *une fausse idée claire*. La nationalité peut exister notoirement sans un *cadre géographique* qui lui soit propre, sans l'existence vérifiable de la *communauté de race*, sans l'unité de *croyance religieuse*, et même sans l'*unité linguistique* : car il y a des nations qui parlent plusieurs langues et la même langue peut être parlée par des nations distinctes et indépendantes les unes des autres. Le seul critère un peu clair et discernable de la *nationalité* sera la volonté actuelle d'une collectivité humaine, se regardant comme un même peuple et désirant constituer une communauté indépendante. Ce sera le *vouloir-vivre collectif*. Mais pareil critère est lui-même d'une vérification souvent douteuse, obscure, contestable et contestée dans chacun des cas litigieux où l'on aurait besoin, précisément, d'appliquer le critère pour dirimer la controverse. La volonté populaire, en ce domaine, pourra être plus ou moins obscure, hésitante, partagée, sujette à interprétations contradictoires. En outre, elle est mobile, changeante : divers groupes de population auront longtemps vécu dans une même communauté politique sans aucun dissentiment grave, et pourront ensuite éprouver des sympathies et sollicitations divergentes, qui se traduiront par la tendance à une nouvelle distribution des frontières et des souverainetés. Ces fluctuations indéniables annulent, d'ailleurs, le recours aux *traditions et antécédents historiques*, puisque le vœu de la population pourra être favorable à une combinaison déterminée durant une période et favorable à une combinaison toute contraire durant telle autre période. Un doute plane sur l'exacte nature de la *nationalité*, sur l'exacte réalité ou l'exacte valeur du *vouloir-vivre collectif* attribué à tel groupe de population pour lequel on revendique l'indépendance nationale. C'est toujours *la fausse idée claire*.

Voilà une première raison qui empêche de reconnaître le *principe des nationalités* comme une règle qui se suffise à elle-même, comme la règle suprême et universelle de l'ordre international en ce qui touche la répartition des États indépendants. Les faits parlent d'eux-mêmes à l'heure présente. Sur la côte orientale de l'Adriatique, dans la région danubienne, dans les Balkans, dans l'immense zone indécise qui s'interpose entre le monde germanique et le monde slave, dans l'ancien empire Ottoman d'Asie et ailleurs encore, les redoutables périls qui menacent la paix de l'univers ne peuvent se résoudre à la satisfaction générale par le recours au *principe des nationalités*, mais résultent, tout au contraire, de la proclamation elle-même du *principe des nationalités*. Avec la mutuelle compénétration de tous les groupes nationaux, avec les actions et réactions des dominations ou influences rivales, on est en présence d'une *forêt de litiges* ayant pour objet l'exacte interprétation du vœu populaire. Il

y a obscurité, incertitude, confusion sur la règle même qui est proposée comme essentielle. Loin de tout dirimer, le *principe des nationalités* pose encore plus de problèmes qu'il n'en résout.

Le principe, d'ailleurs, est fallacieux, dès lors qu'on veut l'ériger en formule suprême et universelle du droit. Fût-elle évidente et à l'abri de toute discussion sérieuse, la volonté actuelle d'un groupe de population qui désire se constituer en État indépendant ou se rattacher à un État indépendant de même nationalité, n'engendre pas nécessairement un *droit* rigoureux, qui s'impose au respect obligatoire de toutes les consciences. Les peuples, pas plus que les individus, n'ont un droit illimité de disposer d'eux-mêmes.

L'indépendance politique n'est pas, de soi, pour chaque groupe homogène de population un bien suprême et absolu. Ce à quoi ont droit toutes les populations par une exigence véritable de la nature et de la Providence, c'est que la communauté politique où elles vivront leur procure les bienfaits sociaux, d'ordre matériel ou moral, qui sont la raison d'être essentielle de toute communauté politique en tant que telle. Mais l'indépendance, qui est une prérogative de la communauté politique parfaitement complète et achevée, n'est pas, pour chaque groupe homogène de population, le moyen unique et indispensable de trouver, dans la communauté politique, la garantie efficace de ses droits, mœurs, traditions, franchises et libertés légitimes. D'autres méthodes existent pour garantir à une population déterminée ces avantages primordiaux : législation hospitalière et accueillante, décentralisation, autonomie, fédéralisme, protection diplomatique et internationale des minorités de langue, de race et de religion. Par contre, il peut arriver que tel groupe national ne soit pas en mesure de constituer par lui-même un État viable, une communauté politique indépendante, assez riche et assez puissante pour posséder, au milieu des complexités redoutables de la vie contemporaine, toutes les virtualités requises par les exigences du bien commun. Il peut arriver aussi que détacher une province d'un État déjà constitué pour la rattacher à un autre État, au nom des postulats du *principe des nationalités*, aboutisse à des perturbations qui soient très dommageables à de graves intérêts moraux et matériels, à de sérieuses considérations géographiques, économiques, stratégiques, politiques et juridiques. Alors la requête, fondée sur le *principe des nationalités*, devient déraisonnable et abusive, comme se heurtant à une règle supérieure d'ordre et d'intérêt social. C'est le *bien commun et général, équitablement apprécié et mesuré, selon les fins essentielles de la communauté politique*, qui est la loi primordiale et suprême et qui donne la formule authentique du droit.

Benoît XV a fort justement déclaré, dans ses deux messages du 28 juillet 1915 et du 1er août 1917, aux peuples belligérants et à leurs chefs, qu'il fallait tenir compte *des aspirations des peuples*, mais toujours *dans la mesure du juste et du possible*. C'était reconnaître équivalemment que le droit des nationalités demeure une considération de haute importance morale, mais qu'il ne constitue nullement la règle suprême et universelle de tout l'ordre international. Les différentes considérations légitimes doivent composer les unes avec les autres dans l'harmonie de l'ensemble et la *catholicité du droit*.

VI. Nationalisme. — Le terme de *nationalisme* peut s'appliquer à la revendication des droits et de l'indépendance d'une nationalité. En ce sens, le nationalisme sera digne d'éloge ou digne de blâme selon que la revendication qu'il propage sera juste ou injuste, équitable ou abusive. Nous n'avons plus à revenir sur cette controverse. Mais le terme de *nationalisme* est encore employé, de nos jours, dans une acception toute différente, qui offre matière à des discussions non moins passionnées, et qui, pareillement, comportera une signification élogieuse ou une signification péjorative, selon que l'interprétation et l'application du concept seront elles-mêmes conformes ou contraires aux exigences de la morale et du droit. Le *nationalisme* est alors le système qui, dans le gouvernement de l'État, considère surtout l'intérêt national, de préférence à toute autre conception juridique ou sociale.

L'*intérêt national*, en tant que tel, désigne ici la grandeur et la puissance politique de l'État, de telle manière que la nation indépendante puisse se faire respecter et exercer une influence sérieuse sur la vie internationale. En tous pays, les groupes qui prennent, dans ce sens, le nom de *nationalistes* accordent donc une importance suprême au problème de la structure et du gouvernement de l'État, ainsi qu'aux problèmes de politique extérieure, considérés du point de vue des intérêts généraux de la grandeur nationale. Le patriotisme des partis nationalistes comporte une intransigeance, une fierté jalouse, que ne connaissent pas au même degré les hommes dont le patriotisme n'obéit pas aux mêmes directions spécifiques. Pour différencier la valeur doctrinale des divers *nationalismes*, il convient de regarder comment les uns et les autres définissent le caractère et la portée de cette suprématie de l'intérêt national.

Chez certains théoriciens extrêmes du *nationalisme*, principalement chez les pangermanistes et les *racistes* d'outre-Rhin, la suprématie de l'intérêt national est considérée comme absolue, inconditionnée, illimitée : en d'autres termes, comme constituant la fin dernière. Tous les droits, tous les principes, tous les intérêts pourraient donc et devraient être indistinctement sacrifiés à la grandeur politique de la nation. Du point de vue de la philosophie chrétienne du droit, le système est rigoureusement inadmissible, essentiellement immoral, comme *divinisant* l'intérêt national pour méconnaître et profaner en son nom tous les autres droits, même antérieurs et supérieurs à celui de l'État. C'est la doctrine condamnée par Pie IX, dans la 64e proposition du *Syllabus*. C'est l'erreur que réprouve Pie XI, dans sa première encyclique, *Ubi arcano*, du 24 décembre 1922, sous le nom d'*amour immodéré de la nation*. Ce sont les aberrations effrayantes que nous déplorons, en particulier, chez les tenants extrêmes du nationalisme allemand, de l'ultra-nationalisme racique, qui est la formule actuelle de l'idolâtrie pangermanique. Conception contraire à la raison, à la morale et à la religion. Odieuse résurrection de la conception païenne de l'État, qui divinise la Cité terrestre et lui reconnaît des pouvoirs absolus et sans aucune limite par rapport à tous les droits.

Mais pareille conception est loin d'exister dans l'esprit et dans la doctrine de tous les hommes et de tous les groupements politiques qui, en des pays très divers, se proclament *nationalistes* et professent la suprématie de l'intérêt national, considéré comme la puissance politique de la nation. Parmi eux se trouvent bon nombre de catholiques déclarés qui entendent ne propager leur système politique et national que dans les exactes limites circonscrites par la philosophie chrétienne du droit et les traditions de l'Église. Chez de tels partisans du *nationalisme*, la suprématie de l'intérêt national ou de la grandeur politique de la nation est conçue comme une suprématie toute relative, c'est-à-dire par comparaison avec les autres finalités humaines de l'activité politique et sociale dans l'État. Si, en vertu de la profession du christianisme et du catholicisme, ou de la simple adhésion aux concepts rationnels et fondamentaux de l'honnêteté naturelle, on reconnaît la précellence des obligations objec-

tives et certaines de la morale et du droit, comme aussi la valeur spirituelle d'une civilisation commune aux différents peuples, on apportera, par le fait même, des limitations essentielles aux exigences politiques de l'intérêt social et national. On refusera, en réalité, à cet intérêt social et national une suprématie absolue, inconditionnée, illimitée.

Néanmoins, la règle fondamentale de l'ordre naturel et divin demeurant hors de conteste, il y a parfaitement place pour une théorie du *nationalisme* qui attribuera délibérément à l'intérêt national, à la grandeur politique de l'État, une suprématie d'importance, de valeur et de droit par rapport à toutes les autres conceptions juridiques et sociales qui peuvent être légitimement prises en considération dans le gouvernement de la chose publique. D'autres théories donneront la prépondérance, la suprématie aux progrès affectant la législation civile, l'organisation professionnelle, les institutions ouvrières et agricoles, les réformes fiscales et autres finalités sociales parfaitement dignes d'éloges. La théorie *nationaliste* donnera la prépondérance, la suprématie, au point de vue spécifique de la grandeur politique de l'État, au point de vue spécifique de l'intérêt national, la force et la puissance de la nation étant considérées comme la condition primordiale de tous les autres biens sociaux d'ordre temporel.

Ainsi comprise et limitée, la théorie du *nationalisme* devient une conception parfaitement sérieuse, licite et recevable. C'est en ce sens que beaucoup de catholiques, en divers pays, se professent partisans du *nationalisme*, sans contrevenir aux exigences de leur foi. Du point de vue de la morale chrétienne, on ne peut pas dire que leur système, par lui-même, se heurte à aucune objection de principe. Il aura même l'avantage de réagir excellemment contre toutes les conceptions dissolvantes et anarchiques, contre toutes les conceptions, même honnêtes, qui se limitent à un horizon politique trop dépourvu de noblesse et d'ampleur. Par contre, ce *nationalisme* légitime pourra, comme toutes les théories humaines, présenter des dangers éventuels dans l'outrance, dans l'exclusivisme des tendances, louables en elles-mêmes, qui le caractérisent.

L'outrance consisterait à mésestimer, en politique intérieure, les considérations autres que celles de la force et de la puissance nationale, et à négliger des réformes nécessaires dans le domaine social et législatif. L'outrance consisterait à mésestimer, en politique extérieure, les justes égards qui sont dus à l'intérêt légitime des autres peuples, ainsi que les devoirs normaux de la collaboration et de la communauté internationale. Enfin, chacun doit se garder d'une outrance fâcheuse dont ne se garde pas assez la grande majorité des croyants de tous les pays contemporains, qu'ils prennent le titre de *nationalistes* ou qu'ils ne le prennent pas : juger les affaires ecclésiastiques et religieuses, celles du Vatican, celles des Missions lointaines, d'après leur seul rapport avec l'intérêt national et patriotique. C'est oublier trop la *catholicité* de l'Église et le caractère surnaturel de sa mission.

VII. Impérialisme.— Dans sa généralité, le mot *impérialisme* signifie la domination d'un peuple sur d'autres peuples. Avec la domination elle-même, ce terme désigne les systèmes et doctrines politiques qui tendent à la promouvoir et à l'organiser. La domination d'un peuple sur d'autres peuples prendra des formes diverses. Tantôt ce seront, chez une nation forte, des annexions territoriales toujours plus étendues. Tantôt ce seront, par voie d'expansion lointaine, des acquisitions importantes de colonies et de protectorats. Tantôt ce sera, par voie d'influence politique, une suzeraineté exercée sur des États vassaux. Tantôt, enfin, ce sera, par voie de pénétration ou d'absorption économique, une tutelle exercée sur des États clients.

Le phénomène de l'*impérialisme* a des origines naturelles, analogues à celles du rayonnement plus ou moins étendu d'influence économique et sociale, morale et politique, qu'un riche propriétaire ou industriel sera conduit à exercer dans sa région. Un peuple plus puissant, disposant de ressources plus considérables, possédant une plus grande faculté d'expansion, ne pourra pas ne pas exercer un rayonnement étendu d'influence économique et sociale, morale et politique, sur des peuples moins puissants qui se trouveront mis en contact avec lui et qui auront besoin de lui. Le rôle de domination qu'exercera, par le fait même, le peuple prépondérant sera l'origine naturelle du phénomène de l'*impérialisme*.

L'immensité des moyens d'action et de pénétration que la civilisation contemporaine met au service d'un peuple fort centuplera la puissance de rayonnement qui assurera une réelle suzeraineté de fait à la nation dominante. Chez ce peuple plus puissant, un système réfléchi, d'ordre politique ou économique, surgira aisément, en vue de développer cette pénétration chez autrui et d'organiser cette prépondérance sur autrui. Le système commencera généralement par être un programme de réalisations concrètes, pratiques et immédiates. Des théoriciens viendront ensuite pour donner au système une allure scientifique ou doctrinale et pour exalter, dans le peuple, l'état d'âme, la disposition psychologique qui convient à une nation dominante, exerçant une suzeraineté morale et sociale sur des nations clientes, vassales ou sujettes. Ce sera la philosophie ou la mystique de l'*impérialisme*.

Les causes économiques auront eu un rôle capital dans le développement des grands *impérialismes* contemporains. De puissantes nations ne possèdent pas, sur leur propre sol, les ressources indispensables à leur ravitaillement. Elles ne trouvent pas chez elles-mêmes, à beaucoup près, l'utilisation complète de leurs matières premières et la consommation totale de leur immense production industrielle et manufacturière. Alors, ces nations puissantes ont un besoin absolu de trouver des fournisseurs stables pour leur ravitaillement, ainsi que des débouchés certains et avantageux pour l'écoulement et la consommation de leurs produits. L'organisation d'une tutelle économique sur les peuples moins puissants, qui seront les fournisseurs de son alimentation, ou qui assureront fermement à un peuple prépondérant, par leur marché commercial, le débouché permanent de sa production industrielle, constituera la modalité la plus fréquente et la plus efficace de l'*impérialisme*. La tutelle économique aura pour corollaire inévitable une certaine suzeraineté d'ordre politique, avouée ou inavouée.

Le mot *impérialisme* est employé habituellement, aujourd'hui, dans un sens péjoratif. On a coutume d'associer à ce terme l'idée d'une tyrannie implacable, exorbitante, fondée sur des procédés injustes et des visées abusives ou cupides. Mais ce sens péjoratif, trop souvent justifié, n'est pas le seul sens possible du mot. Dans l'Europe d'avant-guerre, le mot *impérialisme* n'avait pas, le plus communément, une acception défavorable et odieuse. En bien des cas, au contraire, il prenait une acception élogieuse. On n'y attachait pas, dans ce sens, l'idée d'une domination abusive et injuste, mais l'idée d'une tutelle équitable, salutaire, offrant des avantages utiles et heureux aux peuples sur lesquels s'exerçait la souveraineté d'autrui. L'*impérialisme* sera, en réalité, une conception légitime ou illégitime, digne d'éloges ou digne de blâme, selon le caractère qu'il prendra, en conformité ou en discordance avec les exigences équitables du bien

commun, et selon les moyens par lesquels il se réalisera en conformité ou en discordance avec les préceptes de la justice et les règles objectives du droit.

Bien que l'*impérialisme* soit, en quelque mesure, un phénomène naturel et inévitable, et bien qu'il puisse être exercé avec une modération digne d'éloges, on doit reconnaître que cette domination d'un peuple plus fort sur des peuples moins forts présente facilement de terribles tentations et sollicitations à la cupidité des États les plus rapaces ou à la tyrannie des peuples les plus despotiques et les plus brutaux. La suzeraineté de la richesse et de la puissance (et c'est en quoi consiste l'*impérialisme*) a pour péril caractéristique les tentations trop humaines de la raison du plus fort.

Il y aurait lieu d'étudier les caractères particuliers, tantôt heureux et tantôt détestables, que revêt l'*impérialisme* dans chacun des États qui possèdent une grande puissance d'expansion politique ou économique, et qui exercent, à des titres divers, leur prépondérance dominatrice sur notre monde contemporain : Allemagne, Angleterre, États-Unis, France, Italie, Japon, Russie des tsars ou Russie des soviets. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans de tels développements. On ne peut, toutefois, s'abstenir de rappeler que l'*impérialisme allemand* tendait à réaliser, sur toute l'Europe centrale et à travers le monde entier, la suzeraine tépolitique de la grande caserne, la suzeraineté économique de la grande usine, la suzeraineté intellectuelle de la grande école, en divinisant la force allemande, l'expansion allemande, la nation élue et impériale. Les plus exaltés des pangermanistes allèrent jusqu'à ressusciter les vieilles divinités païennes, où la Germanie conquérante trouvait l'image truculente de sa force, de sa domination universelle et brutale. — L'*impérialisme britannique* n'apparaît pas seulement comme un système de large solidarité politique et de fédéralisme économique entre des peuples autonomes, répartis à travers toute la terre. On y trouve aussi une mystique, où s'exerça l'influence de la lecture assidue de la Bible, surtout de l'Ancien Testament, lecture faite par de nombreuses générations anglaises avec les habitudes mentales du libre examen protestant. Le messianisme fut transporté dans le sens des aspirations et espérances temporelles d'une nation qui se regardait comme le peuple choisi de Dieu. Dans l'illuminisme qui, chez les aristocrates mis en scène dans les romans de Benjamin Disraéli, ou chez les démocrates et coloniaux contemporains de Joseph Chamberlain, et mis en scène dans les contes et nouvelles de Rudyard Kipling, constitue l'un des éléments psychologiques de l'impérialisme britannique, le vicomte de Vogüé eut raison de discerner la survivance et l'adaptation d'un vieux rêve juif : le messianisme d'Israël orienté vers la domination temporelle et terrestre. — Quelque chose d'analogue doit être dit de l'*impérialisme américain*. La suzeraineté que les États-Unis exercent sur tous les autres États de l'Union panaméricaine, le contrôle politique et financier qu'ils s'arrogent sur plusieurs des républiques de l'Amérique centrale, leur expansion coloniale aux Philippines et ailleurs, leur domination sur le marché universel par le règne du dollar, toute cette méthode conquérante est idéalisée par une interprétation mystique de la doctrine de Monroë : « L'Amérique aux Américains », mais sous le contrôle enviable et la suzeraineté fraternelle des États-Unis. Les messages et harangues de Théodore Roosevelt ont proposé avec éloquence les principaux paradoxes politico-mystiques de l'impérialisme américain.— A son tour, l'*impérialisme italien* rattache ses aspirations nationales, méditerranéennes, coloniales, orientales, sa tutelle de l'*italianité* des émigrants italiens dispersés à travers tous les continents, à une tradition spirituelle et à un symbole mystique : l'héritage de l'ancienne Rome impériale, l'héritage de la civilisation latine, la majesté même de la Rome des Papes, centre de l'univers chrétien. Sur ces grands souvenirs, on tient à greffer les extensions toujours plus ambitieuses de la nouvelle Italie. — Nul besoin d'ajouter quelle mystique révolutionnaire colore partout la propagande conquérante de l'*impérialisme russe*, avec le messianisme communiste de l'universelle libération des peuples par l'universelle dictature du prolétariat.

Après ces brèves indications sur le devoir national, le devoir international, le pacifisme, l'équilibre des Puissances, les nationalités, la nationalisme et l'impérialisme, nous devrions, pour clore l'étude du problème international, apporter quelques précisions sur les *organismes internationaux* et sur le *rôle international du Pontificat romain*. Toutefois, pour éviter ce qui ressemblerait à un double emploi, nous renvoyons délibérément l'énumération et l'explication des organismes internationaux du monde contemporain aux deux articles La Haye (Conventions de) et Société des Nations. Quant au rôle international du Pontificat romain, il en sera parlé dans les deux mêmes articles et surtout aux articles Papauté (son indépendance politique) et Pouvoir temporel des papes. Contentons-nous de marquer ici que les organismes internationaux et le rôle du Saint-Siège ne doivent jamais été oubliés dans l'ensemble des considérations nécessaires sur l'état présent et les principes de solution du problème international.

Jacques Bardoux, *Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine* (1815-1905), Paris, 3 vol.; René Blachez, *La nation armée et l'idéologie des nationalités*, Paris. 1921; Charles Dupuis, *Le principe d'équilibre et le concert européen*, Paris, 1909; du même, *Le droit des gens et les rapports des grandes Puissances avec les autres États avant le Pacte de la Société des Nations*, Paris, 1921; René Johannet, *Le principe des Nationalités* (avec la préface de 1923), Paris, 1923; Yves de La Brière, *La Société des Nations?* Paris, 1918; du même, *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1924; du même, *Les grands impérialismes contemporains*, Anvers, 1924; Louis Le Fur, *Guerre juste et juste Paix*, Paris, 1920; du même, *Races, Nationalités, États*, Paris, 1922; Théodore Roosevelt, *La vie intense*, (trad. Izoulet), Paris, 1902; du même, *L'idéal américain* (trad. de Rousiers), Paris, 1904; Ernest Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, Paris, 1903-1909, 4 vol.; Otto-Richard Tannenberg, *La plus grande Allemagne* (trad, Millioud), Paris, 1916; Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de droit naturel*, Paris et Tournai, 1883, 2. vol.; Maurice Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Paris, 1923; Eugène-Melchior de Vogüé, *La littérature impérialiste* (Disraëli et Kipling), dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1901, t. III, p. 196-212.

Yves de La Brière.

2. INTERNATIONALE (Justice). — Une Ligue des catholiques français pour la justice internationale s'est fondée récemment. Son siège est à Paris (actuellement, 3, rue Garancière, VI^{e}) et l'assemblée générale se tient, également à Paris, dans le premier semestre de chaque année. Président : M. Émile Chénon, professeur à la Faculté de droit de Paris; secrétaire : Mgr Beaupin. Comme l'indiquent les deux premiers articles de ses statuts, elle « se propose pour but l'institution entre les nations de relations juridiques conformes aux principes de la justice, aux préceptes de l'Évangile et aux enseignements de l'Église, de façon à maintenir autant que possible entre elles la concorde et la paix. Pour atteindre ce but, la Ligue compte agir auprès des pouvoirs publics et des représentants élus des diverses nations par voie de pétitions, auprès de la Société des Nations par voie de requêtes, et auprès de l'opinion publique par des conférences et par la

publication d'ouvrages de propagande, notamment d'un bulletin qui lui servira d'organe. » L'abonnement à ce bulletin : *Justice et Paix*, coûte 5 francs. Les membres bienfaiteurs versent une cotisation minima de 20 francs; les membres actifs, de 10 francs. Aux membres adhérents, il n'est demandé qu'une simple adhésion au programme de la Ligue et une cotisation de 3 francs. — L'Association catholique de la Jeunesse française et la Ligue patriotique des Françaises ont donné leur adhésion à la Ligue des catholiques français pour la justice internationale.

J. Bricout.

3. INTERNATIONALE DU TRAVAIL (Législation). — La question ouvrière est plus qu'une question nationale. Par suite de la compénétration croissante des peuples et de l'extension mondiale des marchés, elle est de plus en plus une question internationale. Sa solution parfaite ne peut donc être obtenue que par une action et une législation internationales. Cette conception qui commence à nous devenir familière fut longtemps méconnue. La célèbre parole « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous! » ne fut longtemps entendue qu'avec effroi. Elle n'exprimait pourtant en soi — réserve faite des intentions de ceux qui la prononçaient — qu'une vérité élémentaire; il n'y avait qu'à la compléter, en ajoutant : *Gouvernements* de tous les pays, unissez-vous, pour faire une législation ouvrière en partie commune; *Prêtres et évêques* de tous les pays, unissez-vous pour travailler d'un commun accord à une rechristianisation du monde du travail, selon les enseignements des papes reconstructeurs. Ainsi la force organisée des travailleurs du monde entier, la force législative de tous les États, la force moralisatrice de l'Église, ces trois forces, matérielles et morales, réunies sont la solution intégrale du problème du travail.

Nous n'avons à traiter, dans cet article, ni de la force organisée des travailleurs (voir Internationales), ni de la force moralisatrice de l'Église catholique en matière sociale (voir Ouvriers (*Encyclique sur la condition des*), mais uniquement de la législation internationale du travail. — I. Les précurseurs; II. L'idée en marche : les congrès internationaux; III. Création de l'organisation internationale pour la protection légale des travailleurs; IV. Le Traité de Versailles, l'O. I. T. et le B. I. T.; V. Les associations internationales privées.

I. Les précurseurs. — C'est un chrétien croyant, Daniel Legrand, alsacien, qui, le premier, proclama la nécessité de régler partiellement la question ouvrière par une législation internationale. Le 25 janvier 1841, il adressa au premier ministre de France et à la Chambre des pairs, lors de la discussion de la première loi sur le travail des enfants, une requête demandant « qu'une loi internationale limite à 12 heures par jour la marche des moteurs mécaniques. Cette loi devrait être le premier pas vers la justice et l'amour de l'humanité. L'adoption d'une telle loi serait un des plus éclatants bienfaits pour la classe ouvrière. » Ce mémoire resta sans réponse. Sans se décourager, et ému par les abus de l'industrie que nulle entrave légale n'arrêtait, il renouvela et élargit sa tentative en 1853, 1855, 1856, 1857; il envoya aux principaux gouvernements européens une circulaire les invitant à s'entendre pour prohiber le travail des enfants au-dessous de 12 ans, et pour interdire rigoureusement le travail du dimanche et le travail de nuit. Il montrait que, la production capitaliste moderne ayant un caractère international, il n'était pas étonnant que tout le fût ou le devînt aussi : mouvement ouvrier, alliance des partis, législation.

Ce ne fut que sept ans plus tard que les socialistes reprirent l'idée de Legrand et la formulèrent au congrès de Genève, fondant l'Association internationale des Travailleurs (1864). La question était posée, et, dès lors, presque tous les congrès nationaux et internationaux lui donnent un avis favorable.

Le 25 janvier 1884, le comte Albert de Mun, de concert avec Mgr Freppel, propose à la Chambre de préparer « l'adoption d'une législation internationale ». Après avoir rappelé que, jadis, l'Église était « une puissance médiatrice reconnue, acceptée de tous », qu'elle était « la tutrice des petits et des faibles », il ajoutait « : On fait bien des conventions internationales pour régler les lois de la guerre, on en fait pour le transport des colis postaux; pourquoi n'en ferait-on pas pour régler les conditions du travail ? Il y a une nation voisine, la plus petite, mais la plus avancée dans la législation sociale, qui en a fait la proposition : c'est la Suisse, en 1884... Ses ouvertures n'ont pas été accueillies. Je voudrais que la France se donnât la gloire de les reprendre; il y a là une mission capable de la tenter, d'enflammer son cœur et son génie... Depuis ses origines, son nom est lié avec celui des petits et des faibles. C'est à leur service qu'elle a semé, sur tous les rivages du monde, des souvenirs héroïques. Les circonstances ont changé, mais la cause est restée la même. Il y a toujours des petits et des faibles. Je supplie la Patrie française de rester fidèle à ses traditions. »

L'Union de Fribourg, en 1885, 1887 et 1888, sous la haute direction du cardinal Mermillod, étudia longuement, elle aussi, le problème, et voici la note que le comte de Mun alla remettre au pape : « Il a paru à la conférence que l'Église, qui a toujours été le recours des petits et des faibles contre l'injustice et l'oppression, serait encore prête à reprendre, même en ce siècle de fer, sa mission historique en élevant la voix en faveur du rétablissement d'une organisation protectrice de leurs droits et de leurs intérêts. Mais cette organisation elle-même ne pourrait être efficace si une législation protectrice du travail ne venait, dans chaque État, réprimer les abus les plus excessifs de la force de l'homme et de la santé de la femme et de l'enfant. »

C'est alors que, le 27 juin 1888, le grand leader catholique suisse, Decurtins, avec son collègue libéral, M. Favon, invita le Conseil fédéral à faire des démarches près des gouvernements pour créer une législation internationale du travail. Le parlement suisse ayant, à l'unanimité, ratifié la motion, les convocations furent lancées quand, soudain, par un de ces coups de théâtre qui allaient lui devenir familiers, l'empereur Guillaume II accapara le projet et fit connaître son désir de réunir un congrès analogue à Berlin. Il fallut accepter.

II. L'idée en marche : les congrès internationaux. — 1. *Le congrès de Berlin* eut lieu les 15-29 mars 1890. Les plénipotentiaires des principaux États s'y trouvèrent réunis. Le pape lui-même y était représenté par Mgr Kopp, évêque de Breslau. Léon XIII écrivit à l'empereur une lettre pour le féliciter de son entreprise, puis il ajoutait : « Il faut que ce difficile et important problème soit résolu selon toutes les règles de la justice. L'action combinée des gouvernements contribuera puissamment à l'obtention de la fin tant désirée. » Trois questions importantes y furent étudiées; le travail des mineurs, le repos dominical et le travail des enfants dans les fabriques. Mais, quand on songea aux moyens de réaliser les vœux émis, l'entente ne put se faire, tant les États parurent remplis de défiance et jaloux de leur autonomie. Quoi d'étonnant ? Quand le lien religieux, qui devrait unir les nations, a été brisé, quand la sécularisation, ou, comme on dit aujourd'hui, la laïcisation a amené presque tous les États à rompre officiellement avec Dieu, les intérêts divergents les séparent et les rivalités inévitables éclatent.

Sans doute la réunion de Berlin eut une portée morale incontestable, mais, pratiquement, la tentative sous la forme diplomatique avait échoué. L'initiative privée allait, une fois de plus, forcer la main aux gouvernements.

2. *Le congrès de Bienne.* — En avril 1893, l'*Arbeiter Bund* (l'Union ouvrière suisse) réunit à Bienne un congrès où se trouvèrent assemblés des hommes appartenant aux diverses écoles politiques et religieuses. Decurtins, toujours à l'affût des occasions favorables, y fit d'abord acclamer, par un auditoire pourtant bien bigarré, l'encyclique *Rerum novarum* et le « Pape des ouvriers ». Et, surtout, il fit décider que le Comité central de l'Union ouvrière préparerait un congrès international ouvert à « tous les représentants des sociétés ouvrières qui considèrent l'intervention de l'État en faveur de la classe ouvrière comme justifiée, nécessaire, urgente, et s'engagent à travailler à l'introduction et à l'application de cette protection des ouvriers ». Quand Léon XIII apprit cette décision, il adressa à Decurtins un bref remarquable où, comme pour compléter son encyclique fameuse qui n'avait pas soulevé ce problème, il prit position d'une façon définitive en faveur de la législation internationale du travail. « Nous n'approuvons pas moins, disait-il, cette autre résolution du congrès de Bienne en vertu de laquelle doit être prochainement convoquée une nouvelle et plus nombreuse réunion d'ouvriers, qui demandera, d'un vote unanime, à ceux qui président aux affaires publiques, d'appliquer leurs soins à ce que *partout* des lois semblables protègent la faiblesse des femmes et des enfants qui travaillent et fassent passer dans la pratique les conseils que nous avons donnés dans notre lettre... Il est évident pour tous combien serait imparfaite la protection donnée au travail des ouvriers si elle résultait de lois différentes que chaque peuple élaborerait pour son compte; car les marchandises diverses venues de divers pays se rencontrant sur le même marché, certainement la réglementation imposée çà et là au travail des ouvriers aurait cette conséquence que les produits de l'industrie d'une nation se développeraient au préjudice d'une autre. » Admirables paroles qui brisaient l'objection faite couramment à la moindre réforme législative, à savoir que celle-ci allait mettre la nation en infériorité vis-à-vis des autres. Qu'à cela ne tienne, répondait le pape! Étendez cette réforme, puisqu'elle est juste, à toutes les nations où règnent les mêmes abus.

3. *Le congrès de Zurich.* — Ainsi hautement encouragée, la commission se mit à l'œuvre et, malgré mille obstacles et en particulier les résistances des groupes socialistes allemands, anglais et autrichiens, après trois années d'efforts persévérants, le congrès s'assembla à Zurich les 23-28 avril 1897, sous la présidence de M. Scherrer, député de Saint-Gall.

Les délégués des associations ouvrières furent au nombre de 268 : 165 socialistes et 98 catholiques, auxquels il faut ajouter 175 invités dont 50 prêtres. Faut-il citer des noms qui étaient déjà célèbres ou qui le devinrent ensuite? Bebel, Liebknecht, Vollmar, les chefs du socialisme allemand; Vandervelde, Destrée, de Brouckère, Wauters, chefs du socialisme belge; Adler, de Vienne, Clara Zetkin, Lily Braun; M. de Cépéda, illustre professeur espagnol; de France, Leclerc, Thomine, Raoul Jay, Henri Lorin et de Seilhac: Mgr Scheicher, Rudolph Meyer, la baronne Marie de Vogelsang; Carton de Wiart et l'abbé Daens. Les grands leaders socialistes français brillèrent par leur absence. MM. Guesde, Vaillant et Lafargue s'étaient, en effet, dérobés au dernier moment quand ils apprirent que des « cléricaux » et le « parti prêtre » devaient prendre part au congrès ! M. Vaillant écrivit « qu'il n'était pas fâché de ne pas être dans un congrès où vont des prêtres ou des religieux d'opinions ou d'habit » ! *Miserere eis*, disait un journal suisse en signalant ironiquement à ses lecteurs ces absences et leur piètre excuse.

Le programme du congrès comportait l'examen de cinq questions : le travail du dimanche, des enfants et des jeunes gens, des femmes, des hommes adultes, et le travail de nuit. A toutes, le congrès proposa une réglementation où le droit naturel rejoignait le sens chrétien. Évidemment, il y eut des heurts gigantesques de doctrines, entre le socialisme et le catholicisme social, le premier représenté et défendu par Bebel et Clara Zetkin, le second par Marie de Vogelsang et Decurtins. Mais, sur le terrain pratique des réformes, l'accord était éclatant.

On arriva à la dernière question : celle des voies et moyens pour réaliser la protection ouvrière internationale. On proposa la création d'une sérieuse inspection du travail, la création d'un office international à Bâle pour la protection du travail, office chargé de collationner les lois sociales et de dresser les statistiques; la constitution d'une commission permanente chargée de préparer la tenue de nouveaux congrès internationaux.

Le congrès de Zurich avait réalisé l'entente, non des gouvernements et des diplomates, mais de toutes les opinions et tendances, sur les points les plus essentiels de la protection ouvrière.

III. Création de l'Association internationale. — Ce fut en 1900, à Paris, qu'eut lieu l'organisation définitive de l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs. Relevons, parmi ses fondateurs, les noms de MM. Raoul Jay, Paul Cauwès, Arth. Fontaine, L. Mabilleau, Gide, Martin Saint-Léon, de Mun, Lemire, etc.

Un article des statuts prévoyait la présence d'un représentant du Saint-Siège. Un socialiste, M. Champy, protesta contre son admission, « contraire, disait-il, à toutes nos idées d'émancipation. » Mais Raoul Jay n'eut pas de peine à montrer que le Saint-Siège pouvait être considéré, lui aussi, comme un gouvernement, et que « nos idées d'émancipation » n'en souffriraient pas.

Il serait trop long de suivre les travaux de cette grande Association, divisée elle-même en sections nationales qui l'enrichissaient chaque année de documents, de projets ou de lois nouvelles.

Quand la guerre de 1914 éclata, on avait abouti à internationaliser deux lois importantes : l'interdiction du travail de nuit des femmes, et celle de l'emploi du phosphore blanc dans l'industrie des allumettes; des traités de travail avaient été conclus entre États voisins où ceux-ci se garantissaient réciproquement certains avantages pour leurs travailleurs : institutions de prévoyance, protection contre les accidents du travail, etc.

L'Église suivait toujours avec intérêt ces développements et le comte Soderini, délégué pontifical à Bâle, disait en 1903 : « S.S. Pie X regarde l'Association avec le même intérêt que lui portait Léon XIII. Le nouveau pontife n'a jamais oublié, au cours de sa carrière passée, le peuple des travailleurs à qui l'unissent des liens si affectueux et dont il connaît si intimement les besoins. Il gardera toute sa sympathie à l'Association internationale qui cherche à améliorer pratiquement, par des voies légales et pacifiques, le sort des travailleurs. »

IV. Le traité de Versailles. L'O. I. T. et le B. I. T. — Jusqu'ici on avait vu deux types très distincts, et jamais confondus, d'organismes internationaux : le type *diplomatique*, Berlin, La Haye, etc., et le type *privé*, l'Association internationale fondée à Paris en 1900; et ces deux types fonctionnaient péniblement à tour de rôle. Le traité de Versailles a réuni les deux types et créé ainsi un type *mixte* où se trou-

vent représentés tout à la fois, et les gouvernements, et les organisations patronales et ouvrières.

Sous la pression de multiples congrès qui se tinrent pendant la grande guerre (Leeds, Zurich, Stockholm, Berne, Le Havre, Londres, etc.), les parlements de presque tous les pays se préoccupèrent de la question. En France, la commission du Travail de la Chambre élabora et déposa un rapport concluant à l'insertion au traité de paix de clauses concernant le travail (novembre 1918), rapport qui fut adopté à l'unanimité, le 23 novembre 1918, par l'Association française pour la protection légale des travailleurs à son assemblée générale présidée par M. Millerand.

La Conférence de la Paix, dans sa séance du 25 janvier 1919, nomma à son tour une commission qui, du 1er février au 24 mars, tint trente-cinq séances. Le 11 avril 1919, dans sa séance plénière, elle approuva le rapport de la commission qui est devenu la partie XIII du traité de Versailles. Étudions rapidement cette nouvelle charte internationale du travail, renvoyant au mot Société des nations l'étude du pacte qui constitua cette dernière.

1. *Un principe fondamental* donne, brièvement mais fortement, la raison pour laquelle on introduit pour la première fois dans un traité de paix des clauses relatives aux travailleurs. Le traité veut rétablir la paix; or, pas de paix sans justice sur tous les terrains, donc aussi dans les relations de commerce et d'industrie, relations nationales et relations internationales (art. 23 *a*, du Pacte). *Justitia et pax osculatæ sunt*, « la justice et la paix se sont embrassées, » chantait autrefois le psalmiste. La Conférence de la Paix, sans le savoir sans doute, lui faisait écho.

2. Mais ce principe fondamental posé ne suffisait pas, et, dans la partie XIII du traité, se trouvent exposés les *Principes généraux* qui devront guider l'activité des organismes nouveaux et qui constituent un véritable programme de législation internationale. Tous ceux qui sont familiarisés avec l'encyclique de Léon XIII sur la condition des ouvriers ne seront pas surpris d'en retrouver presque toutes les idées, quelquefois les expressions mêmes, dans l'article 427 du traité dont nous allons donner l'essentiel.

a) « Le travail ne doit pas être considéré comme une marchandise ou un objet de commerce. » Le vieux libéralisme économique est ici prestement exécuté et de main de maître.

b) « Le droit d'association en vue de tous objets non contraires aux lois, aussi bien pour les salariés que pour les employeurs, » est déclaré inviolable.

c) « Le paiement aux travailleurs d'un salaire leur assurant un niveau de vie convenable, tel qu'on le comprend dans leur temps et dans leur pays. »

Ce principe du salaire minimum légal n'a reçu son application en France que dans l'habillement (loi de 1915), où les abus sévissaient avec le plus de rigueur.

d) « L'adoption de la journée de huit heures, ou de la semaine de 48 heures, comme but à atteindre partout où il n'a pas encore été obtenu. » Notre loi du 23 avril 1919 a réalisé ce vœu.

e) « L'adoption d'un repos hebdomadaire de vingt-quatre heures au minimum qui devra comprendre le dimanche toutes les fois que ce sera possible. » La loi de 1906 a devancé chez nous — et chez beaucoup de nations — le vœu du traité

f) « La suppression du travail des enfants et l'obligation d'apporter, au travail des jeunes gens des deux sexes, les limitations nécessaires pour leur permettre de continuer leur éducation et d'assurer leur développement physique. »

g) Le principe du salaire égal sans distinction de sexe pour un travail de valeur égale. »

h) « Les règles édictées dans chaque pays, au sujet des conditions du travail, devront assurer un traitement économique équitable à tous les travailleurs résidant légalement dans un pays. » On trouve ici indiquée l'orientation que devront prendre toutes les législations vis-à-vis des immigrants : leur assimilation aux nationaux quant aux règles qui régissent la condition des travailleurs.

i) « Chaque État devra organiser un service d'inspection qui comprendra des femmes, afin d'assurer l'application des lois et règlements pour la protection des travailleurs. » L'inspection du travail est, en effet, la condition nécessaire pour l'application des lois; le traité de Versailles voudrait la voir s'établir solidement partout.

Une déclaration ayant pour objet l'application à l'agriculture de ces principes généraux obtint la majorité, mais non les deux tiers des voix, et ainsi ne put être inscrite dans le traité.

3. Restait à créer les organismes chargés de faire passer dans les faits ces idées de justice et d'humanité : ce sont la Conférence générale, organe périodique, qui est comme le pouvoir législatif, et le Bureau international du Travail, organe permanent, qui est le pouvoir administratif et exécutif (B. I. T.). Font partie de l'Organisation internationale du travail (O. I. T.) tous les États, membres originaires de la Société des Nations et tous ceux qui adhéreront postérieurement au Pacte et qui y sont invités. Cinquante-sept États en font aujourd'hui partie.

a) Quelques détails d'abord sur la *Conférence générale*. Chaque délégation nationale à la Conférence est composée de quatre membres : deux représentant les gouvernements, un représentant les patrons, un représentant les ouvriers. En outre, les délégués peuvent être accompagnés de conseillers techniques, qui n'ont que voix consultative. La nomination des délégués ouvriers et patronaux doit être faite d'accord avec les « organisations professionnelles les plus représentatives de chaque pays ». C'est ainsi que la C. G. T. (Confédération générale du Travail) a le monopole de la représentation ouvrière à la Conférence, monopole injuste, contre lequel jusqu'ici la C. F. T. C. (Confédération française des travailleurs chrétiens) a inutilement protesté.

Les décisions de la Conférence prennent deux formes, celle d'une recommandation ou celle d'un projet de convention. La recommandation est comme une invitation à introduire telle ou telle réforme dans la législation de chaque État. Le projet de convention est rédigé sous une forme définitive et doit être ratifié tel quel par tous les États.

Ces décisions doivent être soumises à l'autorité ou aux autorités des États, dans le délai d'un an. Les États sont tenus de faire un rapport annuel sur l'ensemble des mesures prises relativement aux conventions auxquelles ils ont adhéré. C'est grâce à ces rapports que le directeur du B. I. T. peut suivre le mouvement législatif international et en présenter une vue d'ensemble à la Conférence.

Les recours contre les États qui ne respecteraient pas leurs engagements internationaux en matière de protection ouvrière, sont : la réclamation, la plainte et l'évocation directe devant la Cour permanente de Justice internationale. Les sanctions sont d'ordre économique seulement.

La Conférence a tenu sept sessions (1919-1925) : les deux premières à Washington et à Gênes, les autres à Genève. Les trois premières sessions avaient rédigé déjà 16 projets de convention et 17 recommandations. Depuis, les recommandations se sont élevées au chiffre de 24. En 1923 on avait enregistré 86 ratifications des États et 51 en 1922. Au total, le nombre des ratifications était, à la date du 1er octobre 1924, de 141 pour

l'ensemble des six conventions de Washington, des trois de Gênes et des sept de Genève.

A la dernière Conférence (la 7e), juin 1925, il y eut 300 délégués, appartenant aux catégories sociales les plus diverses, hommes d'État, chefs d'industrie, militants syndicalistes, et venus de quarante pays différents, depuis les jeunes et vieilles nations d'Europe jusqu'à l'Afrique du Sud, l'Amérique latine et le Canada, en passant par la Chine, l'Inde, le Siam et le Japon. — Les idées catholiques sociales y étaient représentées par MM. Tschoffen, ministre du travail de Belgique, Mgr Nolens, l'éminent leader néerlandais, M. l'abbé Woycicki, président de la commission du travail de la Diète polonaise, M. Serrarens, secrétaire général de la Confédération internationale des syndicats chrétiens (Utrecht), etc. — On y vota, par 81 voix contre 26, le projet de convention portant interdiction du travail de nuit dans la boulangerie. M. Serrarens fut rapporteur de la commission qui étudiait le repos hebdomadaire dans les verreries; Severino Aznar, l'éminent sociologue espagnol, défendit la notion du juste salaire devant la commission des assurances sociales, présidée par le Dr Grieser, du Centre allemand.

b) Le *Bureau international du Travail* est l'organe qui prépare la législation internationale et facilite son exécution. Il est dirigé par un conseil d'administration composé de 24 membres : six élus par les délégués employeurs à la Conférence, six élus par les délégués ouvriers, et douze représentant les gouvernements. Son siège est à Genève, et son directeur est M. Albert Thomas.

Les travaux du B. I. T. sont considérables : centralisation et mise au point de renseignements, bibliothèque, questionnaires à rédiger, enquêtes sur les conditions du travail, sur la production, sur la liberté syndicale, sur les salaires, etc. Ces travaux ont nécessité la création de nombreuses commissions : maritime, d'hygiène industrielle, du chômage, de l'émigration, du charbon, des questions agricoles, etc.

Le B. I. T. publie la *Revue internationale du Travail*, le *Bulletin officiel*, les *Informations sociales*, un *Annuaire international*, des rapports sur des questions spéciales.

V. Les associations internationales privées pour la protection légale des travailleurs, pour la lutte contre le chômage, pour les associations sociales, etc., ont dû, on le devine bien, modifier leur organisation en face du grand organisme officiel créé par le traité de Versailles. Un congrès international de politique sociale, tenu à Prague en 1924 et réunissant 1 300 congressistes appartenant à 28 nationalités, a décidé définitivement la fusion de la plupart des anciennes associations sous le titre d'Association internationale pour le progrès social.

Le rôle de cette dernière n'est plus la législation internationale à promouvoir, puisque l'O. I. T. s'en charge officiellement. Mais de nouveaux problèmes ont surgi, et lui offrent ainsi un nouveau champ d'action. Ce sont : l'utilisation des loisirs ouvriers, la participation des travailleurs à la gestion des entreprises, la vie intellectuelle et morale des ouvriers et tous les problèmes touchant à la transformation progressive du régime du travail plus encore qu'aux réformes urgentes qu'il réclame. Pour entrer sans danger et sans heurts dans l'ère de ces transformations possibles, il faut les étudier, les discuter, en voir les avantages, les dangers, les difficultés, les conditions. Ce sera l'œuvre de la nouvelle association.

Les catholiques y ont d'ailleurs leur place; qu'il suffise de citer M. Adéodat Boissard que l'assemblée a nommé secrétaire général, Mgr Nolens, de Hollande, M. Gaston Tessier, secrétaire général de la C. F. T. C., Jean Lerolle, Marcel Prélot, professeur aux Facultés catholiques de Lille, Philippart, ancien maire de Bordeaux, etc.

Conclusion. — L'organisation succinctement exposée ici n'est pas parfaite, mais elle est utile, elle a produit de bons résultats et elle peut, en se perfectionnant de plus en plus, en produire de meilleurs. Il faut donc y applaudir et en suivre avec sympathie les développements. Ce n'est pas en la boudant qu'on l'améliorera, mais bien en y participant, pour y faire pénétrer les principes chrétiens de justice et de fraternité.

L. Bourgeois, *Le traité de Versailles*, Paris, 1919; A. Vabre, *Le droit international du travail*, Paris, 1923; Carton de Wiart, *Lettre sur le Congrès international de Zurich*, 1898; A. Boissard, *Le Congrès international de politique sociale*, Paris, 1925.

Paul Six.

INTERNATIONALES POLITIQUES ET SYNDICALES. — Quand on parle d'Internationales, il faut toujours distinguer entre les Internationales *politiques* et les Internationales *syndicales* chargées de la défense et de l'organisation des intérêts des travailleurs du monde entier.

I. Internationales politiques. — 1° *La 1re Internationale socialiste* fut fondée à Londres, en 1864, sous le nom d'Association internationale des Travailleurs. L'influence de Karl Marx y fut vite prépondérante. C'est lui qui rédigea l'adresse inaugurale ainsi conçue : « L'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre de la classe ouvrière elle-même. L'émancipation économique de la classe ouvrière est le grand but auquel tout mouvement politique est surbordonné comme moyen. » Le manifeste de 1848 n'avait-il pas déjà indiqué la voie en disant : « Les prolétaires n'ont rien à perdre, hors leurs chaînes : ils ont tout à gagner.. Prolétaires de tous pays, unissez-vous! » Un Conseil général, composé de 50 membres, fut constitué, mais bientôt la division éclata entre Marx qui concevait l'Internationale comme un parti centralisé, et Bakounine et les anarchistes qui le préféraient fédéralisé. De là, la scission du congrès de La Haye, en 1872. La 1re Internationale avait eu successivement ses congrès à Genève (1866), à Lausanne (1867), à Bruxelles (1868), à Bâle (1869). L'échec de la Commune de Paris lui porta le dernier coup.

2° *La 2e Internationale de Bruxelles*, fut fondée à Paris, le 14 juillet 1889, par un congrès socialiste international. Son siège fut fixé à Bruxelles. Elle tint, chaque deux ans, de grandes assemblées à Bruxelles, à Zurich, à Londres (1896), non sans multiples heurts souvent violents, mais qu'on baptisait « crises de croissance », pour atténuer le mauvais effet de ces divisions.

C'est après le congrès de Londres qu'Édouard Vaillant écrivait joyeusement : « Ainsi, sortant de la période de formation, ayant constitué ses organes en organismes distincts, d'action économique et d'action politique, la classe ouvrière sera organisée, prête pour la lutte et, par là, certaine de la victoire. Dans les syndicats, entreront les corporations ralliées par la propagande. Dans les groupes, dans le parti, se réuniront tous les militants du prolétariat, du socialisme et de la révolution. Et alors, exercées par les mêmes agents, les actions distinctes, économique et politique, s'effectueront avec autant de précision que d'énergie, précipitant les événements vers l'issue commune et libératrice de la destruction du régime capitaliste et réactionnaire et de l'émancipation du prolétariat. Ainsi surtout, l'entente et l'action internationalistes seront prêtes et d'effet certain. »

Le congrès de Londres avait réuni plus de 800 représentants des travailleurs du monde entier. Sur la question agraire, comme on ne voulait pas se prononcer franchement, on décida de renvoyer chaque délégation dans son pays respectif pour savoir ce qu'il y

aurait à faire. La grève générale fut repoussée comme « ne supportant même pas la discussion ». Mais le congrès vota la grande réforme socialiste demandant « la mise à la charge de la société de tous les enfants, tant pour leur instruction que pour leur entretien ».

En 1914, à la conférence internationale de Bruxelles, où l'on pouvait déjà prévoir la guerre qui venait, les Allemands firent des déclarations antimilitaristes solennelles, qui donnèrent un moment le change à Jaurès, mais qu'ils renièrent sans tarder.

Après la guerre, on devine les difficultés qu'il y eut de réunir les membres épars et disloqués de l'Internationale. Une première tentative eut lieu à Berne le 5 février 1919. Les Belges et les Américains s'étaient abstenus.

Ce fut la Conférence d'Amsterdam, qui reconstitua définitivement la 2e Internationale sur les mêmes bases révolutionnaires. D'après le récent congrès international de Marseille (26 août 1925), elle comprendrait 34 nations avec 6 290 300 adhérents et réunirait dans le monde 28 millions de suffrages. Les groupes les plus puissants sont le Labour Party (Parti travailliste) avec ses 4 millions d'adhérents, le Parti ouvrier belge (500 000), le Parti majoritaire allemand (1 million).

3° *La 3e Internationale, dite de Moscou,* est l'Internationale communiste fondée par Lénine; nous verrons au mot LÉNINE comment se fit la révolution russe en 1917, et comment, si Marx avait fait passer le socialisme « de l'utopie à la science », Lénine l'a fait passer de la science à l'action, le mythe marxiste de la dictature du prolétariat étant devenu une réalité positive. Ici, nous n'avons à voir que la fondation et le fonctionnement de la 3e Internationale.

Elle fut fondée en 1919, et cette nouveauté étrange d'un grand peuple, ou plutôt d'un grand État, prenant en mains tous les pouvoirs, y compris le pouvoir économique, apparut aux peuples épuisés par la guerre, comme un mirage séduisant. Quand le peuple russe, libéré de la tyrannie tzariste, fit appel à tous les autres, un grand ébranlement secoua toutes les organisations ouvrières, et la 2e Internationale est à peine remise des secousses violentes qu'elle subit.

En 1920, un deuxième congrès, précisant le but de la prochaine révolution mondiale, fixa les conditions d'admission des partis nationaux dans l'Internationale communiste. Les voici telles que les a données le *Bulletin communiste*, du 26 août 1920 :

1. La propagande et l'agitation quotidiennes doivent avoir un caractère effectivement communiste. Tous les organes de la presse doivent être rédigés par des communistes sûrs. Ils auront à flétrir systématiquement et impitoyablement, non seulement la bourgeoisie, mais aussi ses complices *réformistes* de toutes nuances.

2. Toute organisation désireuse d'adhérer à l'I. C. doit régulièrement et systématiquement écarter des postes impliquant tant soit peu de responsabilité les *réformistes* et les *centristes*.

3. Dans presque tous les pays d'Europe et d'Amérique, la lutte de classes entre dans la période de guerre civile... Il est de leur devoir (des communistes) de créer partout, parallèlement à l'organisation légale, un organisme clandestin, capable de remplir, au moment décisif, son devoir envers la révolution.

4. Des noyaux communistes doivent être formés dans toutes les unités. La plus grande partie de ce travail sera illégale; mais s'y refuser serait une trahison.

5. Une agitation rationnelle et systématique dans les campagnes est nécessaire. La classe ouvrière ne peut vaincre si elle n'est soutenue tout au moins par une partie des travailleurs des campagnes.

6. Tout parti désireux d'appartenir à l'I. C. a pour devoir de dénoncer, autant que le social-patriotisme avoué, le social-pacifisme hypocrite et faux.

7. Les partis désireux d'appartenir à l'I. C. ont pour devoir de reconnaître la nécessité d'une rupture complète et définitive avec les réformistes et la politique du centre.

8. Tout parti appartenant à la 3e Internationale a pour devoir de dévoiler les prouesses de ses impérialistes aux colonies... et d'entretenir parmi les troupes de la métropole une agitation continue.

9. Tout parti désireux... doit poursuivre une propagande persévérante et systématique au sein des syndicats, coopératives et autres organisations des masses ouvrières.

10. Tout parti désireux... a pour devoir de combattre avec énergie et ténacité l'Internationale jaune des syndicats fondée à Amsterdam.

11... de réviser la composition de leurs fractions parlementaires, de les soumettre, non en paroles, mais en fait, au Comité central du Parti, d'exiger de tout député communiste la subordination de toute son activité aux intérêts véritables de la propagande révolutionnaire et de l'agitation.

12. La presse périodique doit être entièrement soumise au Comité central du Parti, que ce dernier soit légal ou illégal.

13. A l'époque actuelle de guerre civile acharnée, le parti communiste ne pourra remplir son rôle que s'il est organisé de la façon la plus centralisée et si une discipline de fer confinant à la discipline militaire y est admise.

14. Les partis communistes doivent procéder à des épurations périodiques de leurs organisations, afin d'en écarter les éléments intéressés et petit-bourgeois.

15. Ils doivent soutenir sans réserves toutes les républiques soviétiques dans leurs luttes avec la Contre-Révolution.

16. Il est de règle que les programmes des partis affiliés à l'I. C. soient confirmés par le congrès international ou par le comité exécutif.

17. Toutes les décisions des congrès de l'I. C. sont obligatoires pour tous les partis affiliés.

18. Tous les partis adhérant à l'I. C. doivent s'intituler Parti communiste de... (Section de la 3e I. C.).

Après ces conditions, Lénine expose les moyens à prendre pour assurer la soumission réelle de la classe entière des exploiteurs. Ce sont « le renversement de la bourgeoisie par la violence, la confiscation de ses propriétés, la destruction de son mécanisme d'État parlementaire, judiciaire, militaire, bureaucratique, administratif, municipal, etc., jusqu'à l'exil et l'internement de tous les exploiteurs les plus dangereux et les plus obstinés sans exception ». Ce n'est qu'après que l'avant-garde prolétarienne aura renversé les exploiteurs, « ce n'est qu'alors, et au prix de la plus âpre guerre civile, que l'éducation, l'instruction, l'organisation des plus grandes masses exploitées pourra se faire et qu'il sera possible de vaincre leur égoïsme, leurs vices, leurs faiblesses, leur manque de cohésion, entretenus par le régime de la propriété privée, et de les transformer en une vaste et libre association de libres travailleurs. »

On avouera qu'il est difficile d'exposer plus cyniquement un plus abominable projet de révolution.

C'est au retour de ce congrès que MM. Marcel Cachin et Frossard, convertis au communisme de Moscou, décidèrent d'établir en France une Section nationale communiste, en rompant violemment avec le Parti socialiste français. L'extrême-gauche de tous les partis socialistes nationaux les a imités. L'Internationale de Moscou prétend avoir 4 millions d'adhérents (1925).

Hélas ! La violence, la force, la haine ne créent pas l'union, encore moins l'unité, et chaque jour nous apporte le témoignage des divergences de méthode et de luttes atroces de personnes, qui font, de la sainte Russie, comme on disait autrefois, un épouvantable enfer.

II. INTERNATIONALES SYNDICALES. — 1° *L'Internationale syndicale d'Amsterdam* ne fut, à l'origine (1902), qu'une conférence des secrétaires des diverses organisations nationales professionnelles avec un bureau international de statistiques et de renseignements. Créée à l'instigation des socialistes allemands, elle eut son siège à Berlin et fut administrée longtemps par Legien, secrétaire des syndicats socialistes de ce pays. Les uns après les autres, tous les pays s'inscri-

virent à ce secrétariat. En 1914, l'I. S. groupait 19 centrales nationales avec 6 900 000 membres.

La guerre de 1914 la déchira; la conférence d'Amsterdam (27 juillet-2 août 1919) la reconstitua, 91 délégués y parlèrent au nom de près de 18 millions de travailleurs.

Les effectifs officiels, à la date du 31 décembre 1923, accusent près de 17 millions de membres aux centrales nationales, et plus de 33 millions si l'on y ajoute le chiffre des secrétariats professionnels internationaux. Il est permis d'avoir quelque doute sur la réalité de tous ces millions.

L'activité de l'I. S. a été, depuis 1920, souvent absorbée ou paralysée par la lutte contre Moscou, ou par la hantise du « front unique ». Les 4 et 5 décembre 1925, le Conseil général de l'I. S. portait encore cette question des relations avec Moscou à son ordre du jour. Les Trade-Unions anglaises continuent en effet leur propagande pour la réunion « sans condition » des syndicats russes et de l'Internationale d'Amsterdam, contre ce qu'elles appellent « la droite ».

On sait que la grande confédération des travailleurs américains a refusé son adhésion à la 2e Internationale. Les démocrates américains, en effet, esprits pondérés, pratiques, et ennemis des utopies marxistes, considèrent le socialisme européen, même réformiste, comme basé sur des doctrines erronées et aussi comme gravement compromis par ses tendances révolutionnaires. Le leader américain, Appleton, en envoyant sa lettre de démission, disait : « Ma démission ne signifie pas que j'ai perdu de vue les intérêts de la classe ouvrière, mais qu'à l'avenir j'emploierai toute ma liberté à travailler dans ma propre voie et sans avoir à dépenser d'efforts à la proclamation de théories qui me semblent surannées et tout à fait irréalisables. Je serai libre de prêcher la paix, de considérer les problèmes de reconstruction scientifique. »

2. *L'Internationale syndicale chrétienne d'Utrecht* fut fondée à La Haye, du 15 au 19 juin 1919. Une réunion préparatoire avait eu lieu à Paris, le 22 mars précédent, et les délégués de huit nations en avaient décidé la création. La première rencontre des Français et des Belges avec les délégués allemands était délicate. On donna lecture en trois langues d'une déclaration dans laquelle les syndicats chrétiens d'Allemagne exprimaient leurs regrets formels des déportations d'ouvriers belges et français accomplies pendant la guerre; puis M. Serrarens, président élu du congrès, ajouta la motion suivante : « Les délégués de toutes les organisations nationales adhérentes au congrès reconnaissent que la morale, base de l'édifice social, exige de tous, nations comme individus, le respect de la liberté humaine, de la parole donnée, de la propriété individuelle et collective régulièrement acquise, et impose la juste réparation des dommages causés volontairement. »

Depuis lors les réunions internationales se sont tenues régulièrement, touchant à toutes les questions intéressant le monde du travail, la législation sociale, l'inspection, etc. L'un des grands bienfaits de la Confédération internationale des Syndicats chrétiens fut la création des fédérations internationales professionnelles. Déjà, à La Haye, en 1920, huit groupes projetaient de fonder leur fédération internationale de métier. Deux virent le jour en 1920, celles du tabac et de l'alimentation. Actuellement, quinze fédérations internationales de métier fonctionnent et assurent la solidarité professionnelle chrétienne.

L'*esprit* de la C. I. S. C. est bien exprimé par ces quelques mots de son président ouvrant le congrès d'Innsbruck en 1922 : « Nous sommes réunis pour travailler à la reconstruction économique de l'Europe par l'esprit social du christianisme. Pas d'utopies! Restons unis à nos patries respectives, tout en conservant un profond attachement à notre Internationale chrétienne. Il ne doit pas y avoir de haine entre nous qui sommes tous des chrétiens et tous des travailleurs».

Mais il fallait un *programme* international traçant les principales orientations doctrinales et pratiques du mouvement. C'est au congrès d'Innsbruck qu'il fut longuement étudié, discuté et voté : admirable document où se trouvent réunis le sens profond des légitimes revendications ouvrières et le sens de la pondération et de la fraternité chrétiennes. En voici une brève analyse.

Le programme s'ouvre par une déclaration, inaccoutumée en pareille matière, et un hommage loyal rendu à la doctrine et à la morale chrétienne dont l'assemblée déclare vouloir s'inspirer toujours, et notamment « aux notions chrétiennes de justice et de charité ». Pour des travailleurs chrétiens, la richesse matérielle n'est pas le dernier mot du régime qu'il s'agit de fonder. Celui-ci doit rechercher une fin plus haute : le bien-être et le perfectionnement spirituel de la personne humaine. Arrière donc le matérialisme, qui voit dans la possession des biens terrestres l'unique objet de la vie humaine! Arrière le libéralisme économique qui, exaltant la liberté sans frein, autorise les plus forts à exploiter les plus faibles! Arrière le socialisme et le communisme, qui écrasent la personnalité humaine sous l'autocratie de l'État et préconisent une lutte de classes incompatible avec les idées de justice et de charité! La liberté, oui! Mais la liberté limitée par les exigences du devoir et du bien général. Le droit de propriété, oui! Mais inséparablement uni aux graves obligations qu'il entraîne. Quant au travail, il n'est pas une marchandise. La loi de l'offre et de la demande ne saurait, à elle seule, déterminer ses conditions d'activité, lesquelles doivent permettre au travailleur de remplir ses devoirs envers Dieu, la famille et la société.

Cette déclaration de principes étant faite, le programme passe au fonctionnement et à l'organisation des entreprises modernes. La collaboration la plus étroite y est nécessaire entre le travail, le capital et la direction. Mais il ne faut pas oublier que le travail « est le véritable élément actif et vivifiant de la production», que le capital «ne peut être qu'un auxiliaire du travail, de l'opération productrice »; et que la direction est « un travail intellectuel auquel une place spéciale doit être réservée dans la vie économique ». Cette liaison entre les agents de la production doit être « une collaboration technique à l'activité productive elle-même dans les limites de la compétence des travailleurs »; elle doit être aussi « une association aux résultats de cette activité dans la mesure où chacun aura contribué à les obtenir », et par exemple « par l'actionnariat ouvrier ou toute forme analogue de participation ». Pour y arriver, il faut que « dans chaque branche de la production, les associations syndicales d'employeurs et d'employés constituent des organismes corporatifs paritaires, pour la réglementation des conditions de travail... ces organismes devront pouvoir étendre leur compétence de manière à collaborer à la direction générale de la production ». Naturellement, tout cela suppose un organisme central national comme couronnement. Tous ces organismes centraux s'entendraient internationalement « pour faciliter la coordination de la production et, en particulier, l'équitable répartition des matières premières dans l'ordonnance d'une vie économique internationale ». Et le rôle de l'État ? « Chargé de veiller au bien commun et de protéger les faibles, il devra prendre des mesures opportunes tendant à fixer les conditions normales du travail et à favoriser le développement de l'organisation économique. » Et le programme énumère ici longuement les réformes les plus urgentes et les plus

pratiques qu'il faut réaliser. La question de la rémunération du travail est aussi traitée dans un paragraphe important. L'action internationale est également nécessaire. Les peuples doivent y collaborer par le moyen de la Société des nations et l'Organisation internationale du Travail.

Mais la condition de toutes ces réformes et de toutes ces aspirations, c'est une plus forte éducation de la classe ouvrière; à l'enseignement primaire obligatoire jusqu'à quatorze ans, doit faire suite un enseignement professionnel. Quant à l'enseignement moyen et supérieur, il doit être rendu accessible aux enfants bien doués des travailleurs.

Le programme se termine par ces paroles : « La condition indispensable de l'ascension de la classe ouvrière est l'étude approfondie des problèmes sociaux, économiques et politiques, la conscience de la dignité du travail, la notion du devoir et le sentiment de la responsabilité envers la société, l'État et la famille. »

Les problèmes soulevés aux diverses réunions des congrès internationaux sont naturellement ceux qui préoccupent le plus l'opinion et le monde du travail.

Ainsi, à Lucerne (septembre 1925), une question d'abord donna lieu à un débat animé, celle de la journée de huit heures, ou plus précisément le problème de la ratification, par les divers États, du projet de convention adoptée à Washington, en 1919, pour une limitation internationale de la durée du travail. On sait que la Belgique et la France, dès janvier 1921, ont signé une convention conforme à ce projet et que notre Chambre des députés, le 25 juillet dernier, à l'unanimité de 534 votants, a autorisé la ratification du traité franco-belge ainsi conclu sous la seule réserve que les obligations qui en résulteraient pour notre pays, ne deviendraient effectives qu'après une ratification analogue de la part de l'Allemagne. Les syndicalistes chrétiens de Belgique et de France ont donc insisté auprès de leurs collègues allemands pour que ceux-ci prissent l'engagement d'user de leur influence, qui est grande, en faveur de la ratification par leur gouvernement. Le difficulté pratique est de savoir si les diverses législations nationales, concernant la journée de travail, aboutissent à des régimes d'application suffisamment identiques pour éviter, sur le marché mondial, des « concurrences déloyales ». Finalement, le congrès prit une résolution qui redit la nécessité de la journée de huit heures, eu égard à ses avantages moraux, sociaux, familiaux, et qui demande aux groupements ouvriers de concentrer leurs efforts pour la ratification immédiate de la convention par leurs pays respectifs. Le vote a été unanime et les Allemands, au cours des débats, se sont déclarés nettement favorables à la ratification. — Les échanges internationaux de main-d'œuvre ont donné lieu à plusieurs communications, dont une de M. Ch. Broutin, secrétaire de l'Union régionale des Syndicats professionnels du Nord de la France. Une importante résolution a été émise, touchant l'organisation et la surveillance de l'émigration. — M. Spalowsky, député, président de la Commission centrale des Syndicats chrétiens d'Autriche, exposa fort bien un délicat sujet : celui de la collaboration des travailleurs à la gestion des entreprises et à la direction de l'activité économique générale. Le vœu adopté à cet égard est prudent. Il marque la nécessité d'une éducation préalable, proclame le respect des principes d'autorité et de propriété, fait appel aux expériences sous forme de conseils d'entreprise, actionnariat du travail, conseils économiques régionaux ou nationaux, etc. — Enfin, après un rapport d'Henri Pauwels, secrétaire général de la Confédération belge, le congrès a énergiquement renouvelé les revendications souvent exprimées par le syndicalisme chrétien, en ce qui concerne sa part légitime de représentation auprès du Bureau international du Travail.

Quoi d'étonnant qu'après des études et des discussions aussi sérieuses, le jeune président de la Confédération internationale des Syndicats chrétiens, M. J. Scherrer (de Saint-Gall), conseiller d'État suisse, unanimement estimé pour son caractère et son talent, ait clôturé les travaux en appelant éloquemment la bénédiction divine sur ces minorités syndicales chrétiennes, si convaincues, laborieuses, intrépides, qui vont maintenant continuer leur sillon ?

Ce tableau trop rapidement esquissé d'une forte organisation qui se constitue et d'une grande puissance sociale et morale qui se crée en face de la Révolution sociale de Moscou ou d'Amsterdam, n'est-il pas consolant? Puissent tous les catholiques le comprendre enfin! Et Dieu veuille que cette organisation et cette haute puissance sociale et morale n'arrivent pas trop tard!

Paul Six.

INVESTITURES (QUERELLE DES) — I. Nature et effets de l'investiture laïque. II. Condamnation de l'investiture. III. La querelle des investitures.

I. NATURE ET EFFETS DE L'INVESTITURE. — Le terme *investir* signifie « mettre en possession ». Au Moyen Age, quiconque vend ou donne une propriété déclare s'en dessaisir (*devestire*), et en faire la remise (*investire*) à un nouveau propriétaire. Presque toujours une cérémonie exprime cette tradition du bien : c'est ce qu'on appelle l'*investiture*. Du x^e^ au xii^e^ siècle, cette investiture se fait par un signe symbolique : par exemple, d'une touffe de gazon ou d'une motte de terre, pour la mise en possession d'un domaine; d'une clef, pour la possession d'une maison ou d'une église. Les bénéfices n'échappaient pas à cette règle. Pour l'investiture d'un évêché ou d'une abbaye, les objets symboliques de la fonction étaient la crosse et l'anneau.

Or il arriva que les détenteurs du pouvoir civil, par un véritable empiétement, sous prétexte qu'ils transmettaient les biens temporels aux nouveaux évêques ou aux nouveaux abbés, les investirent par la crosse et l'anneau, qui étaient les signes du pouvoir spirituel des nouveaux élus. C'est ce qu'on appelle l'investiture laïque. Cette coutume abusive s'explique assez bien historiquement. En raison des droits de haut domaine que le roi possédait sur tous les biens de ses États, celui-ci finit par s'arroger, sans égard pour l'indépendance de l'Église, le droit de disposer des évêchés et des abbayes aussi bien que des comtés et des autres seigneuries. Et, dès lors, il mit les évêques et les abbés en possession de leurs bénéfices par la tradition de l'objet symbolique habituel. La crosse et l'anneau, ces insignes sacrés que l'évêque ou l'abbé recevait à son sacre des mains du prélat consécrateur, devinrent le signe matériel représentant l'évêché ou l'abbaye dans la cérémonie d'investiture laïque. Au x^e^ et au xi^e^ siècles, ce mode d'investiture est usité à peu près dans tous les pays chrétiens. L'empereur, dans les pays d'Empire (Germanie, Lorraine, royaumes de Bourgogne et de Provence, Italie du Nord); le roi de France, dans le domaine capétien et, hors du domaine, dans quelques régions du royaume, les seigneurs locaux dans d'autres régions françaises, les rois normands en Angleterre et en Normandie, investissent par la crosse et l'anneau les évêques et les abbés régulièrement élus ou plus souvent désignés par eux.

Les conséquences de l'investiture laïque furent graves et lourdement nuisibles à l'Église. Les rois et les seigneurs, propriétaires d'évêchés ou d'abbayes, en firent souvent trafic. De là la simonie, qui était une plaie profonde de l'Église au xi^e^ siècle. La simonie engendra fatalement un autre mal : nombre de ceux qui payaient à prix d'argent la dignité épiscopale,

n'avaient pas le souci du droit canon qui imposait le célibat aux ecclésiastiques. Si certains évêques n'observaient pas le célibat, à plus forte raison un grand nombre de clercs, chanoines des chapitres, prêtres des paroisses, cessèrent-ils de le pratiquer. Au XIe siècle, le mariage des clercs est sur le point de passer dans les mœurs, en Occident. Des réformateurs, tels que le pape Grégoire VII, ne pouvaient manquer de voir cet enchaînement de calamités. Il était évident qu'en s'attaquant, pour la réforme, uniquement à la simonie et à l'incontinence des clercs, on n'atteignait pas la racine du mal. Cette racine du mal, un observateur perspicace, le cardinal Humbert, l'avait déjà montrée, en 1058, dans « l'investiture » laïque des dignitaires de l'Église.

II. Condamnation de l'investiture laïque. — Le cardinal Humbert proclamait très haut et entendait faire admettre par les chefs des États, aussi bien que par les chefs de l'Église, « que la charge spirituelle est l'essentiel de l'évêché, que le patrimoine attaché à cette charge en est une simple dépendance, et qu'il n'est pas équitable de renverser les termes, de régler le spirituel en fonction du temporel, comme le fait l'investiture laïque... La dignité épiscopale, ajoutait-il, réclame le temporel; ce n'est pas le temporel qui appelle à sa suite la dignité épiscopale. » Ce principe admis, il s'ensuivait que l'investiture laïque par la crosse et l'anneau était abusive et devait être abolie. Pénétré de cette conviction, Grégoire VII alla aux actes; dans un synode romain, tenu du 24 au 28 février 1075, il promulgua le célèbre décret suivant, où la plupart des souverains virent comme une déclaration de guerre : « Quiconque, à l'avenir, recevra de la main d'un laïque un évêché ou une abbaye, ne sera pas compté parmi les évêques ou abbés. Nous lui interdisons la communion du bienheureux Pierre et l'entrée de l'Église tant qu'il ne renoncera pas à sa dignité. Nous faisons la même défense relativement aux charges inférieures. De même, si un empereur, duc, marquis, comte ou quelque pouvoir ou personne laïque ose donner l'investiture d'un évêché ou de quelque autre dignité ecclésiastique, qu'il sache qu'il est atteint par la même condamnation. » Tel est, sinon la lettre authentique, au moins le sens du décret que Hugues de Flavigny a voulu nous transmettre dans sa Chronique. Le pape Urbain II enchérit encore sur le décret de Grégoire VII. Il interdit aux clercs de prêter l'hommage lige que doivent à leurs souverains les vassaux quand ils reçoivent un fief.

III. La querelle des investitures. — 1° En Allemagne; 2° en France; 3° en Angleterre.

1° *En Allemagne.* — Dans un esprit de conciliation, Grégoire VII, après avoir promulgué le décret de 1075 sur les investitures, écrivit au roi de Germanie, Henri IV, pour lui offrir de régler avec lui, d'un commun accord, toutes les difficultés que pourrait soulever la réforme. Le roi fit d'abord semblant de se prêter à ces pourparlers. Mais bientôt il dévoila son jeu, qui était de garder intacte son autorité dans le domaine ecclésiastique. Il n'hésite pas à investir les évêques de Spire, de Liége et de Milan. L'évêque de Milan, Tébald, dont Bonizo dit qu'il « avait plus de corpulence que de vertus », reçoit l'investiture royale, du vivant même de l'évêque légitime Gottfried. En même temps, Guibert de Ravenne se séparait de Grégoire VII, et marquait son adhésion à la politique religieuse de Henri IV. Le conflit devenait inévitable entre le pape et le roi. Grégoire mande Henri à Rome; Henri lui répond en prononçant la déchéance de Grégoire : « Henri, roi, non par usurpation mais par la volonté de Dieu, à Hildebrand, qui n'est plus pape, mais seulement un faux moine. » Nous n'avons pas à raconter ici les péripéties de cette lutte entre les deux pouvoirs, l'excommunication de Henri, sa soumission à Canossa, suivie d'une rébellion plus violente contre Grégoire, qui dut quitter Rome et mourut à Salerne, le 25 mai 1085. Voir art. Grégoire VII. L'antipape Guibert de Ravenne suivit, sous le nom de Clément III, la ligne politico-religieuse que lui traçait Henri IV. La querelle des investitures ne pouvait donc aboutir à une solution, tant que le schisme existerait en Allemagne. La révolte du prince Henri contre son père Henri IV, la déposition, puis la mort à Liége de l'empereur excommunié (1105), les promesses du nouveau roi firent croire au pape Pascal II (1099-1118) que, dans l'empire, le droit de l'Église allait prévaloir et que l'investiture laïque serait abolie. Mais bientôt Henri V éleva les mêmes prétentions que son père.

Le malentendu éclata dans une entrevue que Pascal II eut en France (à *Châlons*) avec les ambassadeurs du roi. « Au temps des anciens pontifes, dit le chef de l'ambassade, les droits impériaux ont été ainsi fixés : avant l'élection, on demande l'assentiment de l'empereur; puis l'évêque est élu suivant les règles canoniques et consacré; il se présente alors devant l'empereur *pour les régales*, afin d'en être *investi par la crosse et l'anneau*, prêter serment et hommage. Il convient, en effet, que cités, châteaux, marquisats, tonlieux et tout ce qui relève du pouvoir de l'empereur ne soit pas occupé autrement. » Le pape répondit que l'Église a été établie libre et qu'elle serait esclave si elle ne pouvait élire un évêque sans l'aveu du roi. Investir par la crosse et l'anneau, ajouta-t-il, c'est usurper contre Dieu même, attendu que de tels insignes sont du domaine de l'autel. L'évêque dérogerait à son caractère sacré en plaçant ses mains consacrées par le corps et le sang du Seigneur dans les mains du laïque que le glaive a teintes de sang. L'entente parut impossible; les négociations furent rompues, et le pape reprit le chemin de l'Italie.

En 1109, Henri voulut se rendre à Rome, dans l'intention de se faire couronner empereur. Une nouvelle entrevue eut lieu à *Sutri* entre les députés dont il se faisait précéder et le souverain pontife. La question des investitures se posait à nouveau. Pascal II, persuadé qu'il fallait en venir à des concessions pour avoir la paix, entra dans les vues du roi. Il consentit à se dessaisir des *regalia*, condamnant le clergé à se contenter désormais des dîmes et des offrandes. Dans ces conditions, le roi s'engageait à renoncer à l'investiture et à laisser libres les églises. Une pareille combinaison souleva d'indignation le clergé allemand. Les évêques ne purent concevoir qu'on les dépouillât des *regalia*, c'est-à-dire de presque tous leurs biens, des villes, des châteaux, duchés, comtés, territoires, droit de frapper monnaie, droits de douane et de marché, etc. Est-ce que les *regalia* n'appartenaient pas aussi légitimement aux églises que leurs biens privés ? Le pape abusait de son pouvoir en sacrifiant ainsi les biens ecclésiastiques. Aussi, lorsque, en présence de Henri V, dans la basilique de Saint-Pierre, il eut fait connaître les engagements qu'il venait de prendre, une émeute éclata et se répandit jusque dans les rues de la ville. Henri V, déçu, dut quitter Rome; mais il emmena avec lui le pape et les cardinaux. Après deux mois de captivité et d'angoisse, Pascal céda de nouveau sous la pression du roi. A condition que les élections fussent libres et non simoniaques, il autorisait Henri V à conférer, comme ses prédécesseurs, l'investiture des évêchés par la crosse et l'anneau. A ce prix, le pape et les membres de la curie romaine furent relâchés. Et Pascal II couronna Henri V empereur.

La faiblesse du pape scandalisa le clergé dévoué à la réforme. Et bientôt Pascal II reconnut lui-même la gravité de la faute qu'il avait commise. Le synode qu'il tint au printemps 1112 déclara sans valeur, comme

extorqué par la force, le privilège accordé à Henri V. Ce n'était pas un *privilegium*, mais un *pravilegium*.

Pareil décret ne changeait rien à l'état de choses. A la mort de Pascal II (21 janvier 1118) la solution du conflit entre le papauté et l'empire semble plus lointaine que jamais. Une tentative de conciliation à Reims, au début du pontificat de Calixte II (1119-1124), échoua comme les précédentes. Le pape renouvela les décrets de ses prédécesseurs qui prohibaient toute investiture; puis Calixte II et les quatre cent vingt-sept évêques et abbés présents jetèrent l'anathème sur l'empereur, déliant les sujets de Henri V du serment de fidélité. En Allemagne, l'opinion publique, lasse d'une querelle sans cesse renaissante, se tourna définitivement contre l'empereur. Les princes, dans une diète tenue à Würzbourg au mois de septembre 1121, décidèrent que Henri V ferait sa soumission au pape. L'empereur se sentit acculé. Une lettre très prévenante et très affable de Calixte II lui facilita l'acte de franche et définitive soumission que tout lui imposait. « L'Église, disait le pape, ne cherche pas à revendiquer quoi que ce soit de ce qui vous appartient. Que l'Église possède ce qui est à Jésus-Christ, que l'empereur garde ce qui est à lui, et que chacune des parties se contente de son office. » Des négociateurs envoyés par le pape et par l'empereur s'abouchèrent à *Worms*. Des concessions furent faites de part et d'autre. En vertu d'un premier instrument de paix, l'empereur non seulement renonce à investir de l'évêché, mais abandonne toute investiture par la crosse et l'anneau; l'élection et le sacre seront libres : *Dimitto omnem investituram per anulum et baculum, et concedo in omnibus ecclesiis que in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem et liberame lectionem.* Un second acte renferme les concessions pontificales : en Allemagne, les élections se feront en présence du roi, mais sans violence et sans simonie; si un différend s'élève, le roi soutiendra la partie la plus saine du corps électoral; l'élu, avant de se faire sacrer, recevra du roi les *regalia* par le sceptre, il remplira à l'égard du roi tous les devoirs qui lui sont dus en raison des régales. Dans le reste de l'empire, c'est-à-dire en Italie, en Bourgogne et en Provence, le roi conférera aussi les *regalia* par le sceptre, mais seulement après la sacre, et il n'aura aucune part dans l'élection. Tel est le pacte, connu dans l'histoire sous le nom de concordat de Worms (23 septembre 1122) ou de *pactum calixtinum*, du nom du pontife qui l'a signé. Il mettait fin pour l'Allemagne à la querelle des Investitures.

2° *En France*, la querelle eut moins d'acuité. Au moment où Grégoire VII condamnait l'investiture laïque, le roi capétien n'en avait pas le monopole; il le partageait avec un certain nombre de grands seigneurs, ducs d'Aquitaine, de Normandie, comtes de Champagne, d'Anjou, de Toulouse, etc. La papauté se trouvait en face d'états morcelés, généralement hostiles les uns aux autres. Les droits que ceux-ci exerçaient dans le domaine ecclésiastique étaient ainsi limités par la force des choses. Il était donc plus facile de faire entendre raison aux détenteurs de l'investiture. Si, au XI^e siècle, on envisageait la charge pastorale et le patrimoine ecclésiastique comme formant un tout indivis, l'évêché, on s'avisa bientôt que cet évêché comprenait des éléments distincts. Yves, évêque de Chartres, qui, par sa science canonique et ses nombreux écrits, jouissait d'une grande autorité en France et à l'étranger, distingua le premier deux sortes d'investiture, celle qui confère le spirituel et celle qui remet le temporel. Un de ses contemporains, Geoffroy de Vendôme, précise mieux encore cette doctrine. « Autre, écrit-il, est l'investiture qui fait l'évêque, autre celle qui le nourrit. La première est de droit divin, la seconde de droit humain. » Telles sont les idées qui, répandues un peu partout, finirent par s'accréditer en France. Du même coup, un concordat signé entre les deux pouvoirs, spirituel et temporel, devenait inutile. Vers l'an 1100, c'est-à-dire au temps de Pascal II, le roi et les seigneurs, qui disposaient jadis des évêchés, cessèrent d'en donner l'investiture par la crosse et l'anneau et d'exiger l'hommage du nouveau prélat. L'usage ancien fut remplacé par des règles nouvelles, ou, si l'on veut, par des usages nouveaux. Les élections sont conformes au droit canon. Jadis l'élection était faite par le clergé et le peuple; désormais elle est réservée au chapitre de la cathédrale. Sans doute le roi y exerce une certaine part, il autorise cette élection et, quand le chapitre la lui a notifiée, il la confirme par lettre. La consécration de l'élu ne peut avoir lieu que sur son ordre. Pendant la vacance du siège, le roi ou le seigneur prend en main l'administration du temporel de l'église ou de l'abbaye. Quand le siège est pourvu canoniquement, il remet les biens et les droits régaliens qu'il détenait aux mains du prélat, qui lui prête serment de fidélité. Mais cette tradition n'a lieu qu'après le sacre. Tandis qu'autrefois le roi ou le seigneur investissait l'évêque avant qu'il fût sacré, le prélat désormais est déjà revêtu du caractère épiscopal quand, par le don du roi, il entre en possession des biens de l'évêché. Il s'ensuit que le roi ne peut délivrer les *regalia* à qui bon lui semble, qu'il est tenu de les remettre à l'évêque élu et sacré selon les règles canoniques. Tel est le régime en vigueur dans le royaume de France au commencement du XII^e siècle. Il arriva même que la transmission des biens d'un évêché se fît en quelque sorte automatiquement sans que la royauté y intervînt en aucune façon, comme en témoigne, à l'occasion du concile de Reims (1119), l'évêque de Châlons, Guillaume de Champeaux, parlant à l'empereur Henri V lui-même : « Quand j'ai été élu évêque, dit-il, je n'ai rien reçu du roi de France, ni avant ni après mon sacre, et cependant par les tributs, le service militaire, les impôts et les autres droits qui appartiennent à l'État, je le sers aussi fidèlement que les évêques de votre royaume vous servent en vertu de l'investiture. » Ainsi, de fait comme en droit, l'investiture laïque se trouva supprimée en France à l'amiable.

3° *En Angleterre*. — La querelle des investitures fut assez vive en Angleterre mais dura peu. Elle se poursuivit presque entièrement entre le roi Henri I^er, dit Henri Beauclerc (1100-1135) et Anselme du Bec, archevêque de Cantorbéry. A peine monté sur le trône, le monarque invita l'archevêque à prêter le serment ordinaire de vassalité et à recevoir de sa main le bénéfice archiépiscopal. Anselme, alléguant que le pape Urbain II avait interdit à tout ecclésiastique de faire hommage aux princes laïques, déclara nettement qu'il ne pouvait obéir au roi. Henri, surpris, mais craignant qu'Anselme et avec lui l'épiscopat anglais ne se rangeassent sous le sceptre de son frère Robert, duc de Normandie, ne laissa pas paraître son irritation. Durant l'été de 1101, il revint à la charge; il somma l'archevêque de Cantorbéry de consacrer quelques évêques récemment investis et de prêter lui-même le serment de vassalité ou de quitter l'Angleterre. En attendant, il en appelait au pape, auquel il envoya une ambassade (1103). Anselme, de son côté, dépêcha quelques clercs chargés de fournir au Saint-Siège les explications utiles. Les négociations se poursuivirent au milieu d'incidents parfois dramatiques. Un jour, dans une audience publique, l'ambassadeur du roi, voulant essayer d'intimider Pascal II, s'écria fièrement : « Mon maître ne se laissera pas arracher les investitures, dût-il lui en coûter son royaume. — Et moi, reprit le pape, je ne les lui accorderai jamais, dût-il m'en coûter la tête. » Pascal ne fléchit pas; par

une lettre en date du 23 novembre 1103, il avisait Henri qu'en conscience il ne pouvait accéder à ses désirs. Devant l'intransigeance du roi, Anselme dut prendre le chemin de l'exil. Henri mit sous séquestre les biens de l'archevêché et, vers la fin de 1104, en confisqua tous les revenus.

Le conflit ne pouvait durer sans dommage pour l'État, aussi bien que pour l'Église. De nouvelles négociations s'engagèrent donc entre le pape d'une part, Henri et Anselme de l'autre. Finalement, Pascal II, par une lettre datée du 23 mars 1106, consentit à tolérer l'hommage de vassalité, à condition que le roi renoncerait à l'investiture, et que, désormais, la liberté des élections serait rétablie. Sur ces bases, un concordat fut conclu, le 1er août 1107, entre le roi et l'archevêque de Cantorbéry, dans une diète qui se tint à Londres et où les barons siégèrent à côté des évêques. Aux termes de cet accord, aucun ecclésiastique ne put désormais recevoir l'investiture par la crosse et l'anneau. Mais, en revanche, aucun élu à un siège ecclésiastique ne put être sacré sans avoir d'abord prêté au roi le serment de vassalité.

Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV et V, Paris, 1911-1912; O. Delarc, *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au XIe siècle*, 3 vol., Paris, 1889; U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, Paris, 1891; J. de Ghellinck, *La littérature polémique durant la querelle des Investitures*, dans *Revue des quest. historiques*, Paris, 1913; E. Lesne, (*Querelle des*) *Investitures*, dans *Dict. apolog. de la foi cathol.*, Paris, 1914.

E. VACANDARD.

IRÈNE (*Irenes*), née à Tomar, en Portugal. Ayant fait vœu de chasteté, elle inspira l'amour de cette vertu à un jeune seigneur, nommé Berthauld, qui avait conçu pour elle une folle passion. Celui-ci, néanmoins, sentit renaître sa passion. quand on eut chargé Irène d'une accusation mensongère : cédant à la colère et à une basse jalousie, il la fit mettre à mort par un soldat. Après avoir accompli son crime, le soldat voulut le cacher en jetant à la rivière le corps de sa victime. Le corps fut miraculeusement retrouvé près de la rivière de Nadan; on l'enterra à Scalabis et le tombeau fut illustré par des miracles (vers 653). Scalabis a reçu le nom de *Santarem* (*Sainte Irène*) et la sainte martyre est honorée le 20 octobre, où l'on trouve son nom au martyrologe romain.

J. BAUDOT.

IRÉNÉE. — I. VIE. — Les auteurs sont assez divisés sur l'époque précise à laquelle naquit saint Irénée : la date 135-140 est celle qui paraît convenir le mieux. Il vint au monde à Smyrne même ou dans la contrée environnante; et le premier souvenir que l'on ait de lui est son assiduité à recueillir les paroles et les enseignements de l'évêque saint Polycarpe. « Je pourrais encore, écrit-il à Florin, te dire le lieu où était assis le bienheureux Polycarpe lorsqu'il prêchait la parole de Dieu. Je le vois entrer et sortir : sa démarche, son extérieur, son genre de vie, les discours qu'il adressait à son peuple, tout est gravé dans mon cœur. Il me semble encore l'entendre nous raconter de quelle manière il avait conversé avec Jean et avec les autres, qui avaient vu le Seigneur, nous rapporter leurs paroles et tout ce qu'ils avaient appris touchant Jésus-Christ, ses miracles et sa doctrine. » Outre saint Polycarpe, saint Irénée entendit également ceux qu'il appelle les « presbytres », c'est-à-dire des anciens de la seconde génération chrétienne, comme Papias, qui avaient pu connaître les apôtres et les premiers disciples.

C'est donc en Asie Mineure que s'écoula la jeunesse d'Irénée; puis, brusquement, en 177, nous le trouvons à Lyon, prêtre de l'Église de cette ville. Nous ignorons comment il y vint : il est certain seulement qu'il existait entre Lyon et les Églises d'Asie des rapports fréquents. Donc, cette année, et probablement dans les mois qui précédèrent la mort de saint Pothin et de ses compagnons, juin-août 177, Irénée est envoyé à Rome pour y porter au pape Éleuthère (174-189) une lettre des martyrs de Lyon alors incarcérés, relative à l'affaire du montanisme. Ces martyrs le recommandaient en même temps lui-même « comme un zélateur du testament du Christ ». C'est à cet éloignement de Lyon qu'Irénée dut peut-être d'échapper à l'hécatombe de 177. Toujours est-il qu'il recueillit la succession de saint Pothin et devint évêque de Lyon après lui. Cette succession était lourde. Il fallait relever la communauté chrétienne désemparée par la persécution, combattre les hérétiques plus dangereux, en un sens, que les persécuteurs, étendre par des missions au dehors la foi et l'influence chrétiennes. Saint Irénée suffit à tout. Le dernier trait de sa vie que nous connaissions est son intervention dans la question pascale. On sait que les Églises d'Asie célébraient alors la fête de Pâques à une date qui différait de celle à laquelle la célébraient les Églises de Rome et de l'Occident. Pour ce fait, le pape Victor, vers 190-191, menaça d'excommunier ces Églises. Irénée intervint et, par ses sages observations, empêcha la rupture. Il avait, dit Eusèbe, réalisé encore son nom : Irénée, en grec veut dire *le Pacifique*.

On met généralement la mort de saint Irénée en 202-203 : il aurait été martyrisé dans la persécution de Septime-Sévère : c'est la donnée traditionnelle, adoptée par Paul Allard. Plusieurs auteurs, cependant, entre autres M. Dufourcq, ne l'acceptent pas, et, se fondant sur l'époque relativement tardive où l'on a donné à saint Irénée le titre de martyr, se demandent si ce titre lui convient bien. On peut toutefois expliquer ce silence des anciens auteurs en remarquant que saint Irénée ayant été enveloppé dans un massacre général des chrétiens, son martyre particulier a eu peu de relief et n'a pas laissé de souvenir précis. Il est fêté, en tout cas, comme martyr, dans l'Église latine, le 28 juin.

II. OUVRAGES. — 1° *Le traité « Contre les hérésies »*. — Une des principales œuvres d'Irénée dans l'Église, celle qui l'a mis le plus en vue, est sa réfutation du gnosticisme. Le gnosticisme était né presque avec le christianisme, puis il s'était développé et, avec les grands gnostiques Basilide, Valentin, Marcion, avait atteint, pour ainsi dire, son apogée. Ce n'était pas seulement une hérésie particulière, c'était tout un système hérétique qui voulait se substituer à la foi orthodoxe. Dans le traité *Contre les hérésies*, dont le véritable titre est *La fausse gnose démasquée et réfutée*, saint Irénée se popose d'abord de faire un exposé exact, puis de démontrer la fausseté des doctrines gnostiques. Le texte grec original de son traité est en grande partie perdu : on a pu cependant en reconstituer des fractions importantes, et il en subsiste une traduction latine complète très littérale, et qui a vu le jour peu après l'original. Voici le plan de l'ouvrage. Le livre I contient l'exposé des erreurs gnostiques. Irénée ne voulait d'abord qu'exposer le système de Ptolémée : il est entraîné, malgré lui, à faire connaître les autres formes du valentinianisme et, de là, à remonter jusqu'aux plus anciennes manifestations de l'erreur avec Simon le magicien. Les quatre autres livres sont consacrés à la réfutation. Cette réfutation est faite, au livre II, par la raison surtout et la dialectique; au livre III, par la tradition apostolique et ecclésiastique; au livre IV, par l'Écriture, Évangile et Ancien Testament. Le livre V s'occupe principalement des questions relatives aux fins dernières que l'auteur avait négligées dans les livres précédents. La partie la plus importante, au point de vue théologique, est le livre III. Disons cependant que l'exposé des sys-

tèmes gnostiques, au livre I, est souvent difficile à suivre, à cause de leur complication. Par un mot du livre III, III, 3, nous voyons que ce livre III a été composé au temps du pape Éleuthère; il l'a été encore durant l'épiscopat d'Irénée et alors que l'Église était en paix sous Commode. Ceci fixe la composition des trois premiers livres entre 180-189. Il est possible que les autres aient suivi de près et, par conséquent, que l'ouvrage entier, suivant l'opinion de Lipsius, date de 180-185.

2° *Démonstration de la prédication apostolique.* — A côté du grand ouvrage de saint Irénée *Contre les hérésies*, nous pouvons mettre, depuis une vingtaine d'années, un petit traité intitulé *Démonstration de la prédication apostolique*, traité que l'on croyait perdu, mais qui s'est retrouvé dans une traduction arménienne très littérale du VII^e ou du VIII^e siècle. C'est une sorte d'apologie, d'une teneur continue, dans laquelle l'auteur expose, à un ami nommé Marcien, la suite historique et les principaux dogmes de la religion chrétienne, et établit, par les prophéties, la vérité et le caractère divin de cette révélation. L'ouvrage est postérieur au traité *Contre les hérésies* auquel il se réfère et peut se mettre entre 185 et 203. Sa lecture, rendue facile par l'existence d'une traduction française, peut être extrêmement utile à des catéchistes qui s'occuperaient de catéchisme de persévérance et d'apologie, car il met en pleine évidence l'identité de notre foi avec celle de saint Irénée. L'absence de toute polémique directe rend encore plus impressionnantes les affirmations calmes et fortes du vieil évêque.

3° *Autres ouvrages.* — Outre les deux ouvrages susmentionnés, et qui nous sont parvenus entiers, on sait que saint Irénée en avait écrit plusieurs autres, *De l'ogdoade, De la science, Sur le schisme*, puis des discours, des lettres, dont il ne reste presque rien. Il faut mettre à part la *Lettre à Florin* dont nous avons un fragment important. Ce Florin avait séjourné, jeune encore, à Smyrne où Irénée l'avait connu, et avait écouté, comme lui, les enseignements de saint Polycarpe. Plus tard, devenu prêtre à Rome, il versa dans le gnosticisme des valentiniens. Irénée essaya de l'en tirer et, dans la lettre qu'il lui adressa, lui rappela le souvenir de leur commun maître, et l'éloignement que Polycarpe avait toujours montré pour les doctrines que professait Florin. « Je puis assurer devant Dieu que, si ce bienheureux presbytre successeur des apôtres, avait entendu (telles et telles théories), il se serait bouché les oreilles et il se serait écrié selon sa coutume : Dieu bon, à quelle époque m'avez-vous réservé pour que je supporte ces choses? Il se serait enfui à ces discours, qu'il fût debout ou assis. »

III. Importance théologique de saint Irénée. — Saint Irénée est au point qui sépare la théologie des deux premiers siècles de la théologie des siècles suivants, la théologie surtout positive et conservatrice qui nous apparaît dans les Pères apostoliques et la plupart des apologistes, de la théologie spéculative dont Clément d'Alexandrie et Origène seront les grands artisans. Il est au point de séparation, mais il est lui-même un point de jonction. Par saint Polycarpe, il se rattache à saint Jean : il résume l'ancienne théologie en reprenant toutes ses affirmations; mais il prépare la nouvelle en mettant en relief la loi qu'elle doit suivre dans son développement, et le principe d'autorité sur lequel elle doit toujours appuyer ses conclusions et ses recherches. Ce principe, c'est la tradition; c'est que la croyance unanime des Églises et celle en particulier de l'Église romaine est la norme de la foi, la règle qui doit trancher toutes les controverses. C'est donc à cette tradition qu'il faut se tenir, et l'on peut être assuré que tout ce qui y contredit, contredit la vérité divine. Ces idées reviennent à bien des endroits de l'ouvrage *Contre les hérésies*, mais on sait qu'elles sont particulièrement énoncées au livre III. En voici le résumé. Nous ne connaissons la doctrine de Jésus-Christ que par les apôtres; les apôtres ont enseigné cette doctrine aux Églises qu'ils ont fondées, et ces Églises elles-mêmes l'ont transmise aux Églises qui sont venues d'elles et qui peuvent montrer, par la succession légitime de leurs pasteurs, qu'elles se rattachent aux Églises mères et, par elles, aux apôtres. C'est donc la foi de ces Églises mères et des Églises dérivées d'elles qu'il faut interroger pour connaître la doctrine de Jésus-Christ. Mais, comme il serait trop long de parcourir ainsi toutes les Églises, il y a un moyen plus court de connaître cette doctrine : c'est d'interroger la foi de l'Église romaine avec qui, à cause de sa prééminence, les autres doivent s'accorder, et en qui nous entendons nécessairement toutes les Églises venues des apôtres. Sa foi est la foi de tous ceux qui ont gardé fidèlement la doctrine du Christ. Il faut citer ce texte célèbre : « La tradition des apôtres est manifeste dans le monde entier : il n'y a qu'à la contempler dans toute Église, pour quiconque veut voir la vérité. Nous pouvons énumérer les évêques qui ont été institués par les apôtres et leurs successeurs jusqu'à nous : ils n'ont rien enseigné, rien connu qui ressemblât aux imaginations délirantes des (hérétiques)... Mais, comme il serait trop long, dans un livre comme celui-ci, d'énumérer les successeurs des apôtres dans toutes les Églises, nous ne nous occuperons que de la plus grande et de la plus ancienne, connue de tous, de l'Église fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul; nous montrerons que la tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle a annoncée aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions régulières d'évêques, et ce sera la confusion de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par complaisance en eux-mêmes, par amour d'une vaine gloire, par aveuglement et erreur, ramassent des leçons où il ne faut pas en chercher. Car c'est avec cette Église (romaine), en raison de sa prééminence supérieure, que doit être d'accord toute Église, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont dans l'univers; et c'est en elle que tous ces fidèles ont conservé la tradition apostolique. » (III, III, 1-2.)

L'ouvrage *Contre les hérésies* et la *Lettre à Florin* sont dans Migne, *P. G.*, t. VII. Nombreux passages traduits en français par A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1905, collect. de *La pensée chrétienne*. La *Démonstration de la prédication apostolique* a été traduite en français par J. Barthoulot, Paris, 1917, dans *Recherches de science religieuse*, traduction qui a été reproduite dans la *Patrologia orientalis* de Mgr Graffin, t. XII. Voir Freppel, *Saint Irénée*, Paris, 3° édit., 1886; A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1904, collect. *Les Saints;* et l'important article de M. F. Vernet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 2394-2533.

J. Tixeront.

IRLANDE. — I. Histoire. II. État présent.

I. Histoire. — *Les débuts.* — Dès qu'elle apparaît dans l'histoire, la « Verte Érin » possède une individualité bien marquée. Isolée à l'extrémité du monde occidental, noyée dans l'Océan des brumes, la lointaine Hibernie échappa aux légionnaires romains. Seules, parmi les Celtes, les tribus irlandaises se conservèrent jusqu'au VII^e siècle pures de tout mélange.

Cependant le christianisme y pénétra au IV^e siècle, venu du sud-ouest de l'Angleterre. En 431, Célestin I^er y envoya Palladius comme premier évêque. Saint Patrice est le véritable apôtre de l'Irlande et le fondateur du siège primatial d'Armagh. A partir du VI^e siècle, l'Irlande mérite la belle appellation d'Ile des Saints (activité et érudition des ordres monastiques, zèle missionnaire, conversion du nord de l'Angleterre, fondations importantes sur le continent). Au VII^e siècle, l'Irlande adopte la liturgie romaine et sa ma-

nière de fixer la fête de Pâques. En 795, commencent les invasions de Danois et de Normands qui pillent les riches monastères et les contraignent à émigrer. L'État normand est christianisé à partir de 943 et obtient son propre évêché à Dublin, en 1040. Le conflit entre Armagh et Dublin se termine grâce à saint Malachie, archevêque d'Armagh (†1148). Le concile national de Kells (1152) présidé par le légat Paparo rend plus étroites les relations avec Rome et divise l'Irlande en 4 provinces (Armagh, Dublin, Cashel et Tuam).

La servitude. — Affaiblie par des luttes continuelles de tribus et de clans, l'Irlande devient la proie de sa voisine de l'Est, unifiée sous le sceptre des Plantagenets (expédition de Henri II en 1170). A partir du XIVe siècle, l'Irlande est vaincue, non soumise; ses aspirations à l'indépendance se manifestent par des révoltes durement réprimées.

Au XVIe siècle, les haines nationales se doublent des haines religieuses. L'Irlandais haïra désormais l'Anglais comme doublement oppresseur de son indépendance et de sa foi catholique. Il soutiendra Charles II contre Cromwell, puis les Stuarts contre la dynastie de Hanovre, et l'Anglais vainqueur y trouvera une raison nouvelle d'opprimer l'Irlande.

Après avoir constaté l'inefficacité des massacres ordonnés par leurs prédécesseurs, les Tudors inventeront une nouvelle méthode plus habile quoique non moins odieuse. Appliquant la devise : diviser pour régner, ils diviseront l'Irlande en établissant dans ce pays catholique les protestants les plus fanatiques, les presbytériens. Élisabeth avait commencé dès 1580; Jacques Ier établit à son tour des Écossais presbytériens par villages entiers dans l'Ulster. Cromwell essaiera, d'ailleurs sans y parvenir, de refouler les indigènes dans le comté de Connaught. Guillaume d'Orange achèvera de protestantiser l'Ulster par immigration forcée. Les chefs sont spoliés, leurs biens sont attribués à des landlords anglais. Les Irlandais sont réduits à l'état de plèbe misérable. Jamais l'expression de parias ne s'est appliquée en Europe avec plus de justesse qu'à ces opprimés dans leur conscience religieuse, leur nationalité et leurs intérêts matériels. L'Acte d'union consacre en 1800 cet esclavage.

La libération. — La question religieuse se résoudra dans le courant du XIXe siècle. Les campagnes d'O'Connell aboutissent à l'abrogation du bill du Test et obtiennent les droits de citoyens aux catholiques irlandais comme, d'ailleurs, à leurs coreligionnaires d'Angleterre. Le Land Act de 1870 permet aux paysans irlandais de racheter leurs terres aux landlords, mais ceux-ci s'y refusent systématiquement, malgré les efforts de Gladstone, désireux de délivrer son pays de la tare permanente d'une injustice séculaire.

Les Irlandais réclament la rupture de l'Acte d'union et le Home rule. Gladstone l'a proposé en 1886 et en 1894 avec Parnell et a échoué devant l'obstination des lords conservateurs auxquels se joignent les unionistes conduits par l'impérialiste Chamberlain. Cependant, les Anglais intelligents comprennent la faiblesse qui résulte pour leur pays de ce volcan qui entre en éruption au moment du danger, notamment pendant la guerre du Transvaal (1899-1902). La reine Victoria vint récompenser le loyalisme irlandais et apaiser le malaise en faisant une visite à Dublin (1900) et en faisant célébrer la Saint-Patrick à Londres.

La Ligue irlandaise, unie sous la direction de Redmond, O'Brien et Dillon, poursuit le rachat des terres des landlords. Elle obtient, en 1903, le Land Purchase Act qui facilite ce rachat sans d'ailleurs violenter la liberté du vendeur. Le cabinet libéral Campbell Bannermann (1904) inscrit à son programme le Home rule par étapes successives et forme en 1907 un Irish Council (190 membres, dont 82 nommés par le peuple et 25 par l'Angleterre); Redmond le refuse à cause du droit de veto accordé au lord lieutenant anglais. Asquith propose en 1912 le Home rule bill, voté aux Communes grâce aux 80 voix irlandaises unies au parti libéral. Une large autonomie est ainsi accordée au peuple irlandais dans l'unité de l'empire. Le lord lieutenant d'Irlande peut être désormais un catholique. Par contre, la représentation irlandaise est réduite à 42 députés, les impôts sont votés par l'Angleterre, la justice rendue par elle. On comprend que ce projet ait rencontré l'opposition non seulement des sinn-feiners séparatistes, mais même des unionistes exaltés (anglais et irlandais).

Les orangistes de l'Ulster ont mal accueilli le Home rule bill, craignant de devenir esclaves à leur tour. Edward Carson réclame un amendement excluant l'Ulster de l'Irlande autonome et le maintenant rattaché à l'Angleterre. Redmond répond qu'on ne peut exclure les catholiques d'Ulster (ils sont une forte minorité dans 3 des 7 comtés) du bénéfice de la loi, et obtient gain de cause auprès d'Asquith qui a, en ce moment, besoin des nationalistes pour sa majorité. Carson organise alors un gouvernement révolutionnaire dans l'Ulster, soutenu en secret par le parti protestant conservateur d'Angleterre. Asquith cède devant la terreur (ultimatum du général Gough à l'Army council) et propose en 1914 le referendum en Ulster pour savoir si cette province désire la séparation d'avec l'Irlande. La situation très tendue fait croire aux Allemands que l'Angleterre ne pourra opposer qu'une résistance négligeable : calcul démenti par les événements, car, la guerre une fois déclarée, l'union sacrée s'opère d'elle-même : Gough et French marchent aussitôt contre les armées allemandes, Bonar Law et Carson entrent dans le cabinet Asquith, John Redmond fait enrôler des milliers de volontaires qui vont se battre au chant du Tipperary.

Les Allemands s'abouchent avec les sinn-feiners et chargent Casement de recruter parmi les prisonniers une légion irlandaise capable d'obtenir l'indépendance. La tentative de débarquement à Taler-Bay échoue misérablement; elle coïncidait avec une expédition lamentable de cinq zeppelins et une insurrection de sinn-feiners à Dublin vite réprimée. Les nationalistes avec Redmond ont saisi cette occasion pour affirmer leur loyalisme. En mars 1917, nouvelle collision entre sinn-feiners et agents de police, qui amène de vives discussions entre Lloyd George et John Redmond. La mort de ce dernier a donné la direction du parti à Dillon, plus violent, mais néanmoins loyaliste.

Ce terme de sinn-feiners (étymologie : *nous-mêmes*) fut adpoté par Arthur Griffith pour exprimer la revendication de l'autonomie. Déjà O'Connell avait rencontré des opposants qui désapprouvaient son attitude légale et avaient fondé, sous la direction d'O'Brien, le parti de la Force matérielle. L'insurrection de 1848 avait abouti à la condamnalion d'O'Brien et de ses adhérents. En 1865, le parti des Fenians avait des ramifications en Amérique et disposait de ressources importantes. En 1905, les sinn-feiners organisèrent à Dublin un Conseil national. Pendant la guerre, ils ne groupent que les éléments extrémistes, mais, après la paix, ils obtiennent plus d'adhérents et organisent une république irlandaise qui a son président, de Valera, son parlement, son armée, ses tribunaux. Une guerre civile terrible s'en suivit, après laquelle la question d'Irlande a reçu un commencement de solution par l'accord de Downing-Street (décembre 1921), qui stipule la création, dans le sein du Royaume-Uni, d'un État libre d'Irlande, divisé lui-même en deux parties correspondant aux deux groupements ethniques et religieux : les Irlandais pur sang, habitant les comtés de

Leinster, Munster et Connaught restés catholiques, et les protestants anglais de l'Ulster, établis là par Guillaume III. L'État libre d'Irlande a deux parlements, l'un à Dublin, l'autre à Belfast, et deux gouvernements distincts. La délimitation des territoires, longtemps retardée par la mauvaise volonté de l'Ulster, vient enfin de s'exécuter (décembre 1925).

II. État présent. — *Statistique.* — La population était de 5 millions au début du XIXe siècle; montée à 8 196 597 en 1841, elle n'a cessé de décliner depuis. Cette régression rapide fut causée par les famines, surtout celle de 1845-1847, et l'exode qui suivit : 4 338 000 émigrants de 1851 à 1920, dépeuplant surtout les comtés catholiques, c'est ce qui explique la diminution du pourcentage des catholiques (81 % en 1841; 74,20 en 1900), car les chiffres *absolus* des anglicans et des presbytériens sont en diminution. République irlandaise : 3 160 000 habitants, parmi lesquels 2 812 000 catholiques, 249 000 anglicans, 45 000 presbytériens. — Ulster : 1 284 000 habitants, comprenant 430 000 catholiques, 394 000 presbytériens, 327 000 anglicans. Ces chiffres montrent que la délimitation a été faite au détriment des catholiques, qu'on livre pour plus d'un tiers aux protestants de l'Ulster. Il n'est pas difficile de prévoir que cette forte minorité ne restera pas tranquille tant qu'elle n'aura pas rejoint ses coreligionnaires de la république irlandaise.

Clergé et écoles. — 4 provinces, 28 sièges. Armagh; suffr. : Ardagh, Clogher, Derry, Down et Connor, Dromore, Kilmore, Meath, Raphoë. — Cashel; suffr. : Cloyne, Cork, Emly, Kerry et Aghadoë, Killaloë, Limerick, Ross, Waterford et Lismore. — Dublin; suffr. : Ferns, Kildare et Leighlin, Ossory. — Tuam; suffr. : Achonry, Clonfert, Elphin, Galway et Kilmacduagh et Kilfenore, Killala.

Les évêques sont nommés par le Saint-Siège sur une liste de quatre noms (un présenté par le clergé du diocèse vacant, trois désignés par l'épiscopat de la province ecclésiastique). Le clergé ne touche aucun traitement de l'État; il est entretenu par les dons volontaires des fidèles. Environ 3 000 prêtres, dont 1 034 curés, 1 103 paroisses, 2 418 églises, 140 établissements congréganistes d'hommes, 396 de femmes, 600 prêtres réguliers dans 91 maisons. Le capucin Mattew († 1856) a beaucoup travaillé pour le relèvement moral du peuple et la lutte contre l'alcoolisme.

En 1851, fut fondée l'Université libre de Dublin; les catholiques ont vainement demandé la parité avec l'Université protestante de Dublin (Trinity College). Il y a plusieurs grands séminaires et beaucoup d'écoles secondaires dirigées pour la plupart par des congréganistes. En 1905, il y avait 8 659 écoles primaires, avec 737 352 élèves, dont 4 328 écoles purement catholiques tenues par des congréganistes avec 386 383 élèves, 2 762 écoles interconfessionnelles avec 230 031 élèves, et 1 561 écoles protestantes avec 120 623 élèves.

En 1901, 14,40 % parlaient l'irlandais remplacé de plus en plus par l'anglais.

Caractère. — L'Irlandais se distingue nettement de l'Anglais. Au physique, souvent d'un brun au teint mat, aux yeux noirs, il est, quand la misère ne l'a pas déformé, aussi fort, aussi robuste que l'Anglais. Les femmes ont une figure plus noble, plus de grâce, plus de souplesse dans la démarche, plus d'élégance et de goût; leur chasteté est proverbiale. Au moral, l'Irlandais a l'intelligence facile et brillante, la compréhension vive, l'imagination créatrice. Sensible à toutes les manifestations de l'art et de la beauté, naturellement éloquent, curieux de s'instruire, très fin, très spirituel sous des dehors un peu frustes, il ignore l'égoïsme, la froideur dédaigneuse de son voisin, ouvre largement sa porte à toutes les infortunes et conserve pieusement le souvenir des bienfaits reçus. Par ailleurs, son amour naturel pour l'art de la parole aboutit fréquemment au bavardage, son impressionnabilité le rend aussi prompt au découragement qu'aux enthousiasmes. On lui reproche aussi son esprit de routine, sa paresse, son apathie qui le rend sans défense contre la mauvaise fortune. Cf. Ernest Granger, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1923. Mais ces défauts s'expliquent en grande partie par le long et injuste esclavage qui lui fut imposé. Il faut espérer que, redevenu libre, il récupérera les mœurs de la liberté et jouera désormais un rôle glorieux comme aux VIe et VIIe siècles. Sa libération, comme celle de la Pologne, aura été un des fruits les plus heureux de la Grande Guerre.

René Hedde.

IRMA. — Ce nom peut être considéré comme une déformation de *Imma* ou *Ymma*, la première des deux consonnes étant changée en *r*. — *Imma* ou *Emma* ou encore *Ama* est un nom commun en Champagne : il fut sanctifié au Ve siècle par l'une des sept sœurs que l'on trouve mentionnées au 22 septembre : *Lintiude, Hoïlde* ou *Hou, Menehould, Pusinne*, etc. Ayant voué à Dieu leur virginité, elles reçurent le voile des mains de saint Alpin, évêque de Châlons-sur-Marne. Ama n'a pas de jour particulier pour son culte.

J. Baudot.

IRRÉGULARITÉS. — On appelait jadis irrégularité tout empêchement canonique à la réception et à l'exercice des ordres. Depuis le Code, cependant, le terme est réservé aux empêchements *perpétuels* de leur nature; les autres portent le nom d'empêchements simples.

1° *Irrégularités proprement dites.* — On distingue les irrégularités *ex delicto* et les irrégularités *ex defectu*, selon qu'elles proviennent ou de certains délits, ou de certains défauts, expressément désignés dans le Code. Can. 983.

1. Sont irréguliers *ex defectu* : *a*) Les enfants illégitimes, que leur illégitimité soit publique ou occulte, à moins qu'ils n'aient été légitimés ou qu'ils n'aient fait profession solennelle. *b*) Ceux qui, à cause d'un défaut corporel, ne peuvent s'acquitter du ministère de l'autel : soit qu'ils ne le puissent avec sécurité, par faiblesse (v. g. un aveugle, un manchot, un paralytique, un sourd); soit qu'ils ne le puissent décemment à cause de leur difformité. Toutefois, pour mettre obstacle à l'exercice d'un ordre légitimement reçu, ce défaut corporel doit être plus grave que s'il s'agissait de la réception des ordres, et les actes qui peuvent être faits selon les règles ne sont pas interdits à ces infirmes. C'est ainsi qu'un prêtre devenu complètement sourd et qui, par suite, ne pourrait entendre les confessions ne sera pas privé de dire la messe. *c*) Ceux qui sont ou ont été épileptiques, fous, ou possédés du démon; s'ils le sont devenus après la réception des ordres, l'Ordinaire, quand il est certain qu'ils ont cessé de l'être, peut permettre de nouveau à ses sujets l'exercice des ordres reçus (mais non la réception d'un ordre supérieur). *d*) Les bigames, c'est-à-dire, dans le cas présent, ceux qui ont successivement contracté deux ou plusieurs mariages valides. *e*) Les infâmes de droit (voir Infamie). *f*) Le juge qui a porté une sentence de mort. *g*) Ceux qui ont accepté l'emploi de bourreau, et les aides volontaires et immédiats qui les ont assistés dans une exécution capitale. Ne sont donc pas irréguliers ceux qui ont monté l'échafaud (ce ne sont pas des aides immédiats), ni les soldats qui ont fait partie, sans s'être offerts comme volontaires, d'un peloton d'exécution.

2. Sont irréguliers *ex delicto* : *a*) Les apostats (*a fide*), hérétiques, schismatiques. *b*) Ceux qui, de quelque manière que ce soit, hors le cas d'extrême nécessité, se sont laissés baptiser par des non-catholiques. *c*) Ceux qui étant soit déjà mariés, soit dans

les ordres sacrés, soit liés par des vœux religieux, même simples et temporaires, ont osé contracter (ou attenter) un mariage, même purement civil; de même aussi ceux qui ont osé contracter (ou attenter) un mariage, même purement civil, avec une femme déjà mariée, ou liée par des vœux religieux, même simples et temporaires. *d*) Ceux qui ont commis un homicide volontaire, ou procuré effectivement un avortement, et tous leurs complices. *e*) Ceux qui se sont mutilés, ou en ont mutilé d'autres, ou ont tenté de se suicider. *f*) Les clercs qui, dans les cas défendus par l'Église, exercent la médecine ou la chirurgie, si mort s'en suit. *g*) Tous ceux qui font un acte réservé à un clerc dans les ordres sacrés, soit qu'ils n'aient pas reçu l'ordre correspondant, soit que l'exercice de cet ordre leur ait été interdit par une peine canonique personnelle (médicinale ou vindicative) ou locale. Can. 985.

Ces délits ne rendent irréguliers que si ce sont des péchés graves, commis après le baptême (à l'exception toutefois du délit indiqué à la lettre *b*), et externes. Peu importe qu'ils soient publics ou occultes. Can. 986.

2° *Empêchements simples.* — A la différence de l'irrégularité proprement dite, qui est perpétuelle et ne peut cesser que par dispense, l'empêchement simple ne dure qu'autant que la cause qui le fait naître. Cette cause cessant, l'empêchement cesse sans dispense. Avant la cessation de la cause, il peut cesser aussi par dispense.

Sont *simplement empêchés* pour la réception et l'exercice des ordres : *a*) Les fils des non-catholiques tant que leurs parents (père ou mère) restent dans l'erreur. *b*) Les hommes mariés. *c*) Ceux qui, remplissant une fonction, ou gérant une administration interdite aux clercs, ont des comptes à rendre, jusqu'à ce que, déchargés de cette fonction et de cette administration et les comptes une fois rendus, ils soient devenus libres. *d*) Les esclaves (il s'agit de l'esclavage proprement dit) tant qu'ils n'ont pas été affranchis. *e*) Ceux qui sont encore susceptibles, d'après la loi civile, de faire leur service militaire (il s'agit du service actif, et non des périodes de réserve), jusqu'à ce qu'ils l'aient terminé. *f*) Les néophytes, ou nouveaux convertis, jusqu'à ce que l'Ordinaire les juge suffisamment éprouvés. *g*) Les infâmes de fait (voir Infamie), tant que l'Ordinaire juge que dure l'infamie. Can. 987.

3° *Dispositions communes aux irrégularités et aux empêchements.* — Il n'y a pas d'autres irrégularités et empêchements que ceux qui sont expressément indiqués dans les textes ci-dessus. Can. 11 et 983. Dans les cas douteux, s'il s'agit d'un doute de droit, on doit conclure à l'inexistence de l'irrégularité ou empêchement; s'il s'agit d'un doute de fait, l'Ordinaire peut toujours en dispenser. Can. 15. Les lois relatives aux empêchements et irrégularités sont de stricte interprétation. Can. 19. Il n'est pas nécessaire de connaître ces irrégularités ou empêchements pour les encourir. Can. 16, § 1, et 988. Ceux qui sont atteints par une irrégularité ou un autre empêchement, même survenu sans aucune faute de leur part après leur ordination, ne peuvent pas exercer les ordres reçus. Can. 968, § 2. Les irrégularités ou empêchements se multiplient lorsque se multiplient les causes différentes qui les font naître, mais non lorsque la même cause se répète plusieurs fois, sauf s'il s'agit d'homicide volontaire. Can. 989.

4° *Dispense des irrégularités.* — D'ordinaire on doit s'adresser à Rome (généralement à la Congrégation de la Discipline des Sacrements, quelquefois à la Congrégation des Religieux) pour obtenir dispense d'une irrégularité (ou d'un empêchement, si on ne veut pas attendre qu'il cesse de lui-même). Toutefois, les Ordinaires et les confesseurs ont certains pouvoirs : les Ordinaires peuvent dispenser, par eux-mêmes ou par un autre, leurs sujets, de toutes les irrégularités provenant d'un délit occulte, à l'exception toutefois de celle qui concerne les homicides volontaires, les auteurs d'avortement, et leurs complices. Sont exceptées aussi les irrégularités provenant d'un délit dont les tribunaux sont saisis. Le même pouvoir appartient à tous les confesseurs dans les cas occultes urgents (lorsqu'on ne peut aller trouver l'Ordinaire, et qu'il y a danger imminent d'un dommage grave ou d'infamie), mais seulement pour permettre à leurs pénitents d'exercer licitement les ordres déjà reçus. C. 990.

Dans les suppliques ayant pour but d'obtenir la dispense des irrégularités et empêchements, toutes les irrégularités et tous les empêchements doivent être indiqués : si on ne l'a pas fait, la dispense générale ne sera pas valable pour les irrégularités et empêchements omis de mauvaise foi, mais elle sera valable pour les irrégularités et empêchements omis de bonne foi, à l'exception toutefois des irrégularités concernant les homicides volontaires, les auteurs d'avortement, et leurs complices, et des irrégularités provenant d'un délit dont les tribunaux sont saisis. S'il s'agit des irrégularités provenant d'homicides volontaires, comme il y a en a autant que d'homicides commis, on doit, sous peine de nullité de la dispense, indiquer le nombre de ces homicides.

Une dispense générale donnée pour les ordres est valable même pour les ordres majeurs, et permet au dispensé d'obtenir des bénéfices non-consistoriaux, même à charge d'âmes; elle ne suffit pas pour qu'il puisse être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ou supérieur majeur dans une religion cléricale exempte.

Toute dispense accordée au for interne non sacramentel doit être consignée par écrit, et elle doit être mentionnée dans le livre secret de la Curie. Can. 991.

F. Cimetier.

IRVING Washington naquit à New-York en 1783. De complexion très délicate, il ne put faire d'études suivies. Il y suppléa par des lectures et des voyages, En 1802, il publia dans le *Morning Chronicle* ses *Lettres de Jonathan Oldstyle*, qui attirèrent sur lui l'attention des lettrés. Mais la phtisie le guettait. Les médecins lui conseillèrent un voyage en Europe. Il visita la France et l'Italie, et, au retour, publia, en collaboration avec son frère William et Paulding, une série de mélanges intitulés *Salmagundi* (1807). Deux ans plus tard, il donnait une esquisse plaisante de la colonie hollandaise dans son *Histoire de New-York par Diedrich Knickerbocker* (1809). Le souci des affaires l'éloigna quelque temps de la littérature. Il y revint en 1819, avec son fameux *Sketch Book* (*Livre d'esquisses*) où se trouvait l'immortel *Rip van Winkle*. Le succès fut aussi prompt et universel que mérité. Par le charme délicat de ses descriptions, la grâce de son style, — un peu trop surveillé peut-être, — la finesse et l'humour de ses analyses, Irving se classa au premier rang des écrivains de langue anglaise. Ses tableaux de la vie anglaise font songer à Dickens avec cependant quelque chose de plus retenu, de plus adouci, de moins puissant. De nouvelles scènes de la vie anglaise qu'il réunit dans *Brace bridge Hall* (1822) sentent un peu la monotonie de redites; il en est de même des *Contes d'un voyageur* (1824). Depuis 1818, il avait quitté l'Amérique. Il se fixa d'abord en Angleterre, puis visita l'Espagne dont les monuments artistiques et l'héroïque histoire le séduisirent. Enfin il revint à Londres (1829) comme secrétaire de la légation américaine. Durant ce temps, il publia *La vie de Christophe Colomb* (1828), *Les voyages et découvertes des compagnons de Colomb* (1831) *La conquête de Grenade* (1829)

et l'*Alhambra* (1832). Seul, le dernier de ces ouvrages a mérité de survivre. Les autres affichent des prétentions historiques qu'ils ne peuvent soutenir. Irving a d'ailleurs échoué régulièrement dans les travaux de biographie ou d'histoire qu'il a entrepris. Ses *Légendes de la conquête d'Espagne* (1832), sa *Biographie d'Olivier Goldsmith* (1849), son *Mahomet* (1849-1850), sa *Vie de Washington* (5 vol., 1855-1859) manquent vraiment trop de substance, et ce ne sont pas les grâces d'un style trop apprêté qui rachètent ce défaut capital.

De retour en Amérique, Irving parcourut les États de l'Ouest et en rapporta deux ouvrages intéressants : *Un tour dans la prairie* et les *Aventures du capitaine Bonneville* (1832). De 1841 à 1846, il fut ambassadeur à Madrid. Enfin, il se retira dans sa maison de campagne à Sunnyide, où il mourut le 28 novembre 1859. Les Américains le comptent à bon droit comme un de leurs meilleurs écrivains, s'il n'est ni le plus puissant ni le plus original.

Léon Jules.

ISAAC, patriarche hébreu. — De la longue vie d'Isaac, la Genèse ne nous rapporte guère que les événements entremêlés avec l'histoire de son père Abraham (annonce de sa naissance, sacrifice demandé pour éprouver l'obéissance du père des croyants) ou avec l'histoire de ses fils Ésaü et Jacob (en particulier, sa bénédiction surprise par ce dernier). On a remarqué aussi qu'il fut le moins nomade des trois grands patriarches d'Israël. A plusieurs reprises, Dieu renouvela à cet « enfant de la promesse », à cet « enfant de la femme libre », Gal., IV, 23, 28, 30, 31, les promesses faites à Abraham, et nous savons, par saint Paul, Heb., XI, 19, et les Pères, que son sacrifice figurait le futur sacrifice de Jésus-Christ, son descendant, en qui devaient être bénies toutes les nations de la terre. Personne, enfin, n'ignore l'épisode gracieux, Gen., XXIV, du mariage d'Isaac avec sa cousine Rébecca: on y a vu avec quelque raison « la peinture idyllique de la vie simple de l'Orient » de ces temps lointains.

J. Bricout.

ISABELLE DE FRANCE (*Isabella*). — Isabelle ou Élisabeth, fille du roi Louis VIII et de Blanche de Castille, compta parmi ses frères celui qui devait être le roi saint Louis. Recherchée en mariage par divers princes, elle déclara vouloir vivre dans l'état de virginité et fut confirmée dans sa pieuse résolution par le pape Innocent IV. Elle vécut d'abord à la cour dans la pratique des vertus et fut éprouvée par plusieurs maladies longues et violentes. A la mort de sa mère, elle consacra sa fortune à la construction d'un monastère où furent placées des clarisses urbanistes, les premières qui observèrent la règle de saint François mitigée par le pape Urbain IV. Ce fut l'abbaye de Longchamp, à laquelle Isabelle voulut que l'on donnât le titre d'*Humilité de Notre-Dame* : l'inauguration eut lieu en 1260. Isabelle s'y enferma; mais, à cause de ses infirmités et par humilité, elle ne fit point profession. Elle passa les dix dernières années de sa vie dans les austérités et les privations, pratiquant l'oraison, le service des pauvres, et mourut le 22 février 1270. La voix du peuple la proclama *bienheureuse*. Léon X confirma le culte qu'on lui rendait et permit aux religieuses de Longchamp de célébrer sa fête le 31 août. En 1637, Urbain VIII autorisa l'exhumation de ses ossements, qui furent exposés à la vénération. Le monastère de Longchamp fut entièrement détruit au moment de la Révolution : l'église de Saint-Louis-en-l'Ile à Paris possède une partie des reliques de la bienheureuse.

J. Baudot.

ISAIE, le premier des grands prophètes. — I. Vie. II. Analyse du livre d'Isaïe. III. Décision de la Commission biblique. IV. Authenticité. V. Prophéties messianiques. Nous citons la traduction française de Crampon, *Sainte Bible*, Paris, 1923, et nous nous inspirons largement de l'étude récente de M. E. Tobac, professeur à l'Université de Louvain, art. *Isaïe*, dans le *Dict. de théol. cath.* Le premier écrit *Yahweh*, et le second, *Jahvé;* nous écrirons *Iahveh*.

I. Vie du prophète. Son milieu. — Nous trouvons quelques renseignements sur la vie ou la personne d'Isaïe dans son livre même, dans le IVe livre des Rois, dans le IIe livre des Paralipomènes et dans l'Ecclésiastique. Il était fils d'Amos, mais cet Amos n'est pas à confondre avec le petit prophète de ce nom. S'il ne fut pas de race royale, comme l'affirme une tradition rabbinique, il appartenait du moins à une grande famille de Juda. Il n'exerça son ministère qu'à Jérusalem, au centre de la vie religieuse et politique de son peuple. Le titre de son ouvrage nous indique qu'il prophétisa « aux jours d'Osias, de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda ». D'après « une ancienne tradition juive, acceptée par beaucoup d'écrivains chrétiens », il « aurait péri sur l'ordre de Manassé, par le supplice de la scie. » M. Tobac (c'est lui que nous citons, quand un autre nom n'est pas indiqué) continue : « Au témoignage de saint Jérôme *In Is.*, LVII, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 568, beaucoup d'auteurs ecclésiastiques voulaient déjà retrouver cette tradition dans l'épître aux Hébreux, XI, 37. Elle a passé dans le martyrologe romain au 6 juillet. Elle n'a rien d'invraisemblable. Josèphe dit explicitement que Manassé tua des prophètes, et le livre des Rois atteste qu'il répandit beaucoup de sang innocent. » Le prophète, qui avait inauguré son ministère l'année de la mort d'Osias, le remplissait encore au temps de la grande invasion du roi assyrien Sennachérib en Judée. « Ainsi, pendant au moins quarante ans, de 740 à 701 (avant Jésus-Christ), Isaïe occupe le poste glorieux, mais difficile, que lui assigna Iahveh. Il est toujours au premier plan, avertissant, encourageant, menaçant et rassurant tour à tour. Il s'intéresse de très près à toutes les fluctuations de la situation intérieure et extérieure de Juda. Son rôle, à la fois politique et religieux, fut considérable; son influence, tantôt repoussée, tantôt joyeusement acceptée. »

L'Assyrie avait alors atteint son apogée, et sa domination s'étendait non seulement sur Babylone, qui plusieurs fois, essaya de secouer le joug, mais aussi sur les pays occidentaux. Le petit royaume de Juda, pour résister à ses ennemis les plus proches, ceux d'Israël (ou de Samarie) et de Syrie, était tenté de se mettre sous la tutelle des Assyriens; puis, pour s'affranchir de ceux-ci, d'en appeler à l'Égypte. « Pour Isaïe, il n'y avait qu'une ligne de conduite à suivre : ne chercher aucune alliance au dehors, ne pactiser ni avec l'une ni avec l'autre de nations païennes, mais servir Iahveh et s'en remettre, au milieu des périls, à sa toute-puissante protection. » Servir Iahveh! Juda ne le faisait guère, les grands surtout : la perversion de la foi et des mœurs égalait la prospérité matérielle dont jouissait le royaume.

II. Analyse du livre d'Isaïe. — Isaïe avait sans doute composé d'autres écrits, des biographies de quelques rois ses contemporains. Mais il nous reste de lui son œuvre principale, le livre qui porte son nom.

« Le texte hébreu des oracles d'Isaïe [c'est sur lui qu'est faite la traduction de Crampon] nous est parvenu dans un état satisfaisant de conservation; toutefois, la comparaison des versions [anciennes] fait constater un certain nombre d'altérations et suggère certaines corrections utiles. La langue dans laquelle le livre est écrit est, de l'aveu de tous les critiques, généralement pure, correcte, élégante, c'est de l'hébreu classique. Au point de vue du style aussi, nous sommes en présence du chef-d'œuvre de l'âge d'or de la littérature hé-

braïque. » Beaucoup de ses beautés littéraires restent sensibles jusque dans nos traductions. Ajoutons que la part de la poésie (oracles) apparaît bien plus considérable que celle de la prose (récits). Quant à l'origine du recueil, c'est un problème que, sans doute, on ne résoudra jamais complètement : est-ce au prophète ou à ses disciples qu'il faut attribuer le groupement et la disposition que présente le livre actuel ?

Du recueil que nous possédons, voici, entre plusieurs autres, une analyse, une division acceptable.

1° *Première partie*, I-XXXIX : *Prophéties concernant l'époque d'Isaïe.* — 1. L'oracle d'introduction, I, 2-31, qui résume les vues et les pensées de tout le recueil, saisit immédiatement l'esprit du lecteur :

Cieux, écoutez, et toi, terre, prête l'oreille,
car Iahveh parle :

J'ai nourri des enfants et je les ai élevés,
et eux se sont révoltés contre moi.
Le bœuf connaît son possesseur,
et l'âne la crèche de son maître;
mais Israël n'a point de connaissance,
mon peuple n'a point d'intelligence.
Ah! nation pécheresse, peuple chargé d'iniquité,
race de méchants, fils criminels!
Ils ont abandonné Iahveh,
ils ont outragé le Saint d'Israël,
ils se sont retirés en arrière.

Où vous frapper encore, si vous continuez vos révoltes?
Toute la tête est malade,
et tout le cœur est languissant.
De la plante des pieds au sommet de la tête,
il n'y a en lui rien de sain :
Ce n'est que blessures, meurtrissures, plaies vives,
qui n'ont pas été pansées, ni bandées,
ni adoucies avec de l'huile....

Si Iahveh des armées
ne nous eût pas laissé un faible reste,
nous serions comme Sodome,
nous ressemblerions à Gomorrhe.
Écoutez la parole de Iahveh,
juges de Sodome;
prêtez l'oreille à la loi de notre Dieu,
peuple de Gomorrhe.

Que m'importe la multitude de vos sacrifices ?
dit Jahveh.
Je suis rassasié des holocaustes de béliers,
et de la graisse des veaux;
je ne prends point plaisir au sang des taureaux,
des brebis et des boucs...
Quand vous étendez vos mains, je voile mes yeux
[devant vous;
Quand vous multipliez les prières, je n'écoute pas :
Vos mains sont pleines de sang.
Lavez-vous, purifiez-vous;
ôtez la malice de vos actions
de devant mes yeux;
cessez de mal faire,
apprenez à bien faire,
recherchez la justice, redressez l'oppresseur,
faites droit à l'orphelin, défendez la veuve.

Venez et discutons ensemble :
Si vos péchés sont comme l'écarlate,
ils deviendront blancs comme la neige;
s'ils sont rouges comme la pourpre,
ils deviendront comme la laine.
Si vous obéissez de bon cœur,
vous mangerez les biens de votre pays;
mais si vous résistez et si vous êtes rebelles,
vous serez mangés par l'épée;
car la bouche de Iahveh a parlé....

2. Suit un groupe de prophéties concernant les royaumes de Juda et de Samarie, et se rapportant, selon un ordre chronologique assez régulier, aux temps de Joatham, Achaz et Ézéchias, II-XII. C'est dans cette section que se rencontrent les prophéties relatives à Emmanuel, sur lesquelles nous insisterons tout à l'heure. Ici également, VI, se trouve le récit de la vocation d'Isaïe, qui raconte la vision inaugurale du prophète et qui devrait, semble-t-il, figurer en tête du livre. Cf. Jér., I; Ez., I. Cette page magnifique, dont plusieurs passages sont reproduits dans la messe (prière du prêtre avant l'évangile *Sanctus*), est à citer entièrement. On y remarquera la haute notion de la sainteté ou de l'absolue perfection de Dieu qui s'y déploie, spécialement dans la première partie, et que l'on retrouve dans tout le livre.

L'année de la mort du roi Osias, je vis [en extase, probablement] le Seigneur assis sur un trône haut et élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient devant lui; ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds, et de deux ils volaient. Et ils criaient l'un à l'autre et disaient :

« Saint, saint, saint est Iahveh des armées !
toute la terre est pleine de sa gloire. »

Les fondements des portes étaient ébranlés par la voix de celui qui criait, et la maison se remplit de fumée. Alors je dis :

« Malheur à moi! je suis perdu!
car je suis un homme aux lèvres souillées,
et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées,
et mes yeux ont vu le Roi, Iahveh des armées! »

Mais l'un des séraphins vola vers moi, tenant à la main un charbon ardent, qu'il avait pris sur l'autel avec des pincettes. Il en toucha ma bouche et dit :

« Vois, ceci a touché tes lèvres;
ton iniquité est enlevée et ton péché expié. »

Et j'entendis la voix du Seigneur qui disait :

« Qui enverrai-je,
et qui ira pour nous ? »

Et je dis :

« Me voici, envoyez-moi. »

Il dit :

« Va, et dis à ce peuple :
Entendez, et ne comprenez point;
voyez, et n'ayez point d'intelligence.
Appesantis le cœur de ce peuple,
et rends dures ses oreilles,
et bouche-lui les yeux,
en sorte qu'il ne voie point de ses yeux,
et n'entende point de ses oreilles,
et qu'il ne se convertisse point et ne soit point guéri. »

Et je dis :

« Jusques à quand, Seigneur ? »

Il répondit :

« Jusqu'à ce que les villes soient dévastées et sans habi-
que les maisons soient sans hommes, [tants,
et que la terre soit ravagée et déserte;
jusqu'à ce que Iahveh ait éloigné les hommes,
et que la solitude soit grande dans le pays.
Et s'il y reste encore un dixième de ses habitants,
il sera anéanti à son tour.
Mais, comme le térébinthe et le chêne,
quand ils sont abattus, conservent leur souche,
le tronc d'Israël sera une semence sainte. »

3. Les chapitres XIII-XXIII ne renferment guère que des prophéties contre les nations païennes : Babylone, l'Assyrie, Moab, Damas et Samarie, l'Égypte, Édom les tribus arabes, Tyr. Nous reparlerons des oracles contre Babylone.

4. Des prophéties concernant la fin des temps et la terre entière remplissent les chapitres XXIV-XXVII.

5. et 6. Suivent, d'abord une série d'oracles datant des premières années d'Ézéchias et ayant pour but, à l'exception du premier (contre Samarie), de détourner le peuple de l'alliance égyptienne qu'il voulait conclure contre les Assyriens envahisseurs, XXVIII-XXXIII; puis, deux nouveaux chapitres eschatologiques, XXXIV-XXXV.

7. Les chapitres historiques, XXXVI-XXXIX, qui servent de conclusion à la première partie du livre, ont trait soit à l'invasion de Sennachérib, soit à la maladie et à la guérison d'Ézéchias, ou enfin à l'ambassade de Mérodach-Baladan.

2° *Deuxième partie*, XL-LXVI : *Prophéties concernant la fin de l'exil babylonien.* — On peut partager cette seconde partie en trois groupes d'oracles.

1. Le premier comprend XL-XLVIII. « Les deux premiers versets du chapitre XL, qui contiennent la note dominante de la seconde partie du livre d'Isaïe, indiquent surtout bien l'objet principal de la première section » :

> Consolez, consolez mon peuple,
> dit votre Dieu.
> Parlez au cœur de Jérusalem,
> et criez-lui :
> Que sa servitude est finie,
> que son iniquité est expiée,
> qu'elle a reçu de la main de Iahveh
> le double (double peine) pour ses péchés.
> Une voix crie :
> Frayez dans le désert le chemin de Iahveh...

La captivité de Babylone va prendre fin; les exilés, délivrés par Cyrus, vont retourner dans leur patrie. Cyrus est appelé par son nom, dans deux versets qui se suivent, XLIV, 28; XLV, 1 :

> Je dis de Cyrus : « C'est mon berger;
> il accomplira toute ma volonté,
> en disant à Jérusalem : Sois rebâtie!
> et au temple : Sois fondé! »
> Ainsi parle Iahveh à son oint, à Cyrus,
> que j'ai pris par la main droite
> pour terrasser devant lui les nations...

2. La 2e section, XLIX-LV (et LX-LXII), se rattache à la 1re. « Comme celle-ci, elle décrit le salut du peuple captif et unit la perspective de la restauration post-exilienne à celle de l'avenir messianique. C'est un nouveau tableau, parallèle au premier, de l'œuvre de la délivrance. Le premier présentait la mission et l'œuvre de Cyrus; dans le second, ce n'est plus Cyrus qui apparaît, mais la merveilleuse figure du Serviteur. Ce titre n'est plus donné au peuple, il est réservé à son sauveur. Le discours ne s'adresse plus à Israël-Jacob, mais à Sion-Jérusalem... Deux grandes idées dominent ce cycle de chapitres : l'œuvre du Serviteur de Iahveh, XLIX-LIII; la gloire de la nouvelle Jérusalem, LIV-LV, LX-LXII. » Ces trois derniers chapitres, qui figurent dans la troisième section, semblent devoir ou pouvoir être rattachés à la seconde; ils ont en tout cas le même objet. Au chapitre LIV, le prophète s'écriait, parlant à Jérusalem :

> Pousse des cris de joie, stérile qui n'enfantais pas;

au chapitre LX, il s'écrie :

> Lève-toi et resplendis! Car ta lumière paraît...

3. « La troisième section, LVI-LIX et LXIII-LXVI, diffère notablement des deux précédentes pour le fond et pour la forme. Le style y est beaucoup plus simple, moins brillant et moins abondant; la note pratique y domine. Au peuple qui se plaint des retards du salut, le prophète répond que les crimes de chacun en sont la cause, que l'observation des lois divines est la condition de l'intervention libératrice de Iahveh... Le chapitre final présente des analogies frappantes avec le discours d'ouverture : il clôt dignement le livre d'Isaïe. » En voici les trois derniers versets, 22-24 :

> Comme les nouveaux cieux
> et la nouvelle terre, que je vais créer,
> subsisteront devant moi, — oracle de Iahveh,
> ainsi subsisteront votre postérité et votre nom.
> De nouvelle lune en nouvelle lune
> et de sabbat en sabbat,
> toute chair viendra se prosterner devant moi,
> dit Iahveh.
>
> Et quand ils sortiront, ils verront les cadavres
> des hommes qui se sont révoltés contre moi;
> car leur ver ne mourra point
> et leur feu ne s'éteindra point,
> et ils seront en horreur à toute chair.

Crampon annote ainsi ce dernier verset : « *Quand ils sortiront* de la nouvelle Jérusalem, les adorateurs du vrai Dieu *verront*, gisant sans sépulture sur le champ de bataille, sous les murs mêmes de la Ville sainte, tous les ennemis de Iahveh, rongés par les vers et brûlés par un feu inextinguible. Image empruntée à la *vallée d'Hinnom.* » La vallée d'Hinnom, *Ghé-Hinnom*, Géhenne, située au sud-est de la Jérusalem actuelle, que souillèrent longtemps les scènes honteuses et cruelles du culte de Moloch, devint, chez les Juifs, synonyme d'enfer.

III. Décision de la Commission biblique. — Des hésitations s'étant produites parmi les exégètes catholiques au sujet du livre d'Isaïe, la Commission biblique émit, le 28 juin 1908, la décision suivante, *De libri Isaiæ indole et auctore* :

I. — Les prophéties qu'on lit dans le livre d'Isaïe, et çà et là dans les Écritures, ne sont pas à proprement parler des prophéties; ce sont des récits composés après l'événement, ou, si l'on est obligé de reconnaître que quelque chose a été annoncé à l'avance, le prophète l'a annoncé, non surnaturellement, par une révélation de Dieu qui sait l'avenir, mais naturellement, par conjecture, en le déduisant des événements déjà accomplis, grâce à une certaine sagacité et à une certaine pénétration d'esprit : cette doctrine peut-elle être enseignée ? — Non.

II. — Isaïe et les autres prophètes n'ont émis d'oracles que sur les événements tout proches ou les événements qui devaient avoir lieu à bref délai : cette doctrine peut-elle se concilier, et avec les oracles, surtout les oracles messianiques et eschatologiques, certainement formulés loin de l'événement par les mêmes prophètes, et avec le sentiment général des Pères affirmant d'un commun accord que les prophètes ont prédit encore des choses qui ne devaient s'accomplir qu'après de longs siècles ? — Non.

III. — Les prophètes, non seulement en tant que réformateurs de la perversion humaine et que hérauts de la parole divine au profit de leurs auditeurs, mais encore en tant qu'annonciateurs des événements à venir, étaient dans l'obligation de s'adresser constamment à des auditeurs non point futurs, mais bien présents et contemporains, en des termes tels qu'ils pussent être clairement entendus d'eux; par conséquent, la seconde partie d'Isaïe (c. XL-LXVI), où le prophète entretient et console, non les Juifs contemporains d'Isaïe, mais, comme s'il vivait parmi eux, les Juifs douloureusement exilés à Babylone, ne peut avoir pour auteur Isaïe lui-même, mort depuis longtemps, mais doit nécessairement être attribuée à un autre prophète resté inconnu et vivant avec les exilés : cette opinion peut-elle être acceptée ? — Non.

IV. — L'argument philologique, tiré de la langue et du style, dont on se sert pour battre en brèche l'unité d'auteur du livre d'Isaïe, doit-il être réputé tel qu'il oblige un homme grave, expert dans l'art de la critique et dans la connaissance de l'hébreu, à admettre plusieurs auteurs pour ce livre ? — Non.

V. — Y a t-il des arguments assez forts, supposé même qu'on les prenne dans leur masse, pour établir victorieusement que le livre d'Isaïe doit être attribué non pas à Isaïe seul, mais à deux et même à plus de deux auteurs ? — Non.

Cette décision de la Commission biblique nous servira de guide dans ce qui va être dit sur l'authenticité du livre d'Isaïe et sur ses prophéties messianiques.

IV. Authenticité. — « L'authenticité avait été admise sans contestation par la tradition juive et chrétienne jusqu'au Moyen Age. Pour la première fois, Aben-Esra, mort en 1167, émit quelques doutes sur l'origine isaïenne des chapitres XL-LXVI. Du XIIe

siècle à la fin du XVIIIe, la question a sommeillé. Mais, depuis lors, elle a été très nettement posée et très vivement discutée. On a fait remarquer spirituellement que ce livre avait eu à subir, tout comme son auteur, le supplice de la scie, voire même d'une scie de bois. Aujourd'hui, aux yeux de l'immense majorité des critiques non catholiques, la question de l'authenticité des chapitres XL-LXVI ne se pose même plus. De même on écarte généralement de la première partie les oracles contre Babylone, XIII-XIV, 23; XXI, 1-10; les morceaux eschatologiques, XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV; les chapitres historiques, XXXVI-XXXIX, bref les deux tiers du livre d'Isaïe. Quelques auteurs, plus radicaux, ne conservent guère à Isaïe que la sixième partie de ses oracles. Pour Duhm et ses partisans, ce n'est pas du livre d'Isaïe qu'il faut parler, mais plutôt d'une bibliothèque isaïenne s'échelonnant depuis le prophète du VIIIe siècle jusqu'aux Asmonéens (Machabées), et la rédaction définitive du recueil serait à placer dans les premières décades du dernier siècle avant notre ère. — Les exégètes catholiques reconnaissent volontiers, avec le cardinal Meignan. *Les prophètes d'Israël et le Messie*. p. 259, qu'il n'est pas de foi que le fils d'Amos soit l'auteur de la deuxième partie d'Isaïe..., mais ils défendent encore, pour la plupart, l'authenticité et l'unité d'auteur du livre d'Isaïe. » On peut sans témérité soutenir que les chapitres historiques XXXVI-XXXIX n'ont pas été « rédigés dans leur forme actuelle par Isaïe », qu'ils ont été « composés plus tard, à l'aide de documents plus anciens, et ajoutés comme conclusion historique à la première partie du livre d'Isaïe ». Cf. Tobac, col. 36-38. Mais la tradition juive et chrétienne et la décision de la Commission biblique sont telles qu'un exégète catholique ne peut pas être autorisé à mettre en doute l'authenticité de la totalité, ni même d'une partie importante du livre d'Isaïe.

1° On ne peut songer ici, faute de place, à défendre l'origine isaïenne des divers passages contestés de la première partie; on se bornera à reproduire partiellement — tant ils sont splendides! — les deux oracles contre Babylone et à noter que les objections soulevées contre leur authenticité ne sont pas décisives.

Le prophète, dans le premier oracle contre Babylone, XIII-XIV, 23, fait d'abord parler Iahveh :

> Voici que je fais lever contre eux les Mèdes...
> Leurs arcs écraseront les jeunes gens;
> ils ne feront point grâce au fruit des entrailles;
> leur œil n'aura pas pitié des enfants,
> et Babylone, l'ornement des royaumes,
> la parure des fiers Chaldéens,
> sera comme Sodome et Gomorrhe que Dieu a détruites.
> Elle ne sera jamais plus peuplée...
> Son temps est proche,
> et ses jours ne seront pas prolongés...

On sait que Babylone fut prise vers 538 par le perse Cyrus.

Et le prophète lui-même interpelle le roi de Babylone, dont il décrit la descente au « schéol », aux enfers :

> Comment es-tu tombé du ciel,
> astre brillant, fils de l'aurore ?
> Comment es-tu renversé par terre,
> toi, le destructeur des nations ?
> Toi qui disais en ton cœur :
> « Je monterai dans les cieux;
> au-dessus des étoiles de Dieu
> j'élèverai mon trône;
> je m'assiérai sur la montagne de l'assemblée (des dieux),
> dans les profondeurs du Septentrion;
> je monterai sur le sommet des nues,
> je serai semblable au Très-Haut ! »
> Et te voilà descendu au schéol,
> dans les profondeurs de l'abîme!...

C'est encore le prophète qui parle dans le second oracle, XXI, 1-10 :

> Une vision terrible m'a été montrée :
> le pillard pille
> et le ravageur ravage !
> Monte, Élam (Perse)! Assiège, Mède !
> Je fais cesser tous les gémissements (des Israélites [captifs)...
> Elle est tombée, elle est tombée, Babylone!...

Sans doute, comme le remarque M. Tobac, toutes les particularités et précisions de ces oracles sur Babylone se comprendraient avec une spéciale facilité dans l'hypothèse où ils auraient été composés à l'époque de l'exil. Mais ce que la Commission biblique fait observer, dans le paragraphe III de sa décision, répond suffisamment à la principale objection soulevée contre le sentiment traditionnel : le prophète du VIIIe siècle, illuminé par Dieu, a pu vivre en esprit parmi les exilés de Babylone et leur annoncer la fin de leurs souffrances.

2° La même remarque s'applique à toute la seconde partie du livre d'Isaïe. Quant aux différences de style et de vocabulaire qu'on objecte ici en plus, et qui sont réelles, la Commission biblique a raison de ne pas les trouver assez fortes pour ruiner le témoignage si puissant et si impressionnant de la tradition juive et chrétienne. Déjà, au début du IIe siècle avant notre ère, l'Ecclésiastique semble bien voir en Isaïe l'auteur des chapitres XL-LXVI : « Sous une puissante inspiration prophétique, lit-on Eccl., XLVIII, 23, 24, il (Isaïe) vit le temps à venir, et *consola* [la seconde partie d'Isaïe, on l'a remarqué, commence par ce mot] les affligés dans Sion. » Sans être absolument décisive, une telle attestation ne laisse pas d'avoir quelque poids... Cyrus, ajoute-t-on, est deux fois appelé par son nom, XLIV, 28 et XLV, 1; or « cette mention d'un nom propre, s'il faut l'attribuer au prophète Isaïe du VIIIe siècle, constitue un cas absolument exceptionnel dans l'histoire du prophétisme. » Mais quand cela serait, peut-on en conclure la non-authenticité isaïenne de ces oracles? Unique ne veut pas dire *impossible* et, pour quiconque croit à la possibilité et à la réalité d'une « révélation surnaturelle » (décret de la Commission biblique, I), il n'y a pas là de difficulté vraiment sérieuse.

Attendons qu'on nous oppose des preuves plus solides avant de renoncer au sentiment communément reçu parmi nous.

V. Prophéties messianiques. — Les prophéties messianiques d'Isaïe se rapportent, en ce qui regarde le chef du royaume nouveau, les unes à Emmanuel, et les autres au Serviteur de Iahveh.

1° *Emmanuel*. — Nous groupons, sous ce vocable, les diverses prophéties qui concernent l'enfant mystérieux dont il est question dans le cycle des chapitres VII-XII.

a) Les rois de Damas et de Samarie menacent Jérusalem. Isaïe essaie de rassurer le roi Achaz, afin de le détourner de l'alliance assyrienne. Et Iahveh, pour confirmer la vérité de sa promesse, propose au roi un « signe » extraordinaire. Mais Achaz, qui est un impie, le refuse. Et alors Isaïe, de dire, VII, 13-17 :

> 13. Écoutez, maison de David :
> Est-ce trop peu pour vous de fatiguer les hommes,
> que vous fatiguiez aussi mon Dieu ?
> 14. C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera [un signe :
> Voici que la vierge (*l'almah*) a conçu, et elle enfante
> et elle lui donne le nom d'Emmanuel. [un fils,
> 15. Il mangera de la crème et du miel,
> jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien.
> 16. Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir [le bien,
> le pays dont tu redoutes les deux rois sera dévasté.
> 17. [Mais ensuite] Iahveh fera venir sur toi et sur ton [peuple,

et sur la maison de ton père,
des jours tels qu'il n'en est pas venu,
depuis le jour où Éphraïm s'est séparé de Juda,
— le roi d'Assyrie.

« *Manger de la crème et du miel* est l'indice, non d'un temps d'abondance, mais d'une époque de dévastation, où l'on n'a plus pour se nourrir que les produits spontanés du sol » (Crampon). Avant qu'Emmanuel ait atteint l'âge de raison, les royaumes de Syrie et de Samarie seront dévastés par les Assyriens. Or, la réalisation même de cette prédiction sera un *signe* que le royaume d'Achaz ne tardera pas ensuite à subir le même fléau. Et c'est ce qui arriva. Telle me paraît être l'explication la plus naturelle de ces versets tant discutés.

Mais quel est cet Emmanuel? Quel est le sens du verset 14? On me permettra de reproduire ici une page du *Manuel biblique* de Vigouroux, Bacuez et Brassac, Paris, 1920, où se trouve exposée la solution qui, jusqu'ici, m'apparaît comme la plus simple et la plus sûre.

« Tous les exégètes catholiques reconnaissent dans ce passage une prophétie vraiment messianique; » aucun ne se borne à voir dans Emmanuel Ézéchias, ou un fils d'Isaïe, ou un enfant quelconque. Entre eux l'unique débat se réduit à savoir si Notre Seigneur est annoncé dans ce verset 14, directement (littéralement) ou spirituellement.

« La plupart, continue le manuel, estiment qu'il s'agit *directement* et *au sens littéral* du Messie, de la sainte Vierge et de sa conception virginale. *Saint Matthieu*, I, 18-23, après avoir raconté que Jésus fut conçu dans le sein de Marie par l'opération du Saint-Esprit, ajoute : « Tout cela a été fait, afin que fût accomplie la parole que Dieu avait dite par le prophète : Voici que la Vierge concevra... » Cf. Luc., I, 31. L'évangéliste n'explique pas, il est vrai, si l'oracle d'Isaïe doit être entendu dans le sens littéral ou dans le sens mystique. La *tradition chrétienne* n'a jamais hésité, sans doute en raison du témoignage de saint Matthieu, à voir ici une prophétie du Sauveur et de la Vierge-Mère, sans préciser non plus dans quel sens elle s'appliquait au Messie. [En note : Faisant écho à ces témoignages, le pape Pie VI a condamné, dans un bref du 20 septembre 1779, Isenbiehl (1744-1818) qui déniait *tout* caractère messianique à ce passage d'Isaïe...] Bien que le mot *almah* n'évoque pas l'idée de virginité au même degré que *bethoulah*, on peut inférer avec certitude du contexte que le prophète voyait quelque chose de tout à fait remarquable dans la naissance de l'Enfant. C'est ce qu'indique le mot *signe* répété au verset 14. D'ailleurs, VIII, 8, 10, Emmanuel possédera le pays de Juda et en sera le libérateur. Enfin l'oracle ne doit être isolé, ni d'un texte de Michée, V, 2, qui, prédisant la naissance du Messie, fait nettement allusion à l'*almah*, ni des oracles postérieurs d'Isaïe qui préciseront la nature et la mission de l'Enfant. — *Difficulté*. Le signe proposé par Isaïe se réalisa bientôt, puisque le royaume de Juda [peu de temps après les royaumes alliés de Damas et de Samarie] devait être dévasté avant que l'Enfant eût atteint l'âge de raison. A cette grave objection, on a fait plusieurs réponses. Voici celle qui nous semble plus probable. Isaïe contemple l'*almah* et son fils comme *présents*, de sorte qu'on pourrait transposer ainsi son langage : « Avant qu'il se soit écoulé le temps qu'il faudrait à Emmanuel pour sortir de l'enfance... »

« Un certain nombre de savants catholiques [déjà au temps de saint Jérôme; puis, entre autres, Richard Simon, Bossuet, dom Calmet, Schegg, Le Hir], dont le sentiment peut être tenu pour licite au point de vue doctrinal, jugent insuffisante la solution de cette difficulté et préfèrent interpréter la célèbre prophétie dans le *sens messianique spirituel*. Il s'agirait d'une jeune femme contemporaine d'Isaïe et d'un enfant (peut-être un fils du voyant...) qui devait naître prochainement. L'un et l'autre figurent respectivement la Vierge-Mère et le Messie. — Cette solution évite une sérieuse difficulté, celle qu'on vient de lire, pour donner prise à une autre plus sérieuse. On a vu plus haut que le texte expliqué littéralement contient l'annonce d'une naissance extraordinaire. En outre, comment une jeune femme, devenue mère suivant les lois communes, serait-elle la figure de la Vierge-Mère et comment son enfant pourrait-il devenir le type du Messie? »

b) A la sombre peinture des maux que les Assyriens infligeront au peuple juif, Isaïe oppose un brillant tableau de l'époque messianique, VIII 23-IX, 6 (Vulgate, IX, 1-7). La victoire sera due au Messie.

5. Car un enfant nous est né,
un fils nous a été donné,
l'empire a été posé sur ses épaules,
et on lui donne pour nom :
Conseiller admirable, Dieu fort,
Père éternel, Prince de la paix :
6. Pour étendre l'empire
et pour donner une paix sans fin
au trône de David et à sa royauté...

Cette prophétie se rattache au même contexte historique que celle d'Emmanuel et de l'*almah*, et son caractère messianique n'est pas plus douteux. « Affirmé par saint Matthieu, IV, 12 sq. et la tradition juive (Targum) et chrétienne, il ressort avec évidence du texte, qui ne peut s'appliquer à un autre qu'au Christ. Même en tenant compte largement des figures hyperboliques de la poésie orientale, il est impossible de reconnaître dans ce langage hardi un fils d'Achaz comme Ézéchias, un prince terrestre quelconque, un roi de ce monde. » (Vigouroux, etc.)

c) La prophétie du rejeton de Jessé, XI, remarque M. Tobac, « se rattache étroitement aux pensées énoncées IX, 1-6, les développant et les complétant. Là ce sont les noms du Messie, ici l'Esprit divin dont il est rempli; là, il est nommé *princeps pacis*, ici est décrit son règne pacifique... Le caractère messianique du morceau est universellment admis. Un descendant de David, rempli de l'Esprit de Iahveh, faisant régner sur la terre la justice et la paix, c'est la quintessence du messianisme. » Le lecteur sait que Jessé ou Isaïe fut le père de David.

1. Un rameau sortira du tronc de Jessé,
et de ses racines croîtra un rejeton.
2. Sur lui reposera l'Esprit de Iahveh,
esprit de sagesse et d'intelligence,
esprit de conseil et de force,
esprit de connaissance et de crainte de Iahveh...
10. Et il arrivera en ce jour-là : La racine de Jessé,
élevée comme un étendard pour les peuples,
sera recherchée par les nations,
et son séjour sera glorieux.

Saint Jérôme a traduit : *et son sépulcre sera glorieux*. Il « appliquait ce passage à la mort et à la résurrection du Sauveur, et il a traduit de la sorte pour exprimer plus clairement ce qu'il croyait être la pensée du prophète : *Ut manifestum legenti sensum faceremus. In Is.*, XI, 10. *P. L.*, t. XXIV, col. 149. Mais l'idée du sépulcre, même glorieux, s'accorde mal avec le contexte. Isaïe veut dire que la gloire du Messie, étendard pour les nations, resplendira dans tout l'univers, et illuminera en quelque sorte sa résidence. »

2° *Le Serviteur de Iahveh*. — En plusieurs passages de la seconde partie du livre d'Isaïe, XLI, 8; XLII, 19; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21; XLV, 4; XLVIII, 20 (et, d'après le texte actuel, mais à tort, ce semble, XLIX, 3),

le peuple d'Israël-Jacob est désigné par le titre de serviteur de Iahveh, au singulier. Mais dans quatre passages, que les Allemands appellent les *Ebed-Jahve-Lieder*, XLII, 1-7; XLIX, 1-9; L, 4-9; LII, 13-LIII, le serviteur de Iahveh n'est plus Israël, — ni l'Israël historique, ni l'Israël fidèle, ni l'Israël idéal, — mais un personnage individuel. La situation est donc la suivante : « Une première série de poèmes où le peuple d'Israël est appelé serviteur de Iahveh, décrit la vocation et l'œuvre de Cyrus; une seconde série, étroitement apparentée à la première et cependant distincte, où jamais le peuple n'est appelé serviteur, décrit la vocation et l'œuvre d'un personnage autre que Cyrus, désigné par le titre de Serviteur de Iahveh, en faveur d'Israël et des nations. » Il n'y a là aucune incohérence.

Citons, tout au moins en partie, le premier et le dernier des quatre passages susmentionnés.

D'abord, XLII, 1-7 :

Voici mon Serviteur que je soutiens,
mon élu en qui mon âme se complaît;
j'ai mis mon esprit sur lui;
il répandra la justice parmi les nations.

Il ne criera point, il ne parlera pas haut,
il ne fera pas entendre sa voix dans les rues.
Il ne brisera pas le roseau froissé,
et n'éteindra pas la mèche prête à mourir...

Moi, Iahveh, je t'ai appelé dans la justice,
et je t'ai pris par la main;
et je garde et je fais de toi l'alliance du peuple,
la lumière des nations;

Pour ouvrir les yeux des aveugles;
pour faire sortir de prison les captifs,
du cachot ceux qui sont assis dans les ténèbres.

Puis, LII, 13-LIII :

Voici que mon Serviteur prospérera;
Il grandira, il sera exalté, souverainement élevé.

De même que beaucoup ont été dans la stupeur en le [voyant,
— tant il était défiguré, son aspect n'était plus celui [d'un homme,
ni son visage celui des enfants des hommes, —
ainsi il fera tressaillir des nations nombreuses...

Il était méprisé et abandonné des hommes,
homme de douleurs et familier de la souffrance,
comme un objet devant lequel on se voile la face;
en butte au mépris, nous n'en faisions aucun cas.

Vraiment c'était nos maladies qu'il portait,
et nos douleurs dont il s'était chargé;
et nous, nous le regardions comme un puni,
frappé de Dieu et humilié.

Mais lui, il a été transpercé à cause de nos péchés,
broyé à cause de nos iniquités;
le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui,
et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris.

...On le maltraite, et lui se soumet
et n'ouvre pas la bouche,
semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie,
et à la brebis muette devant ceux qui la tondent...

Il a plu à Iahveh de le briser par la souffrance;
mais quand son âme aura offert le sacrifice expiatoire,
il verra une postérité, il prolongera ses jours,
et le dessein de Iahveh prospérera dans ses mains...

Que ne pouvons-nous reproduire nos quatre passages, ne fût-ce que pour noter « le caractère précis, concret, individuel des traits dont le prophète s'est servi pour dépeindre le Serviteur! Le singulier est toujours employé quand on parle de lui. Il est appelé un homme, LII, 14; LIII, 3; on fait mention de sa voix, de sa parole, de sa langue, de sa bouche, de son oreille, de sa barbe, de son visage, de son dos, de sa main, XLII, 2, 6; XLIX, 2; L, 4-9; LIII, 7. Il naît, il grandit, il souffre, il meurt, il a son tombeau. » Le Serviteur de Iahveh ne se confond pas avec Israël qu'il a pour mission de sauver ainsi que les nations, c'est un individu.

Et c'est le Messie. Il n'est pas présenté comme le fils de David, parce que, sans doute, on veut mettre en relief « le côté douloureux de l'œuvre du Messie et le caractère rédempteur de ses souffrances » et que la descendance davidique n'est pas à signaler en pareil cas. Au reste, le portrait du Serviteur ne convient à aucun autre personnage que le Messie : Josias, Jérémie, Joachim, pas plus, d'ailleurs, qu'à un martyr anonyme. Si bien que ceux des nôtres (saint Jean Chrysostome, saint Thomas, Meignan) qui avaient appliqué certains traits à Cyrus, à Isaïe ou au peuple, faisant de ceux-ci des figures du Messie, n'ont guère été suivis. « Le sens individuel étant prouvé, il n'est pas difficile d'établir que l'écrivain sacré n'a pas eu en vue d'autre personnage que le Messie futur; en d'autres termes, que le sens messianique est le sens littéral des passages relatifs au Serviteur. » Anciennement, les juifs interprétaient du Messie certains de nos textes. Le Nouveau Testament en applique les principaux traits à Notre Seigneur; Jésus, par exemple, s'est fait à lui-même l'application de ces mots : « Il a été mis au rang des malfaiteurs. » Is., LIII, 12; Luc., XXII, 37. « L'interprétation des Pères est unanime à reconnaître dans les chants du Serviteur, surtout dans le chapitre LIII, une prédiction de l'œuvre et de la Passion de Jésus-Christ, et personne, dit Hengstenberg, à part Seidel et Grotius, dans l'Église chrétienne pendant dix-sept siècles n'a mis en question l'exégèse messianique de ces passages. On les célébrait comme le cinquième Évangile de la Passion d'après Isaïe. »

— Concluons avec M. Tobac : « Le Nouveau Testament a utilisé Isaïe en plus de 85 passages. L'Église lui a emprunté les plus belles pages de sa liturgie. On comprend que l'Ecclésiastique parle de lui avec une sorte d'exaltation, que les Pères le considèrent comme le plus grand des prophètes, presque comme un apôtre et un évangéliste, que les modernes, enfin, envisagent son livre comme le manuel du messianisme. » Les incroyants reconnaissent tout au moins qu'il fut un poète lyrique de premier ordre, d'une puissance, d'un éclat et d'une richesse d'imagination qui n'ont jamais été dépassés.

Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887; Condamin, *Le Livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires*, Paris, 1905; Van Hoonacker, *L'Ebed Jahvé et la composition littéraire des chapitres XL sq. d'Isaïe*, dans *Revue biblique*, Paris, 1909, p. 497-528; Jansen, *Isaias, LII, 13-LIII, 12*, dans *Studien*, Utrecht, 1909, t. LXXI, p. 509-529; Calès, *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel*, dans *Recherches de science religieuse*, Paris, 1922, p. 169-177; Tobac, *Isaïe*, dans *Dict. de théol. cath.*, Paris, 1924, t. VIII, col. 14-79.

J. BRICOUT.

1. ISIDORE DE PÉLUSE, né à Alexandrie, se retira de bonne heure dans un monastère près de Péluse. Prêtre et abbé, il se montra d'un zèle vraiment apostolique, qui s'étendait même au delà des frontières de l'Égypte. C'est ainsi qu'il défendit la mémoire de saint Jean Chrysostome, et que, tout en réprouvant le nestorianisme, il s'efforça de modérer l'ardeur excessive de saint Cyrille d'Alexandrie. Il mourut probablement en 449. Sa fête se célèbre, en Occident comme en Orient, le 4 février. — Nous avons de lui 1997 lettres, *P. G.*, LXXVIII, que l'on s'accorde à regarder « comme des modèles de sobre élégance. La plupart, écrit J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1918, p. 221, ont un caractère exégétique : l'auteur y suit (d'ordinaire) les principes d'interprétation de l'école d'Antioche. Un certain nombre sont dogmatiques ou s'occupent de questions de morale et d'ascèse. D'autres enfin sont purement personnelles. Toutes portent l'empreinte d'un esprit pon-

déré. » G. Bareille, *Dict. de théol. cathol.*, t. VIII, col. 89, qui les apprécie fort, regrette seulement « qu'à défaut d'un ordre chronologique, assez difficile à établir, on ne les ait pas rangées tout au moins par ordre de matières traitées. »

J. Bricout.

2. ISIDORE DE SÉVILLE est le dernier en date des Pères latins dont s'occupent les cours de patrologie. Il naquit probablement vers l'an 560, à Carthagène ou à Séville, d'un père nommé Séverien qui habita d'abord la première, puis la seconde de ces localités. Il était le plus jeune de trois frères qui furent tous évêques, Léandre de Séville, Fulgentius d'Astigi ou Eciga et Isidore de Séville encore, comme successeur de Léandre. On a supposé qu'il avait mené d'abord la vie monastique et avait amassé, dans le calme de cette vie, la somme énorme de connaissances qui l'ont rendu si célèbre. Malgré cette célébrité, peu de détails sont connus de son épiscopat à Séville qui dut commencer vers l'an 600. En novembre 618 ou 619, il préside, comme métropolitain de la Bétique, le IIe concile de Séville, assiste peut-être à un concile de Tolède vers 625, sûrement, en 633, au IVe concile de cette ville, qu'il présida, et où fut reconnue la légitimité du roi Susenand. Il mourut saintement en 636. Isidore a été proclamé docteur de l'Église : sa fête se célèbre le 4 avril.

Peu d'hommes ont reçu de leurs contemporains ou de la postérité immédiate autant d'éloges qu'en a reçus saint Isidore, On le regardait et on l'a regardé comme un des plus savants prélats de tous les temps. Il y a quelque exagération dans cette estime. Sa réputation est due surtout « à l'inexprimable médiocrité du temps où il vécut ». Dans la nuit qui se faisait, il apparut comme une lumière des plus brillantes. En réalité, Isidore est plus studieux que savant, plus érudit que penseur original. Mais c'est un infatigable chercheur et compilateur. Son grand mérite est d'avoir entassé dans de vastes répertoires tout ce que l'on pouvait savoir de son temps sur un peu tous les sujets, afin d'en transmettre la connaissance aux siècles suivants. Il a voulu faire œuvre utile plus qu'œuvre personnelle. « Ce travailleur acharné était d'ailleurs un homme excellent. De-ci, de-là, dans ses compilations, un mot lui échappe qui montre toujours quelque coin reposé, calme et tendre d'une âme affectueuse et sereine. » (H. Leclercq.)

Saint Isidore a laissé une vingtaine d'ouvrages, entre lesquels il faut signaler : *a*) Les *Étymologies* ou *Origines*, qui contiennent sur les arts, les sciences, la grammaire, l'histoire, les mathématiques, etc., toutes les notions conservées alors, et expliquées en remontant à l'étymologie des mots qui désignent les divers objets : c'est le plus connu de ses écrits; *b*) Une *Histoire des rois goths, vandales et suèves*; *c*) Un catalogue *Des hommes illustres* chrétiens, qui compte trente-trois chapitres authentiques, et s'ajoute à celui de Gennadius; *d*) Enfin un traité *Des offices ecclésiastiques*, fort important pour l'histoire de la liturgie.

Les œuvres de saint Isidore sont dans Migne, *P. L.*, t. LXXXI-LXXXIV. On peut voir le bon article de l'anglican Stanley Leathes dans le *Dict. of christian biography*, et quelques pages (307-310) de H. Leclercq, dans *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906.

J. Tixeront.

3. ISIDORE LE LABOUREUR. — Isidore naquit à Madrid de parents très pauvres, qui, ne pouvant le faire instruire, lui inspirèrent par leurs exemples l'horreur du péché et l'amour de Dieu. Le Saint-Esprit fut son guide dans les voies du salut. Il épousa une jeune fille pauvre comme lui, mais qui fut aussi honorée comme une sainte : elle avait nom *Marie Torribia* ou *de la Cabeza*. Après la naissance de leur premier enfant, les deux époux décidèrent de passer le reste de leur vie dans la continence. Isidore, adonné aux travaux des champs, vivait constamment uni à Dieu. Levé de grand matin, il visitait les principales églises de Madrid et sa dévotion ne nuisait en rien au travail qu'il accomplissait pour le service d'un maître. Libéral envers les pauvres, Isidore partageait souvent avec eux son dîner ou plutôt se contentait de leurs restes. Des miracles nombreux qu'il accomplit de son vivant manifestèrent sa sainteté. Après sa mort, arrivée le 15 mai 1170, son corps, retrouvé sans corruption, fut exposé à la vénération des fidèles et devint l'instrument de nouveaux miracles. En 1619, le roi d'Espagne, Philippe III, miraculeusement guéri par le contact du corps d'Isidore, fit des instances pour obtenir qu'il fût canonisé : cette canonisation fut prononcée le 22 mars 1622 par Grégoire XV en même temps que celle d'Ignace de Loyola, de François Xavier, de Thérèse et de Philippe de Néri. Isidore est patron de la ville de Madrid.

J. Baudot.

ITALIE. — I. Historique. II. État présent.

I. Historique. — La péninsule, habitée d'abord par les Étrusques, qui nous sont connus par des œuvres d'art dénotant une indiscutable civilisation, entre dans le domaine de l'histoire par la fondation de Rome. L'histoire de l'Italie se confond bientôt avec celle de la ville, puis par elle avec l'histoire du monde civilisé.

Le christianisme. — Le siège de l'empire romain devait naturellement tenter le zèle des apôtres; ne soyons pas surpris que les deux principaux d'entre eux, saint Pierre et saint Paul, y soient venus prêcher la religion chrétienne. Unis dans leur vie, ils le furent plus encore par leur commun martyre, et Rome se glorifie de posséder le tombeau des apôtres. De Rome, le christianisme rayonna dans les autres villes d'Italie; dès 251, le pape Corneille y réunissait 60 évêques taliens en un synode romain. Rome connut d'illustres martyrs, tous les premiers papes, sainte Agnès, sainte Cécile, etc.

Enfin la persécution prit fin, le christianisme put sortir des catacombes grâce à la conversion de Constantin, il devint bientôt religion d'État.

Sous l'empereur Théodose apparaît l'illustre évêque de Milan, saint Ambroise. Sa ville épiscopale, devenue résidence impériale, fut la métropole de l'Italie du Nord. Plus tard Aquilée, qui prétend remonter à saint Marc, devient métropole du Nord-Est. En 430, Ravenne, elle aussi résidence impériale, lui succède dans ce rôle honorifique.

Invasion des barbares. — Après la chute de l'empire romain d'Occident (476), les Italiens, terrifiés par les barbares, se tournent instinctivement vers l'empereur byzantin, et ils oscillent quelque temps entre les deux centres d'attraction qui se disputent alors l'Europe. L'Italie est conquise par les Ostrogoths (493), reprise au nom de l'empereur de Byzance par Bélisaire et Narsès qui fondent l'exarchat de Ravenne (552-568), organisée par Justinien, enfin attaquée par les Lombard (Ravenne et la Pentapole tombent en leur possession en 751). Pour secouer cette tyrannie, et comme Byzance est trop loin et sans doute trop peu désintéressée, le pape Étienne II cherche un autre protecteur et fait appel à Pépin. Celui-ci accourt et, vainqueur des barbares, il fonde le pouvoir temporel des papes. Après la chute de Didier, dernier roi des Lombards (774), Charlemagne sera couronné empereur à Rome (800) et rattachera la péninsule à l'empire, sauf l'Italie méridionale qui restera longtemps soumise à l'empire byzantin. Un nouveau danger menace alors l'Italie : les Sarrasins qui désolent ses côtes; l'empire franc tombe et le morcellement de la péninsule commence; il durera jusqu'au XIXe siècle.

L'Italie et les empereurs. — Les papes font appel aux empereurs germaniques (couronnement d'Othon Ier en 961), ils retrouveront l'ambition de Charlemagne, mais non son désintéressement. Bientôt la querelle des investitures vient brouiller les papes et les empereurs. Guelfes et Gibelins se partagent les Italiens et mettent le pays à feu et à sang. Dans l'Italie du Nord et du Centre, les empereurs germains appuient leur autorité sur les évêques, princes séculiers plus que pasteurs ecclésiastiques; ils trouvent une résistance acharnée dans les populations des villes jalouses de leur indépendance. Une réforme religieuse est nécessaire. Grégoire VII mourra en exil (1085) vaincu par Henri IV, mais la cause défendue par l'énergique pontife finira par triompher.

Les Normands français, venus d'abord dans l'Italie méridionale comme auxiliaires, ont chassé les Grecs, conquis les principautés lombardes (sauf Bénévent réuni en 1077 aux États de l'Église) et ont expulsé les Arabes. Vassal du Saint-Siège depuis 1059, cet État normand est érigé en royaume en 1130 : il offre son secours au pape contre les Hohenstaufen, qui sont contraints de reconnaître la paix de Venise (1177).

Frédéric II recommence la lutte contre Grégoire IX. Charles d'Anjou, qui occupe l'Italie méridionale, assure la défaite de la maison de Souabe (1268). En 1282, il perdait la Sicile, qui passait à la maison d'Aragon.

Le Moyen Age. — La richesse excessive du haut clergé et son manque d'esprit chrétien suscitent des mouvements révolutionnaires (Arnaud de Brescia) et la création de sectes hérétiques (vaudois, pauvres de la Lombardie, cathares, albigeois, patarins, humiliés, joachimites, guillaumites). Pous les réduire, on doit faire revivre les lois sévères des empereurs romains et créer l'Inquisition. Ce qu'il y avait de légitime dans ces aspirations souvent confuses et troubles vers la pauvreté évangélique se retrouvera dans l'ordre franciscain qui représente si bien l'âme religieuse, poétique, et simple de l'Italie du Moyen Age. Son sens pratique et positif se manifestera également par la codification du droit canon à l'Université de Bologne. L'Italie donnera également le jour aux deux plus éminents représentants des ordres mendiants : saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure.

Malgré le grave affront subi par Boniface VIII à Anagni, la papauté, devant fuir l'Italie en proie aux factions, viendra demander asile à la France et se fixera en Avignon (1305-1378). L'absence du pape ne peut qu'augmenter le désordre de Rome, surtout pendant sa lutte contre Louis de Bavière que soutiennent les fraticelles et les arguments captieux de Marcile de Padoue.

Grégoire XI rentre enfin à Rome, grâce aux instances de sainte Catherine de Sienne; mais son successeur, Urbain VI, mécontente un groupe notable de cardinaux qui refusent de reconnaître la légitimité de son élection et nomment Clément VIII, lequel rétablit son siège en Avignon (1379). L'unité de l'Église est refaite en 1417 au concile de Constance, où sera proclamée la théorie conciliaire de la suprématie du concile sur le pape, en des sessions qui ne seront pas approuvées par le souverain pontife mais qui seront utilisées par les gallicans.

La Renaissance. — L'esprit païen de la Renaissance a pénétré tous les milieux, même les plus haut placés (Alexandre VI). C'est en vain que des prédicateurs fameux prêchent la pénitence (Bernardin de Sienne, Jean de Capistran, Savonarole), que de saints évêques donnent l'exemple d'une vie humble et mortifiée (Antonin de Florence, Laurent Justiniani) ou que de nouveaux ordres religieux sont créés.

Cependant, la multiplicité des petits États en Italie excitait l'avidité de ses deux puissants voisins, l'Espagne et la France. Les prétextes pour envahir ne manquaient pas. L'Aragon s'empare en 1435 de Naples, qui passera à la France en 1494, puis reviendra à l'Espagne en 1501 et lui restera jusqu'à la guerre de succession d'Espagne. Malgré les campagnes successives de Charles VIII, de Louis XII et de François Ier, le Milanais passera finalement à l'Espagne, devenue, à côté des États pontificaux, la puissance prépondérante en Italie. Ce fut sans doute cette influence qui empêcha les idées nouvelles de prendre pied en Italie; elle y fut aidée dans sa lutte contre Luther par l'Inquisition réorganisée à Rome en 1542. Il y a des exécutions d'hérétiques, Giordano Bruno fut brûlé en 1600 à Rome.

La Réforme. — Contre ces nouveautés dangereuses la défensive ne suffisait pas, il fallait une réforme positive qui rendît vaines les réclamations des pseudo-réformateurs. Paul III y travailla avec courage, mais ce fut principalement l'œuvre du concile de Trente (1545-1563). Ses décrets furent appliqués en Italie surtout par saint Pie V, saint Charles Borromée de Milan et Giberti de Vérone. Bientôt de nouveaux ordres secondèrent ses efforts, capucins, somasques, théatins, barnabites, ursulines, oratoriens, et surtout les jésuites, les derniers venus mais les plus illustres. Bellarmin, neveu de pape et cardinal, devait jouer un rôle de premier rang par sa science, sa prudence et sa sainteté.

XVIIe-XIXe siècles. — Au XVIIe siècle, la papauté entre en lutte avec la royaume de Sicile, avec la République de Venise, avec Victor-Amédée II de Sardaigne, au sujet des questions mixtes de nomination d'évêques qui intéressent le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique. A défaut de solutions nettes, les conflits s'éterniseront jusqu'à Benoît XIV. Ce pape signe des concordats avec la Sicile (1741), la Sardaigne (1742), Milan (1757). Il met fin au conflit entre l'Autriche et la Vénétie relativement à Aquilée en créant deux archevêchés nouveaux : Udine pour le territoire vénitien et Goritz pour le territoire autrichien.

Suivant l'exemple de l'Espagne et du Portugal, les gouvernements de Naples (ministère Tannucci) et de Parme chassèrent en 1767 les jésuites et, s'unissant aux autres cours des Bourbons, demandèrent à Clément XIV de dissoudre la Compagnie de Jésus. Le pape s'y décida par mesure administrative. Dieu, qui n'abandonne pas son Église, venait de susciter les rédemptoristes fondés en 1732 par saint Alphonse de Liguori. Les passionnistes (saint Paul de la Croix) furent approuvés en 1741.

Le XVIIIe siècle voit se développer le joséphisme dans les petits États d'Italie : Venise, Naples où le recours à Rome sans autorisation royale est puni du bannissement, la Toscane où Léopold II se fait aider dans cette tâche par Scipion Ricci, évêque de Pistoie (synode de Pistoie, 1786). Par ailleurs, la science ecclésiastique fleurit en Italie (Muratori, Bianchini, Ballerini, Mansi, Bianchi, Zaccharia, etc.)

La Révolution française créa un certain nombre de républiques plus ou moins éphémères : république romaine dans l'État pontifical (1798), république parthénopéenne à Naples (1799), république toscane, république ligurienne. Napoléon Ier ceindra la couronne des Lombards et proclamera son fils roi de Rome. Il donnera le royaume de Naples à son frère Joseph (1806), puis à Murat (1808). Talleyrand deviendra prince de Bénévent et Fouché, duc d'Otrante. Le traité de Vienne donnera Venise et le Milanais à l'Autriche, créera un archiduc à Florence et rendra Naples aux Bourbons. La veuve de Napoléon régnera jusqu'en 1847 à Parme. L'Autriche est redevenue la puissance qui domine sur le Nord de l'Italie, elle possède le royaume lombardo-vénitien, Parme, la Toscane,

Modène. Mais elle a près d'elle un voisin redoutable, jeune et ambitieux, le Piémont.

Unité de l'Italie. — Les aspirations vers l'unité de l'Italie et le refoulement de l'élément étranger se font jour au cours du XIXe siècle. Les uns désirent une fédération (association de la Jeune Italie fondée par Mazzini en 1832), les autres tournent les yeux et leur espoir vers le Piémont (Gioberti, Balbo.) La France est moralement contrainte d'intervenir à l'occasion du soulèvement des Romagnes et d'occuper Ancône (1832-1838). Charles-Albert essaie d'intervenir à son tour; vaincu à Custozza (1848) et à Novare (1849), il est forcé d'abdiquer. Victor-Emmanuel Ier continue l'œuvre paternelle; aidé de Cavour et de Garibaldi, il réussira. Napoléon III marche à son secours; vainqueur à Magenta et à Solférino, il contraindra l'Autriche à lui livrer la Lombardie qu'il rétrocédera au Piémont. Celui-ci, à son tour, donne à la France Nice et la Savoie et obtient en échange la Toscane, Modène et Parme. Garibaldi, soutenu en secret par le roi, s'empare du royaume de Sicile (capitulation de Gaëte). Les Marches et l'Ombrie (défaite des vaillantes troupes pontificales à Castelfidardo en 1860) sont réunies au royaume. Victor-Emmanuel II vient se fixer à Florence en se proclamant roi d'Italie (1861). Pendant la guerre de 1866, le Piémont attaque l'Autriche, se fait battre à Custozza et à Lissa, mais obtient néanmoins la Vénétie grâce aux vainqueurs de Sadowa.

Garibaldi essaie d'envahir les États pontificaux, il est battu à Mentana (1867) par les troupes pontificales soutenues par le corps expéditionnaire français. Mais nos troupes furent rappelées dès que fut déclarée la guerre franco-allemande, et les troupes piémontaises purent entrer dans Rome, après une courte résistance, le 20 septembre 1870. Rome fut proclamée capitale de l'Italie. On essaya de régler la question romaine par la Loi des garanties que les papes ont toujours refusé de reconnaître, surtout parce que, œuvre unilatérale du parlement italien, elle ne présente pas le caractère de stabilité qui s'impose à une question à laquelle toutes les nations catholiques sont intéressées.

L'Italie entre dans la Triplice par nécessité, mais elle ne cesse de convoiter les terres irrédentistes occupées par l'Autriche. Quand éclate la guerre de 1914, elle estime que le traité qu'elle a renouvelé récemment ne l'oblige pas à sortir de la neutralité; elle n'en sortira qu'en temps propice pour attaquer l'Autriche épuisée.

Non expedit. — A la suite de l'invasion des États de l'Église par le Piémont, Pie IX, refusant de reconnaître le royaume formé par la plus injuste des violences, interdit aux catholiques de coopérer aux élections politiques. Il fut plus ou moins complètement obéi. Cette abstention, commandée par des intérêts supérieurs, avait l'inconvénient de donner dans les élections une part prépondérante aux éléments avancés. A mesure qu'on s'éloignait davantage des événements tragiques qui avaient donné lieu à cette mesure du *Non expedit*, la tendance grandissait, même chez les meilleurs catholiques, d'en demander l'abrogation. Ce désir fut exprimé en 1889 dans une brochure anonyme (de Mgr Bonomelli, évêque de Crémone, on le sut plus tard), brochure qui fut blâmée par Léon XIII, car le moment opportun n'était pas encore arrivé. Cette discipline fut atténuée en 1904, et partiellement abrogée en 1909 (levée avec le consentement de l'Ordinaire dans 330 collèges électoraux sur 508), abolie en 1919. Il fut convenu que les députés catholiques ne formeraient pas un parti catholique, conception qui paraît une absurdité dans un pays entièrement catholique où un parti, quel qu'il soit, n'a pas le droit de s'identifier avec le catholicisme. Le Parti populaire italien se fonda aussitôt, eut 103 députés élus dès le premier tour et parut l'arbitre nécessaire entre les socialistes et les libéraux qui se disputaient le pouvoir.

Ces prévisions ont été plus ou moins déjouées par l'intervention extra parlementaire du parti fasciste qui a imposé au pouvoir Mussolini. Ce dictateur de génie a fait tout son possible pour gagner les sympathies des catholiques (rétablissement du crucifix et de l'enseignement religieux dans les écoles, restitution aux religieux de certains monastères confisqués, etc.), les catholiques sont restés jusqu'ici, en grande majorité, dans une attitude d'expectative bienveillante. Son rôle n'appartient pas encore à l'histoire. On peut dire ici néanmoins qu'il a communiqué en ces dernières années une vitalité merveilleuse à l'Italie. Il a même proclamé l'Empire d'Italie. Il est vrai qu'il est plus facile de changer les mots que de modifier les réalités. Napoléon, son modèle, avait mis moins de temps pour conquérir l'Europe, et pour la perdre.

II. État présent. — *Population.* — Les traités de Versailles et de Saint-Germain-en-Laye, complétés par le traité de Rapallo, ont fixé les nouvelles frontières de l'Italie et ont fait passer la superficie de son territoire de 286 000 kilomètres carrés à 317 000, en lui annexant le Trentin (Tyrol méridional, Vénétie julienne, Istrie et une partie des Iles dalmates). Sa population a passé à 38 835 000 habitants. Cette population est assez homogène, sauf celle de l'Italie du Nord fortement mélangée d'éléments celtiques et germains, tout le bassin supérieur de l'Adige qui est allemand mais qui a été exigé pour des raisons stratégiques, la Vénétie julienne et l'Istrie qui sont slaves en majorité. L'Italie présente une vitalité puissante, comme le montrent les progrès dans l'industrie et l'augmentation rapide de sa population (elle n'était que de 21 millions en 1860), et cela malgré son émigration. Celle-ci a été quelque peu endiguée (340 000 en 1920); son maximum fut atteint en 1913, où elle fut de 872 000, surtout vers les États-Unis (169 000 en 1913), mais aussi en Argentine, au Brésil et en Tunisie où elle présente un danger grave pour l'avenir de ce protectorat. L'excédent de naissances a été de 459 000 en 1920, et ce chiffre sera facilement augmenté dès que l'on adoptera dans l'Italie méridionale les précautions nécessaires contre la mortalité infantile. Les trois plus grandes villes sont Naples (780 000 habitants), Milan (718 000), Rome (691 000). L'Italie avec ses dépendances (Libye, Tripoli, Érythrée, Somalie, Dodécanèse, Rhodes) atteint une population totale de 40 787 000 habitants.

Religions. — Le recensement de 1911 donne 33 400 000 catholiques, soit 962 °/₀₀, 79 859 protestants, soit 2 °/₀₀, 43 924 isréalites soit 1 °/₀₀, et autant d'athées. Le nombre des protestants comprend beaucoup d'étrangers (allemands ou anglais), car le recensement est fait le 1er janvier, et il y a plus de 45 000 étrangers à Rome à cette époque. Le protestantisme fait des adeptes parmi les populations pauvres et simples, spécialement en Sicile (16 220 membres) ou dans la Pouille (13 550), et parmi les Italiens qui reviennent des États-Unis. La I. M. C. A. (Association de jeunes gens chrétiens) a fondé des établissements à Rome, à Gènes, à Milan, à Turin, à Naples et à pari; son but est surtout philanthropique, mais avec un prosélytisme religieux dont le succès est d'ailleurs peu Broportionné aux ressources employées. Il faut en dire autant des Sociétés bibliques, qui dépensent des sommes énormes pour un bien maigre résultat. En 1918, la Société biblique britannique a distribué 126 000 volumes, parmi lesquels 8 943 bibles entières. Le culte évangélique possède à Rome deux églises baptistes, une église italienne, une vaudoise, une méthodiste, sans compter les églises pour les étrangers (ritualiste, anglicane, luthérienne allemande, anglaise, méthodiste américaine et presbytérienne). La communauté israé-

lite à Rome est de 7 à 8 mille personnes et possède deux temples, un hôpital ainsi que plusieurs œuvres de charité. — Du dernier recensement italien, il résulte qu'il y a dans la péninsule 80 473 prêtres séculiers, soit environ 1 prêtre par 500 habitants. Sur ce total, 2 068 appartiennent au corps enseignant.

Diocèses. — Nous ne pouvons donner la liste des 281 sièges épiscopaux de l'Italie, d'ailleurs une modification du statut ecclésiastique semble présentement à l'étude; nous ne donnerons que la liste des provinces avec le nombre des suffragants.

Émilie (8 sièges) : Modène, avec 4 suffragants; les autres dépendent directement du Saint-Siège.

États de l'Église (71 sièges) : Rome, avec 7 sièges suburbicaires, Albano, Frascati, Ostie, Palestrina, Porto et Santa-Rufina, Sabine et Velletri. — Cinq archevêchés, Ancône et Umana, Camerino, Ferrare, Pérouse, Spolète, ainsi que 36 évêchés, dépendent directement du Saint-Siège. — Bologne, avec 2 suffr.; Fermo, avec 4 suffr.; Ravenne, avec 6 suffr.; Urbino, avec 6 suffr.

Lombardie et Vénétie (20 sièges) : Udine dépend directement du Saint-Siège; Milan, avec 8 suffr.; Venise, avec 9 suffr.

État napolitain (99 sièges) : les 5 archevêchés d'Amalfi, Aquila, Cosenza, Gaëte, Rossano, ainsi que 18 évêchés, dépendent directement du Saint-Siège; Acerenza, avec 4 suffr.; Bari, avec 2 suffr.; Bénévent, avec 12 suffr.; Brindisi, avec 1 suffr.; Capoue, avec 5 suffr.; Chieti, avec 1 suffr.; Conza, avec 3 suffr.; Lanciano, avec 1 suffr.; Manfredonia, avec 1 suffr.; Naples, avec 4 suffr.; Otrante, avec 3 suffr.; Reggio, avec 9 suffr.; Salerne, avec 7 suffr.; Santa-Severina avec 1 suffr.; Sorrente, avec 1 suffr.; Tarente, avec 2 suffr.; Trani et Barletta, avec 2 suffr.

Piémont et Ligurie (26 sièges) : Gênes, avec 7 suffr.; Turin, avec 11 suffr.; Verceil, avec 5 suffr.

Sardaigne (11 sièges) : Cagliari, avec 3 suffr.; Oristano, avec 1 suffr.; Sassari, avec 4 suffr.

Sicile (11 sièges) : Catane, archevêché, et Acireale dépendent directement du Saint-Siège; Messine, avec 3 suffr.; Monreale, avec 2 suffr.; Palerme, avec 3 suffr.; Syracuse, avec 3 suffr.

Toscane (23 sièges) : Lucques, archevêché, et 5 évêchés dépendent directement du Saint-Siège; Florence, avec 6 suffr.; Pise, avec 4 suffr.; Sienne, avec 4 suffr.

Autres évêchés (6 sièges) : Goritz, avec 3 suffr.; Trente, Brixen et l'archevêché de Zara dépendent directement du Saint-Siège.

Deux diocèses ont moins de 5 000 âmes; sept, moins de 10 000; trente-six ont de 20 000 à 30 000 âmes. Même inégalité pour les ressources. Le revenu total des menses épiscopales est de 5 246 200 lires, qui se partagent en fractions fort diverses, depuis Girgenti en Sicile (157 596 lires) jusqu'à Assise (6 235 lires).

Religieux. — Leurs biens furent liquidés en 1866, en 1870 pour Rome, et 1873. On accorda une légère pension viagère (de 300 à 600 francs) aux individus frustrés de leurs biens. Une certaine tolérance existe actuellement; les lois ne sont pas abrogées mais ne sont pas appliquées. Les religieux sont arrivés à racheter plusieurs de leurs couvents. Les communautés ne possèdent pas la personnalité civile ou juridique, mais les individus possèdent tous les droits de citoyen et notamment celui de s'associer librement. En ces dernières années, Mussolini a rendu certains couvents.

Il existe en Italie environ 20 000 religieux et 34 000 religieuses. Rome seule a 218 couvents qui abritent 6 141 personnes. Les prêtres et religieux y sont au nombre de 4 250, les religieuses sont 3 731. Tous les ordres religieux y sont représentés, généralement par leur chef ou au moins par un procureur.

Paroisses romaines. — A Rome, il y a 58 paroisses (26 aux séculiers et 32 aux réguliers). On travaille à augmenter ce nombre manifestement insuffisant. Les curés se réunissent chaque jeudi en *cercle* présidé par un représentant du cardinal-vicaire.

Séminaires. — Une difficulté réelle provient de l'exiguïté des diocèses; plusieurs n'ont pas plus de quinze séminaristes. On a essayé des séminaires régionaux, l'inconvénient est que chaque évêque n'y a plus qu'un pouvoir limité. Pie IX avait fondé le séminaire Pie, pouvant recevoir un élève choisi au concours venant de chaque diocèse des États pontificaux (maximum 70 élèves). Cette mesure a fourni une élite de professeurs de grands séminaires. Léon XIII fonda un séminaire régional à Anagni et à Pérouse. En 1912 et 1913, parurent des décrets de la Consistoriale édictant pour les séminaires italiens ce qui se fait depuis longtemps en France : 1° séparation des petits et des grands séminaires; 2° exclusion des petits séminaires des sujets ne se destinant pas au sacerdoce; 3° internat obligatoire et précautions à prendre pendant les vacances.

Enseignement supérieur. — Rome compte dans son sein les principales universités : 1° Sapience, ancienne université fondée par les papes; elle a été laïcisée en 1870 par le gouvernement italien. 2° Collège romain ou Université grégorienne, fondée et enrichie en 1550 par Grégoire XIII, confiée aux jésuites. 3° Séminaire romain, fondé en 1565 en exécution des décrets du concile de Trente, établi d'abord place Saint-Apollinaire, transporté par Pie X près du Latran en 1913. 4° Collège Saint-Thomas-d'Aquin, fondé en 1577 et confié aux dominicains. D'abord dans la Minerve, réorganisé en 1909 non loin du Quirinal, il se nomme Collège pontifical et international du Docteur angélique. 5° Collège de la Propagande, fondé par Urbain VIII, en 1627, spécialement mais non exclusivement pour ceux qui se destinent aux missions étrangères. 6° Académie des nobles ecclésiastiques, fondée en 1716 par Clément XI, pépinière officielle de la diplomatie pontificale. 7° Institut biblique, fondé en 1909 par Pie X. 8° Institut oriental, fondé en 1925 par Benoît XIV, admet les orthodoxes.

Académies pontificales : Académie théologique, fondée en 1718 par Clément XI, confirmée en 1913 par Pie X; Académie Saint-Thomas d'Aquin, fondée en 1879 par Léon XIII, amplifiée en 1914 par Benoît XV; Académie de liturgie, fondée par Benoît XIV; Académie d'archéologie; Académie des *Nuovi Lincei*, ancienne académie des sciences des États pontificaux; Académie des Arcades, fondée en 1690.

En dehors de Rome, il faut mentionner : l'Université de Bologne, contemporaine de celle de Paris (début du XII^e^ siècle), célèbre pour le droit (décret de Gratien vers 1150), qui eut près de 10 000 étudiants; celle de Padoue, fondée en 1222 par essaimage de Bologne, qui eut 6 000 étudiants au moment de son apogée; celle de Naples, fondée en 1224, que Frédéric II dota richement. Thomas d'Aquin y vint en 1240 apprendre la logique et y revint en 1270 enseigner la philosophie. En 1920, une université catholique fut fondée à Milan par le cardinal Ferrari; elle ne possède jusqu'ici que deux facultés : la philosophie et le droit.

Œuvres sociales. — Les catholiques ont plusieurs journaux quotidiens : *Osservatore romano*, *La Voce della verità*, *Corriere d'Italia*, *Unità cattolica* de Florence, *La Difesa* de Venise...; 150 journaux hebdomadaires; une cinquantaine de revues paraissant tous les quinze jours et 150 publications mensuelles.

Léon XIII fonda en 1882 l'Œuvre des Congrès pour grouper les catholiques militants et les appliquer aux œuvres sociales les plus variées. Cette centralisation produisit une activité magnifique, mais elle parut à la longue excessive. Pie X modifia cette organisation

en la rendant plus régionale (1904). Il créa l'année suivante l'Union populaire. L'école sociale de Bergame a rendu les plus grands services. En 1917, fut créée l'Union des dames catholiques italiennes et celle des jeunes filles catholiques italiennes (jusqu'à 35 ans). Ces deux unions se sont fédérées dans l'Union féminine catholique italienne (1919).

Ces ligues ont dû combattre et ont réussi à repousser plusieurs attaques des sectaires. Grâce à elles, les Chambres ont écarté les projets de loi sur le divorce et sur le mariage civil obligatoire avant le mariage religieux (1914).

Le catéchisme est enseigné dans les écoles primaires (loi Casati de 1859, art. 315); le ministre Borelli ayant publié en 1888 un décret qui concédait aux municipalités le droit de le supprimer, et le ministre Bara ayant préparé en 1908 un règlement du même genre, les protestations de nombreux pères de famille obtinrent une déclaration du Conseil d'État (1911) annulant de pareilles décisions comme contraires à la loi. — Dans l'enseignement secondaire, l'instruction religieuse prescrite par la loi Casati (art. 143) fut supprimée par la loi Coppino en 1877.

Les ecclésiastiques ne sont pas exemptés par la loi du service militaire, mais ils ne sont pas affectés au service armé.

D'une façon générale, sauf quelques francs-maçons sectaires, dont l'influence a grandement diminué, les gouvernements successifs ont évité de se montrer antireligieux et se sont efforcés de ménager les sentiments profondément catholiques de l'ensemble de la nation.

Une réforme de la législation italienne en matière ecclésiastique est en préparation. En voici les points principaux : l'État renonce à l'*exequatur* pour les nominations épiscopales, mais il le remplacerait par le *nihil obstat* antérieur à la nomination. Pour la nomination des curés, il renonce au *placet*, mais il se réserve, le cas échéant, les sanctions patrimoniales (privation des droits civils et du revenu attaché au bénéfice). Pour les ordres religieux, statut légal avec autorisation concédée aux maisons qui fournissent le but poursuivi, la liste des membres, la proportion des étrangers qui ne doivent pas dépasser le tiers du total. Les maisons généralices seront dispensées de la demande d'autorisation et considérées comme représentant les ordres internationaux auprès du Saint-Siège. En somme, l'État renonce à des privilèges qu'il n'exerçait pas, et il se réserve des droits qu'il prétend exercer. Mais il les exercera avec le concours de l'autorité ecclésiastique. On passe d'un état de guerre sourde à un état quasi concordataire. Arriver à faire un concordat sans causer avec le cocontractant suppose toute la finesse italienne.

René Hedde.

ITE MISSA EST. — Ces mots : *Ite missa est*, signifient : Allez, c'est le renvoi. L'*Ordo romanus I* marque qu'après l'oraison *ad complendum* ou postcommunion un diacre, désigné par l'archidiacre, se tourne vers le peuple et dit : *Ite missa est*. On lui répond : *Deo gratias*. En Orient, le peuple est renvoyé par une formule analogue, attestée par les *Constitutions apostoliques*, VIII, 15 : les mystères célébrés et le peuple ayant reçu la bénédiction de l'évêque, le diacre dit : Allez en paix.

La formule : *Ite missa est*, marquant simplement le renvoi, n'a rien de propre à la célébration eucharistique; on pouvait l'employer et on l'employait en effet pour annoncer la fin d'autres offices. Le mot *Missa* d'ailleurs, dans la langue liturgique antique, a le sens général de renvoi à la fin d'un office. La pèlerine Éthérie, dans sa *Peregrinatio*, prend soin de noter à la fin de chacun des offices qu'elle décrit : *et fit missa*, et l'on fait le renvoi.

Toutefois, comme la célébration eucharistique comportait plusieurs renvois, les catéchumènes et les pénitents étant renvoyés avant les mystères et les fidèles congédiés après, ces *missæ* prirent un relief particulier. On en vint à désigner la célébration du mystère eucharistique par l'expression *missarum solemnia* ou, enfin, par le mot *missa* lui-même. C'est bien à coup sûr une des plus singulières fortunes qu'un mot ait obtenues.

On sait que l'*Ite missa est* ne se dit pas à toutes les messes. La règle actuelle est de le dire toutes les fois qu'on dit le *Gloria in excelsis*. V. ce mot. On peut donc écrire en général qu'on ne dit pas l'*Ite missa est* aux messes votives privées, aux messes fériales hors le temps pascal, aux messes pénitentielles; on le remplace alors par le *Benedicamus Domino*. Pourquoi cette différence? La question a exercé la sagacité des liturgistes. Bernold de Constance, dans le *Micrologue*, c. XLVI, partant évidemment de l'usage en vigueur aux messes fériales, l'expliquait de la manière suivante : Aux messes des jours de fête, disait-*il*, comme il y a une nombreuse assistance, on donne au peuple, par l'*Ite missa est*, congé de se retirer; aux messes quotidiennes où assistent surtout des religieux qui vont rester pour d'autres prières, on dit : *Benedicamus Domino*. Mais Bernold sent que son explication ne vaut pas pour les dimanches d'Avent et de Carême, et il ajoute qu'en ces temps on ne dit pas l'*Ite missa est* en signe de tristesse. Bona, *Rerum liturgicarum*, II, XX, 3, critique le sentiment du *Micrologue*, mais ne laisse pas d'en adopter le principe, car il suppose que tout d'abord on disait l'*Ite missa est* quand le peuple devait se retirer, autrement le *Benedicamus Domino*. Mgr Batiffol, *Leçons sur la messe*, *in fine*, cherche l'explication dans une autre voie, qui pourrait être la bonne : l'*Ite missa est*, parole d'autorité, aurait d'abord été réservé à la messe de l'évêque. Mais il y a eu évidemment mainte modification à l'usage primitif.

Aux messes solennelles, tandis que le diacre chante l'*Ite missa est*, le prêtre ne doit pas le dire. Cong. Rites, 7 septembre 1816. C'est un des rares vestiges de la bonne époque liturgique, où le célébrant ne disait que les morceaux qui lui sont propres.

Pierre Paris.

IVOIRES. — I. Ivoires antiques. — L'antiquité eut le goût des ivoires. Sans parler des sculptures des Troglodytes, par exemple les deux beaux rennes se suivant trouvés dans les cavernes de Bruniquel (Tarn-et-Garonne), on possède des spécimens anciens très remarquables, comme la statuette de Chéops découverte dans les ruines d'Abydos. On a surtout les descriptions de monuments, aujourd'hui détruits, attestant le développement de cet art. Les Grecs ont particulièrement cultivé la sculpture *chryséléphantine*, c'est-à-dire celle dont les éléments sont les pierreries, les métaux précieux et l'ivoire. Les deux plus fameuses œuvres de Phidias, l'*Athéna Parthénos* et le *Zeus d'Olympie* appartenaient à ce genre. Les Romains ont laissé, outre de petites figures, bustes, etc., quantité de *diptyques*. C'étaient de petits objets formés de deux feuilles d'ivoire, dont l'intérieur uni recouvert de cire pouvait servir à écrire et dont l'extérieur était sculpté en bas-relief. On donnait des diptyques à ses amis en souvenir de quelque occasion importante, de son mariage, par exemple, ou de son accès à une dignité élevée. La sculpture présentait généralement le portrait du donateur; les *diptyques consulaires*, montrant celui-ci dans ses nouvelles fonctions, retraçaient souvent les jeux du cirque auxquels le consul préside; et ce fut l'occasion d'intéressants essais de réalisme.

Cependant, l'art antique chassé de Rome s'était réfugié dans Alexandrie (Égypte), déjà florissante.

Plusieurs des plus beaux diptyques des musées d'Europe sortirent de ces ateliers dont la belle période va du IVe au VIe siècle. Des plaques d'ivoire sculpté qui y furent plus tard découvertes dans une nécropole et qui racontent l'histoire d'Isis, de Bacchus, des Néréïdes, etc., décorent la chaire d'Aix-la-Chapelle. Du même art alexandrin sont l'ivoire de la collection Trivuce, à Milan (IVe siècle), avec les *Saintes Femmes au tombeau*, belles figures d'une régularité classique, mais où la décoration et la coupole du tombeau dénotent une influence occidentale; la pixyde de Berlin, où Abraham sacrifiant Isaac est figuré d'après le thème païen d'Agamemnon; et les bas-reliefs de la fameuse chaire épiscopale de Saint-Maximien, à Ravenne (VIe siècle), dont certains détails rappellent les peintures ou les modes coptes. Mais les érudits, au sujet de l'attribution de cette dernière œuvre, ne sont pas d'accord.

II. Ivoires byzantins. — Les influences orientales se mêlaient déjà aux influences hellénistiques dans les ivoires d'Alexandrie. Elles sont encore plus marquantes à Byzance. La plaquette du VIe siècle où est relatée la translation des reliques de sainte Irène est de cette provenance, ainsi que de nombreux coffrets à sujets profanes dans lesquels, malgré l'altération du dessin, persiste l'influence hellénistique (jeux du cirque, rosaces). C'est surtout du Xe au XIIe siècle que sont les beaux ivoires byzantins, parmi lesquels le magnifique diptyque du Cabinet des Médailles représentant Romain IV et Eudoxie (1068-1071) couronnés par le Christ, et surtout le triptyque de la collection d'Harbaville, maintenant au Louvre, où, dans un Christ trônant environné de saints, la grandeur et la noblesse s'allient à une grande délicatesse.

III. Ivoires carolingiens. — L'art mérovingien n'avait produit que de rares ivoires, d'influence nettement alexandrine et d'intérêt médiocre. La rénovation des arts, rêvée par Charlemagne, excita dans cette branche une activité nouvelle et les nombreux ivoires carolingiens montrent un sens du mouvement et de la vie bien rare dans les pièces d'orfèvrerie de la même époque. Ils reproduisent les miniatures de manuscrits orientaux ou anglo-saxons. Certains érudits distinguent trois principaux groupes dans cette production : l'un, probablement de Cologne ou d'Aix-la-Chapelle, au VIIIe et au IXe siècles, où les influences irlandaise et indigène s'ajoutent à l'influence orientale, où le Christ est généralement imberbe, les figures belles et calmes, aux grands yeux très ouverts, comme dans le beau diptyque du musée du Cinquantenaire à Bruxelles, avec le Christ portant sa croix. Le second groupe, dont le centre est Reims et dont les traditions sont celles de l'art alexandrin, est surtout remarquable par le réalisme, la vie pittoresque, le mouvement; on en peut donner comme exemple la plaque du Psautier de Charles le Chauve, à la Bibliothèque nationale. Le troisième groupe est celui de l'école de Metz, où le réalisme extraordinaire des scènes s'allie à une extrême richesse de décoration, dans les beaux encadrements de rinceaux, palmettes ou entrelacs; le type en est le *Sacramentaire de Drogon* (IXe siècle). La Bibliothèque nationale, le Louvre, Cluny, en possèdent de beaux spécimens.

Il faut noter aussi, pour cette époque, la plaque d'évangéliaire du moine Tuotilo, de l'abbaye de Saint-Gall, à la fin du IXe ou au début du Xe siècle; une des premières *Assomptions* y est sculptée.

IV. Ivoires musulmans. — Ils sont assez rares en Égypte; ce sont généralement des panneaux sculptés et assemblés dans les vantaux de porte, ou décorés de belles inscriptions sur fond de moindre relief en haut de l'entrée des minbars. C'est surtout l'Espagne des califes de Cordoue qui produisit en assez grand nombre des objets d'un modelé savant, d'une composition ingénieuse et variée pleine d'exquise fantaisie. Boîtes et coffrets sont couverts de rinceaux, de feuillages, d'animaux, de scènes à personnages inscrites dans des médaillons; des inscriptions en caractères coufiques forment bordure. Le grand coffret d'Al Mansour, par exemple, daté de 1005 de notre ère, à la cathédrale de Pampelune, est d'une largeur et d'une vigueur d'exécution dignes de la grande sculpture. On trouve aussi, provenant de la même région et de l'Italie méridionale des coffrets arabes en ivoire peint en or et en couleur, ou décoré d'incrustations. Des ivoires chrétiens, faits en Espagne après la conquête, présentent tout le caractère de travaux musulmans; tels, le bras de croix de la collection Doistau au Louvre et la magnifique croix de saint Isidore de Léon au musée archéologique de Madrid. Quant à la belle pièce de Jeu d'échec du Cabinet des médailles qui passa longtemps pour un cadeau d'Haroun-al-Raschid à Charlemagne, elle est attribuée à l'art arabe de l'Inde.

V. Ivoires romans. — La fin du Xe siècle et le XIe siècle donnèrent un style nouveau. Ce fut l'art roman, dont on retrouve le caractère dans les ivoires. Plusieurs coffrets, le reliquaire de Bamberg au musée de Munich, les plaquettes du devant d'autel de la cathédrale de Salerne sont des plus beaux. L'Angleterre et l'Irlande ont, à cette époque, une abondante production d'objets d'usage courant, de jeux, etc., où l'ivoire est souvent remplacé par la dent de morse ou autres matières similaires. Cette substitution ne se fait guère en France. Nous avons des bâtons épiscopaux en forme de tau (T) comme celui de l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Morard, au musée de Cluny; d'autres en formes de crosse où sont sculptées des scènes symboliques. Mais, au XIIe siècle, l'art de l'ivoire est en décadence, sauf dans le midi de la France et en Espagne, où s'exerce l'influence arabe. Des oliphants souvent employés pour le transport des reliques, des pions d'échiquier ou de tric-trac sont d'un art encore oriental et souvent remarquable.

VI. Ivoires gothiques. — Ils sont le reflet de la grande statuaire de leur époque dont ils ont la facture large et libre. Souvent ils sont peints. Le genre méplat, le bas-relief sont généralement abandonnés pour le haut-relief et la ronde-bosse; et il y a dans la production du XIIIe siècle de magnifiques pièces. Au début, plusieurs charmantes figures de la Vierge tenant l'Enfant, à qui elle présente une fleur, ont encore la figure ronde du type roman, tandis que les longs et larges plis de leur robe et le mouvement du Bambino sont déjà gothiques. Des *Vierges ouvrantes*, à charnières, présentent à l'intérieur des scènes de la Passion, la Crucifixion, des anges. L'ivoirerie parisienne, très active, voit ses modèles imités partout à l'étranger.

C'est dans la seconde moitié du siècle que naissent les chefs-d'œuvre. Le *Couronnement de la Vierge avec des anges*, du musée du Louvre, rappelle le groupe monumental de la porte de la Vierge à Notre-Dame de Paris; la *Déposition de Croix* montre, dans un sentiment plus tragique, autant d'idéale et calme et simple beauté. La *Vierge d'Annonciation* de la collection Garnier, le splendide et tout classique *Ange* de la collection Chalandon, tous au Louvre, sont de la plus belle sculpture gothique. Il faut citer aussi les diptyques et triptyques de l'atelier de Soissons, à décor architectural de plus en plus poussé, et un autre type plus sobre où arcades, gâbles et clochetons surmontant les sujets sont remplacés par des bandes de roses.

Au début du XIVe siècle, se multiplient les Vierges aimables et gracieuses portant l'Enfant avec le mou-

vement hanché que tous les arts adoptent alors. La Vierge de la Sainte-Chapelle, au musée du Louvre, avec sa grâce délicate, ses longs yeux, son hanchement discret, les beaux plis encore assez larges de sa robe, a tout le charme du XIVe siècle sans sa mièvrerie et sa préciosité; mais on n'y retrouve plus la noblesse du siècle précédent. Peu à peu s'accentuent les plis nombreux et cassants, les figures coquettes ou caricaturales, le maniérisme général. Dans son bel ouvrage *Les ivoires gothiques français*. M. R. Kœchlin classe ces statuettes en trois catégories selon la forme des draperies du manteau.

Les plaquettes et reliefs, en nombre considérable, retracent surtout la vie de la Vierge et les scènes de la Passion.

Les mêmes ateliers d'où sortaient statuettes et triptyques exécutaient aussi des ivoires profanes : arçons de selle, peignes, valves de boîtes et de miroirs, coffrets représentant de façon charmante des scènes de jeu, de tournoi, de chasse, d'amour; mais celles-ci traitées avec une jolie retenue et se résumant généralement à quatre sujets : *Rencontre à la chasse, Premiers aveux, Caresses permises, Amour couronné.* Quelquefois, l'illustration des Paraboles orne les coffrets; mais les romans sont surtout à la mode, Perceval, Tristan et Iseult, ou encore le poème de la *Chastelaine de Vergi*, ou la figure, familière au Moyen Age, d'Aristote portant une courtisane sur son dos.

VII. Ivoires modernes. — L'art de l'ivoire en décadence était à peu près abandonné à Paris au XVe siècle. Il devait être repris par les Flamands; mais à ce moment la sensibilité avait fait place à la caricature, au mélodrame et au mauvais goût. Quelques artistes devaient bien lui demander encore l'occasion de gracieuses statuettes, de fins bas-reliefs ou médaillons. On a de jolis enfants ailés jouant avec des chèvres, des bacchantes de lignes harmonieuses, datant de la Renaissance et du XVIIe siècle, et décelant une merveilleuse habileté du sculpteur; mais, trop généralement, l'ivoirerie moderne ressortit au domaine de l'industrie plus qu'à celui de l'art.

VIII. Ivoires d'Extrême-Orient. — Ils ont toujours été à bon droit renommés. Plusieurs villes de l'Inde, parmi lesquelles Delhi, Bénarès, Surate, Ahmedabad, Sattara, sont célèbres pour leurs riches et fines pièces d'échiquier peintes et vernies, éléphants caparaçonnés portant un palanquin où trône un rajah, jonques sculptées et pavoisées chargées de passagers et de rameurs, tigres, singes, paons, vaches de petites dimensions, ou bas-reliefs au modelé peu accusé. Le musée Guimet possède une *Dourga* qui est un bon travail indien.

Les Chinois tirent merveilleusement parti de cette matière, dont ils font valoir le grain, les veines, les reflets laiteux ou ambrés. Ils la cisèlent avec une fermeté d'incision qui n'exclut pas la largeur et la souplesse et, si les beaux ivoires chinois sont rares, ils sont d'une magnifique qualité. Les plus intéressants sont des statuettes bouddhiques, tel le Tâmo drapé dans son linceul, saisissant de réalisme et pourtant de noblesse. Quant aux innombrables figurines fabriquées à Canton pour l'exportation européenne, ce sont parfois des merveilles de technique, mais l'inspiration artistique en est absente.

Au Japon, la mode des netzkés détermina au XVIIIe siècle une véritable floraison de petits chefs-d'œuvre de bois, de laque ou d'ivoire que les plus célèbres maîtres ne dédaignèrent pas de signer. Originalité d'invention, esprit, force d'expression, largeur et sobriété de style signalent à l'admiration les ivoires des Miva; ceux de Jiouguiokou, comme le danseur aux cheveux rouges du musée d'Ennery; de Yoshitomo, comme le saint Kin Ko à cheval sur sa carpe (même musée); de Sessaï, de Kisoui, etc. Les Japonais ne sculptent plus de netzkés pour eux-mêmes; mais ils font en quantité des objets d'exportation, dont la qualité est très loin d'atteindre celle de leurs beaux ivoires.

Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, II, *Les ivoires;* Laurent, *Les ivoires prégothiques conservés en Belgique;* R. Kœchlin, *Les ivoires gothiques français*, Paris, 1924; G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, t. II, *Les arts plastiques et industriels*, Paris, 1907.

Carletta Dubac.

J

1. JACOB, le troisième des grands patriarches d'Israël. Son histoire est racontée dans la seconde moitié de la Genèse, mêlée en partie à celle de son père Isaac, en partie à celle de son fils Joseph.

1° Jacob était un homme habile, rusé : on sait comment il acheta à Ésaü son droit d'aînesse, comment il surprit la bénédiction d'Isaac au détriment du même Ésaü, comment il s'enrichit en Mésopotamie au service de son oncle Laban. Nous ne sommes pas tenus de l'admirer pareillement en ces diverses circonstances: « Il n'était pas impeccable, écrit F. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 5e édit., t. IV, p. 320-321, et la Sainte Écriture, racontant tout avec impartialité, n'approuve pas les fautes des patriarches, parce qu'elle les rapporte. Les historiens sacrés sont des narrateurs, non des juges. Ils ne louent point directement les actes louables; ils ne blâment pas davantage les actes blâmables; ils se bornent à les exposer, sans les approuver ni les censurer. »

Les épisodes de Béthel et de Phanuel sont à signaler. *a*) Jacob était en route pour la Mésopotamie; il passa une nuit à Luz. C'est là qu'il vit en songe l'échelle mystérieuse et que Dieu l'assura de sa protection et promit de lui donner, à lui et à sa postérité, cette terre sur laquelle il était couché. Éveillé de son sommeil, Jacob prit la pierre dont il avait fait son chevet, la dressa pour monument, la consacra avec de l'huile, et nomma ce lieu Béthel. Gen., XXVIII, 10-22. A son retour en Canaan, il y bâtit un autel, après avoir fait disparaître parmi les siens toute trace d'idolâtrie et avoir ainsi mérité d'être de nouveau béni de Dieu. Gen., XXXV, 1-15. Dieu, raconte la Genèse, lui dit alors : « Ton nom est Jacob; tu ne seras plus appelé Jacob, mais Israël sera ton nom. » Le mot *Jacob* veut dire : *qui supplante* (allusion à ce qui se passa à la naissance du patriarche); le mot *Israël* signifie : *qui lutte avec Dieu*. *b*) Déjà, XXXII, 23-33, la Genèse avait raconté que, à la suite d'une lutte avec Dieu, à Phanuel, Jacob avait reçu ce nouveau nom : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car tu as combattu avec Dieu. »

Jacob mourut en Égypte, après avoir béni ses fils. Il leur avait donné cet ordre, Gen., XLIX, 29-33 : « Je vais être réuni à mon peuple; enterrez-moi avec mes pères dans la caverne qui est dans le champ d'Éphron, le Héthéen... C'est là qu'on a enterré Abraham et Sara, sa femme, c'est là qu'on a enterré Isaac et Rébecca, sa femme, et c'est là que j'ai enterré Lia. » (Rachel, autre femme de Jacob, avait été enterrée, Gen., XXXV, 19-20, « au chemin d'Ephrata, qui est Bethléem ».) Et, « ayant achevé de donner ses ordres à ses fils », le vieux patriarche « retira ses pieds dans son lit, il expira et fut réuni à ses pères. »

2° La « prophétie de Jacob », Gen., XLIX, est encore appelée « bénédiction de Jacob » en raison des biens qu'il souhaita à ses fils, à la plupart d'entre eux du moins. « Le fond, la trame, pour ainsi dire, de cette prophétie est fournie en partie par le caractère et les noms des douze enfants de Jacob, en partie par la promesse divine déjà faite à Abraham, à Isaac et à Jacob, laquelle garantit à Israël la possession de Canaan et la domination spirituelle sur tous les peuples. » (Vigouroux.) Voici, d'après la petite Bible de Crampon, 1923, la traduction (sur l'hébreu) de ce qui concerne Juda :

8. Toi, Juda, tes frères te loueront;
. ta main sera sur le cou de tes ennemis;
les fils de ton père se prosterneront devant toi.
9. Juda est un jeune lion.
Tu es remonté du carnage, mon fils !
Il a ployé les genoux, il s'est couché comme un lion,
comme une lionne : qui le fera lever ?
10. Le sceptre ne s'éloignera point de Juda,
ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
jusqu'à ce que vienne « Schiloh »;
c'est à lui que les peuples obéiront.
11. Il attache à la vigne son ânon,
au cep le petit de son ânesse;
il lave son vêtement dans le vin,
son manteau dans le sang de la grappe.
12. Il a les yeux rouges de vin,
et les dents blanches de lait.

Et voici le commentaire qu'on a donné de ces cinq versets :

8. Juda est loué sans réserve [le mot *Juda* signifie : *loué, honoré*] et reçoit le droit d'aînesse. Cette tribu, qui doit jouer un rôle au début de la période des Juges, rentre ensuite dans l'ombre pour acquérir une réelle importance le jour où David sera pris dans son sein. Avec ce roi, Juda triomphera des ennemis du dehors, des Philistins, des Édomites, des Ammonites, etc., et obtiendra la prééminence sur les autres tribus israélites.

9. Juda remportera dans la guerre d'éclatants succès. La répétition *comme un lion, comme une lionne*, a pour but de donner plus de force à la comparaison. La lionne est particulièrement farouche pour défendre ses petits. — Juda vécut dans les montagnes comme un lion dans son repaire...

10ab. De la tribu surgira un souverain. Les expressions *sceptre, bâton d'entre les pieds* sont à prendre à la lettre et symbolisent la puissance et le commandement. Ils sont souvent représentés sur les monuments égyptiens.

10c. La tribu de Juda gardera le commandement jusqu'à ce que vienne *Schiloh*. Ce dernier terme particulièrement obscur exige des explications spéciales.

On écarte les explications qui paraissent insuffisantes, notamment celle qui traduit *Schiloh* par *le Pacifique* (*shalom* veut dire *paix*). Et l'on continue :

« Dans la première partie du verset il est question d'un sceptre, dans la deuxième d'une personne à qui on obéira. L'idée intermédiaire est la personne qui doit saisir ce sceptre. » (Lagrange). Pour obtenir cette idée, il faut abandonner le texte massorétique qui ne forme pas un sens satisfaisant, ou plutôt le vocaliser différemment et traduire : le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, jusqu'à ce que vienne *celui à qui* (le sceptre appartient). Cette interprétation est justifiée par les anciennes versions... Cette autorité (des anciennes versions) est incontestablement très forte, et elle semble confirmée par Ézéchiel...

10d. Les mots *celui à qui les peuples obéiront*, l'Écriture les applique fréquemment au Messie. — La prophétie s'accomplit à l'époque chrétienne quand Notre-Seigneur,

fils de David et de Juda, fonda le royaume messianique où il règne sur tous les peuples de la terre.

11, 12. Jacob annonce que son fils Juda possédera de riches vignobles et de gras pâturages. Sur ses côteaux la vigne prospère encore et le reste du pays nourrit de nombreux troupeaux.

La Vulgate traduit *Schiloh* par : *celui qui doit être envoyé*, le Messie. Cette version suppose la leçon *Schalouach* (*schalach*, *envoyer*), que rien ne semble autoriser.

De toute façon, il y a bien prophétie messianique et prophétie qui s'est réalisée en Notre-Seigneur.

Ajoutons que, contrairement aux critiques rationalistes et protestants libéraux, tous les croyants maintiennent la thèse traditionnelle de l'authenticité de la prophétie de Jacob. Entre autres preuves de cette authenticité, ils font valoir fort justement que la prophétie ne contient aucune allusion à la sortie d'Égypte et au don de la Loi, deux événements considérables qu'un écrivain postérieur aurait mentionnés, et surtout qu'elle ne parle pas des privilèges de la tribu de Lévi, qui pourtant joua un grand rôle dans l'histoire d'Israël.

Sur la prophétie de Jacob, voir E. Mangenot, art. *Genèse*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1213-1221.

J. Bricout.

2. JACOB, évêque de Toul. — Jacob naquit au VIIIe siècle, dans le diocèse de Toul. Élevé sur le siège de cette ville vers 756, on le vit paraître au concile de Compiègne en 757, à la dédicace de l'abbaye de Gorze en 761, au concile d'Attigny en 765. Suivant le sentiment le plus commun, il abdiqua peu après et se retira dans le monastère d'Hornebach (lat. *Gemundius*), dont il fut abbé. (D'autres disent qu'il était abbé avant son épiscopat.) Au retour d'un pèlerinage à Rome, il s'arrêta à Dijon pour y vénérer les reliques de saint Bénigne. C'est là qu'il mourut, fut inhumé et vénéré comme un saint (vers 769). Sa mémoire y est rappelée le 23 juin : cependant le calendrier de Lorraine inscrit son nom au 2 mars.

J. Baudot.

JACQUELINE. — C'est le nom de Jacques auquel on a donné une forme féminine. On ne le rencontre nulle part dans les calendriers ou martyrologes. En France, il a été illustré par une sœur de Pascal, qui vécut de 1625 à 1661, fut comme ce grand génie d'un esprit précoce, embrassa comme lui la cause du jansénisme et se fit religieuse à Port-Royal. Elle a laissé des lettres remarquables et *Règlement pour les enfants* (1657), que les pédagogues lisent encore. Voir Port-Royal.

J. Baudot.

1. JACQUES D'ÉDESSE, né à Endêba vers 640, mort en 708 à Édesse, dont il avait été nommé évêque, en 684 probablement, mais dont il avait abandonné le siège en 688, pour aller professer en divers monastères. « Jacques, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 431, 432, fut une sorte d'encyclopédiste qui cultiva toutes les branches de la science sacrée, bon écrivain d'ailleurs et possédant parfaitement sa langue. » Écriture sainte, liturgie, discipline ecclésiastique et monastique, histoire, philosophie, grammaire syriaque, il s'est occupé de tout, et il trouvait encore le temps de prononcer des homélies en prose et en vers, de traduire des homélies de Grégoire de Nazianze et de Sévère d'Antioche, enfin de rédiger de nombreuses lettres sur les sujets les plus variés.

J. Bricout.

2. JACQUES LE MAJEUR — I. Dans l'Évangile et les Actes des apôtres. II. Dans la Légende. III. Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle.

I. Dans l'Évangile et les Actes des Apotres. — Jacques, le fils de *Zébédée*, pêcheur sur le lac de Génésareth, avait pour mère Salomé et pour frère Jean l'Évangéliste. Au début de la prédication de Jésus, il fut l'objet d'un premier appel qui, l'année suivante, devint définitif; il y répondit docilement avec son frère et fut l'un des Douze, Matth., IV, ,21, 22; X, 2-4, Dans la liste des apôtres, saint Marc III, 13, le nomme aussitôt après saint Pierre, les autres synoptiques lui donnent le troisième rang. On l'a appelé le Majeur pour le distinguer de son homonyme dans le collège apostolique. Il est un des trois privilégiés qui assistent à la résurrection de la fille de Jaïre, puis à la transfiguration de Jésus sur le Thabor, qui sont les plus rapprochés du Sauveur au moment de son agonie. De concert avec son frère, il fait demander par sa mère la première place aux côtés de Jésus, et s'entend dire qu'il boira le calice, mais sans recevoir l'assurance que la première place lui sera donnée; l'impétuosité de leur caractère dans une autre occasion leur vaut d'être surnommés « fils du tonnerre ». Après l'agonie de Jésus, il n'est plus question de Jacques dans les évangiles. Le livre des Actes dit qu'il reçut le Saint-Esprit à la Pentecôte en même temps que les autres apôtres, puis en deux mots signale son martyre. Vers l'an 42, Hérode Agrippa, pour plaire aux Juifs, le fit périr par le glaive à Jérusalem.

II. Dans la légende. — Voici résumé à grands traits le récit de Jacques de Voragine : Jacques, fils de *Zébédée*, prêcha d'abord en Judée et en Samarie, puis il se rendit en Espagne. Mais, voyant que son séjour était sans profit, il revint en Judée. Là, il convertit Philet, le disciple d'un mage, nommé Hermogène, et après divers prodiges amena Hermogène lui-même à se convertir. Les Juifs, furieux de cette conversion, vinrent adresser leurs reproches à Jacques : il leur prouva la divinité de Jésus par le témoignage des Livres saints, et plusieurs se convertirent. Le grand-prêtre Abiathar souleva le peuple qui s'empara de Jacques, le conduisit devant Hérode Agrippa : ce prince ordonna de lui trancher la tête. En allant au supplice Jacques guérit un paralytique, convertit le scribe qui le conduisait, le baptisa et tous deux furent décapités. Ceci arriva le 25 mars, mais l'Église a décidé que la fête se célébrerait le 25 juillet, date où le corps du saint fut transféré à Compostelle. Les disciples de Jacques, ayant placé son corps sur un bateau, s'y embarquèrent en se confiant à la sagesse divine. Les anges conduisirent le bateau en Galice où, après plusieurs miracles, le corps fut déposé dans une église, qui devint le centre d'un pèlerinage célèbre.

III. Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. — Dans ses *Légendes épiques*, t. III, p. 70, J. Bédier a donné un abrégé de l'histoire du pèlerinage. Les origines n'en sont pas très anciennes : de tous les documents incontestés du culte de saint Jacques en Galice, le plus ancien est un texte du martyrologe d'Adon rédigé vers 860; ce texte est reproduit, un peu amplifié, dans le martyrologe romain au 25 juillet (édit. de 1922). Les Bollandistes, *Catalogues des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque Nationale de Paris*, t. I, p. 101, ont publié la lettre d'un pape Léon certifiant la translation du corps de saint Jacques, de Palestine en Galice : on ne la trouve que dans des manuscrits du Xe siècle. Mgr Duchesne la considère comme l'œuvre d'un faussaire imprudent, *Bulletin critique*, 1890, t. XI, p. 123. Le culte de Saint-Jacques de Compostelle (simple abréviation de *Giacomo apostolo*) fut d'abord local; au Xe siècle, il attira des pèlerins de France : un des plus anciens pèlerins est un évêque du Puy, Gotescalc, qui fit le voyage en 951. Au XIe et au XIIe siècles, les pèlerins vinrent en foule; après ceux de Rome et

de Jérusalem le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle fut le plus renommé de tous. L'évêché d'*Iria Flavia* fut transformé en archevêché; Compostelle s'enrichit d'une splendide basilique. Un recueil des principaux monuments du culte de l'apôtre fut composé : c'est le *Livre de saint Jacques*, d'origine française et probablement clunisienne. La croyance s'accrédita que le chemin d'étoiles marqué dans les cieux indiquait la route à suivre pour se rendre de Frise en Galice, et de là vient que les paysans donnent à la *voie lactée* le nom de *Chemin de saint Jacques*. Dans un livre récent, M. Émile Baumann déclare ne pouvoir se ranger à l'opinion de Mgr Duchesne, lequel, dit-il, « a mis en doute cavalièrement l'apostolat de saint Jacques et la sépulture en Galice... La note qu'il ajoute sur la bulle où Léon XIII a proclamé si fortement l'authenticité du corps saint, ne modifie point l'essence de son opinion. Ses incertitudes de savant laissent intactes mes convictions de pèlerin. » L'auteur fait ici allusion à la lettre pontificale de Léon XIII *Deus omnipotens*, du 1er novembre 1884, qui confirme le jugement rendu par l'archevêque de Compostelle sur l'identité du corps de saint Jacques, apôtre, et des saints Athanase et Théodore, ses disciples, qui reposent à Compostelle. Après ce document pontifical, Mgr Duchesne garda dans ses cartons le travail dans lequel il concluait à la non-existence historique de la translation du corps de saint Jacques.

J. Bédier, *Les légendes épiques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1921, t. III, p. 42; A. Battandier, *Le diocèse de Compostelle et saint Jacques le Majeur*, dans *Annuaire pontifical catholique*, 1909.

J. Baudot.

3. JACQUES LE MINEUR. — I. Analyse. II. Authenticité et canonicité. III. Destinataires et occasion. IV. Date et lieu de composition. V. Conclusions.

L'apôtre Jacques, surnommé le Mineur, pour le distinguer du fils de Zébédée, était fils d'Alphée, Matth., x, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13, et très probablement de Marie, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, femme de Clopas, Joa., XIX, 25, si l'on regarde Alphée et Clopas comme le même personnage portant deux noms différents, l'un araméen, l'autre grec, suivant l'usage assez commun à l'époque. On compte, à l'ordinaire, l'apôtre Jacques parmi les « frères » du Seigneur, avec José, Jude et Simon, Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3; Gal., I, 19. Voir Frères et sœurs de Jésus. On l'identifie le plus souvent avec saint Jacques, évêque de Jérusalem, Act., XII, 17; XV, 13; XXI, 18; Gal., I, 18-19; II, 9-12, dont l'autorité sur les apôtres n'a toute sa raison d'être que s'il était lui-même apôtre. Il fut favorisé d'une apparition du Christ ressuscité, I Cor., XV, 7. La tradition atteste sa grande austérité et rapporte de nombreux détails sur son martyre survenu à Jérusalem, vers 62 (Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, 1-25). L'Église latine célèbre sa fête, avec celle de l'apôtre Philippe, le 1er mai. On lui attribue une épître *catholique* qui porte son nom et qui fait partie des écrits deutéro-canoniques du Nouveau Testament.

I. Analyse. — En dehors de l'adresse et du salut initial, I, 1, cette épître se compose d'une série d'exhortations sur le ton de l'homélie, sans plan déterminé, mais reliées entre elles par le but pratique de l'auteur : donner aux fidèles persécutés une règle de vie.

1° *Instructions sur les épreuves et les tentations*, I, 2-18. Les épreuves produisent la persévérance et conduisent à la perfection, si l'on sait prier avec confiance et humilité : « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve, car, après avoir été éprouvé, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment. » Ce n'est pas Dieu qui tente l'homme, c'est sa propre convoitise.

2° *Exhortations à la patience et à la docilité*, I, 19-27. Il faut éviter la colère et non seulement écouter avec docilité la parole de Dieu, mais aussi mettre en pratique la loi évangélique, cette loi « parfaite » qui est loi de liberté.

3° *Instructions sur la charité fraternelle*, II, 1-13. Il faut aimer le prochain sans faire acception de personne, d'où aimer également les riches et les pauvres : « Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde pour les faire riches par la foi et héritiers du royaume ? » Violer « la loi royale » sur un point, c'est violer la loi tout entière.

4° *Instructions sur la foi et les œuvres*, II, 14-26. La foi sans les œuvres ne sert à rien : elle est morte. La foi et les œuvres doivent se compléter mutuellement : exemples tirés de la conduite d'Abraham et de Rahab.

5° *Recommandations au sujet des péchés de la langue*, III, 1-12. La langue est cause de nombreux péchés et son rôle est grand dans la vie morale de l'homme. C'est un instrument à double usage; il ne faut le faire servir que pour le bien.

6° *Distinction entre la vraie et la fausse sagesse*, III, 13-18. D'un côté, la sagesse « terrestre, charnelle, diabolique », caractérisée par la jalousie et l'amour de l'intrigue. De l'autre, la sagesse d'en haut, « pure, pacifique, indulgente, douce, pleine de miséricorde et de bons fruits ».

7° *Exhortations à la paix et à la concorde entre les frères*, IV, 1-17. La cause des discordes est dans les passions immortifiées. Tout spécialement, il est nécessaire d'éviter l'orgueil, la jalousie et la médisance. La vie de l'homme est si fragile! C'est un « souffle qui apparaît un instant et s'évanouit aussitôt ».

8° *Avertissements aux riches et conseils de patience*, V, 1-11. Malheur aux mauvais riches! Leur dureté et leurs injustices témoigneront contre eux au jour du jugement. En attendant « l'avènement du Seigneur », il faut prendre patience et imiter les exemples de Job et des prophètes.

9° *Recommandations diverses*, V, 12-20. Il ne faut pas jurer. Si quelqu'un est malade, il faut appeler « les presbytres de l'Église », pour qu'ils prient sur lui, « en l'oignant d'huile au nom du Seigneur » : la prière sauvera le malade et ses péchés seront pardonnés. Enfin, il importe de pratiquer la correction fraternelle.

II. Authenticité et canonicité. — Il est de foi que l'épître de Jacques est une Écriture canonique; il est certain qu'elle a pour auteur saint Jacques, évêque de Jérusalem, « frère » du Seigneur, qu'on peut identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *Pendant les deux premiers siècles*, nous trouvons des traces de cette épître chez plusieurs écrivains ecclésiastiques qui l'utilisent, sans la citer explicitement, comme un aliment pour leur pensée et pour leur foi : saint Clément de Rome, Cor., XII, 1; XXX, 3; XXXVIII, 2; *Pasteur d'Hermas*, Mand., IX, 6; XI, 5; saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, XXXIV, 4; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 14, qui, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV, 1, a commenté dans le VIIe livre des *Hypotyposes* toutes les épîtres catholiques. — 2. *Aux IIIe et IVe siècles*, nous avons sur cette épître des témoignages explicites : Origène, qui la cite souvent comme « Écriture » et l'attribue à l'apôtre Jacques, « frère » du Seigneur, *In Joan.*, III, 31; *In Jos.*, VII, 1; Eusèbe de Césarée, qui la déclare acceptée par la plupart des Églises, *H. E.*, III, XXV, 3. Précisément, il y eut à son sujet des hésitations, mais elles tiennent sans doute à ce qu'on n'identifiait pas avec certitude la personne de Jacques, évêque de Jérusalem, avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, sans compter que le caractère pratique de cette épître, destinée à des Juifs convertis, avait auss

contribué à la faire peu connaître. — 3. *A partir du milieu du IVe siècle*, elle est de plus en plus universellement regardée comme une Écriture canonique et apostolique : saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, saint Philastre de Brescia, saint Jérôme, les conciles de Carthage en 397 et 419, etc. Enfin cette canonicité a été définie comme de foi par le concile de Trente, *De canon. scriptur. decretum*, sess. IV.

2° *Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels.* — L'épître se donne pour l'œuvre de « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ », I, 1. Or, à la lecture, il ressort que l'auteur est juif, étant donné certains éléments archaïques de son langage et de son point de vue : zèle pour la justice, la loi et la prière; que l'auteur est palestinien, I, 11; III, 12; V, 17-18; que l'auteur est apôtre, ou du moins que, s'adressant à tous les juifs convertis, il doit jouir d'une autorité extraordinaire. L'adresse et le contenu de la lettre s'expliquent donc bien si l'apôtre Jacques, évêque de Jérusalem, en est l'auteur. — Ni le caractère littéraire de l'écrit, ni l'absence de controverses judaïsantes ne constituent là contre des objections péremptoires. Saint Jacques a pu se faire aider par un secrétaire de culture hellénique et il y a manifestement beaucoup d'exagération à le représenter comme le chef du parti judaïsant.

III. Destinataires et occasion. — L'épître de Jacques a été adressée aux judéo-chrétiens, pauvres et opprimés, vivant en dehors de la Palestine. — 1° Le ton général et certaines expressions de cette lettre, II, 2, 21; V, 4, 10, 17, semblent viser des *lecteurs nés juifs*. De plus, la suscription : « aux douze tribus qui sont dans la dispersion », I, 1, est une formule qui paraît désigner les *Juifs dispersés en dehors de la Palestine*. — 2° Mais ce sont des *Juifs convertis* au christianisme. Ils ont, en effet, la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, II, 1; ils ont été engendrés par la parole de vérité, I, 18, ils portent un beau nom, II, 7. L'épître renferme, d'ailleurs, un grand nombre d'idées spécifiquement chrétiennes, I, 2; II, 8; V, 7. — 3° Les destinataires *appartiennent* en grande majorité *à la classe pauvre et sont persécutés* par les mauvais riches incrédules, II, 5-6, 15-16; V, 1sq. — 4° Or, saint Jacques, évêque de Jérusalem, dut être en rapports avec les Juifs convertis qui venaient chaque année visiter cette ville. Il eut donc maintes occasions de leur écrire pour les exhorter à persévérer dans la foi malgré les persécutions et à corriger les abus qui se glissaient dans les chrétientés naissantes.

IV. Date et lieu de composition. — 1° *Date.* A ce sujet, les critiques catholiques se divisent en deux groupes principaux. Les uns placent la composition de l'épître, étant donné sa théologie élémentaire, avant le concile de Jérusalem (49). Les autres estiment qu'elle n'a été composée que peu avant la mort de l'apôtre (62), car elle suppose une assez large diffusion du christianisme ainsi que l'utilisation de certaines épîtres de saint Paul. Cette dernière opinion nous paraît la plus plausible. — 2° *Lieu.* Comme saint Jacques ne semble pas s'être éloigné de Jérusalem, il est très probable qu'il y a composé son épître.

V. Conclusions. — 1° Si le caractère pratique de cette lettre ne se prête pas aux développements dogmatiques, en revanche elle contient d'importantes instructions morales sur les défauts à éviter, I, 13, 27; II, 2-4; III, 2-12; IV, 11, et sur les vertus à pratiquer, I, 2, 6, 9; II, 13; V, 7, 10. — 2° Elle renferme, en particulier, de précieuses recommandations sur la nécessité des œuvres de miséricorde inspirées par la foi, II, 14-26. On a cherché souvent à mettre cet enseignement en contradiction avec certaines paroles de saint Paul, Rom., III, 20, 28; IV, 2. Mais il est clair que saint Jacques parle des œuvres morales et non des observances légales. D'autre part, l'Apôtre des Gentils, qui insiste sur l'indifférence des *œuvres de la Loi* pour la justification, n'en proclame pas moins les œuvres morales nécessaires au salut, Gal., V, 6, 13; I Cor., VII, 19; IX, 21. — 3° Enfin, on rencontre dans cette épître une attestation formelle de l'extrême-onction, V, 13-18, avec tous les éléments (matière, forme, ministre, sujet, effets) de ce sacrement des mourants. A ce sujet, il convient de signaler la proposition n° 48 condamnée par le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*, en date du 3 juillet 1907 : « Jacques n'entend pas dans son épître (versets 14 et 15) promulguer un sacrement du Christ, mais recommander un pieux usage, et s'il voit peut-être dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le nombre des sacrements. »

En dehors des ouvrages généraux sur le Nouveau Testament et des articles de dictionnaires, on pourra consulter parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques : Drach, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1899; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1905; Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909.

Léon Vaganay.

JACQUIER Eugène, né en 1847 à Vienne (Isère), vicaire et curé dans le diocèse de Grenoble, puis professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon. Parmi ses principaux ouvrages, tous d'une science très sûre, il faut citer : *La Doctrine des douze apôtres; Histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 vol.; *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, 2 vol.; *La Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ; La crédibilité des Évangiles; Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après les saints Évangiles; Études de critique et de philologie du Nouveau Testament; Les Actes des Apôtres* (introduction, texte et traduction, commentaire), etc. M. Jacquier est un des collaborateurs les plus appréciés de l'*Université catholique*, du *Dictionnaire de la Bible*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de la *Revue biblique*.

J. Bricout.

JACUT (*Jacutus*). — Jacut et son frère Guethenoc naquirent en Angleterre vers le milieu du Ve siècle. Devant l'invasion saxonne, ils prirent la fuite et passèrent en Armorique, atterrirent dans la baie de Saint-Brieuc à Brahec ou Bréhac. Ils s'établirent à quelque distance de la mer, en un lieu qui prit le nom de *Ploufragan*. Fragan ou Fracan était le nom de leur père. Jacut mourut au début du VIe siècle. Une abbaye fut fondée sous son nom : nous savons qu'un culte lui était rendu. Quand vinrent les invasions normandes, les religieux emportèrent les reliques des deux frères : on ignore quelles furent leurs étapes. Le culte de saint Jacut fut rétabli en Bretagne au XIIe siècle, époque où sa vie fut écrite : elle procède de celle de saint Guénolé, autre frère de Jacut.

A. Lemasson, *Saint Jacut, son histoire, son culte, ses légendes, ses vies anciennes*, Saint-Brieuc, 1912.

J. Baudot

JAMES William, philosophe américain. — I. Sa vie et son caractère. II. Sa psychologie. III. Sa psychologie religieuse. IV. Son pragmatisme. V. Sa pédagogie.

I. Sa vie et son caractère. — Il naquit à New-York en 1842. Son père, le Révérend Henry James, ami de Carlyle et d'Emerson, était attaché aux doctrines de Swedenborg. William tint probablement de l'éducation paternelle sa curiosité des choses religieuses et un certain penchant au mysticisme. Il voyagea en Angleterre, en France, en Allemagne, s'intéressant à tout, aux sciences, à la médecine, à

la philosophie, aux arts. A l'Université de Harvard, il commença par enseigner les sciences naturelles; puis la physiologie le conduisit à la psychologie. En 1892, il abandonna la direction du laboratoire de psychologie, et échangea son titre de professeur de psychologie contre celui de professeur de philosophie qu'il garda jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à l'âge de soixante-huit ans, le 26 août 1910. Citons parmi ses principaux ouvrages : *Principes de psychologie*, 1890, traduits en français par E. Baudin et G. Bertier sous le titre : *Précis de psychologie*, 1909; *Les variétés de l'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1905; *Le pragmatisme*, trad. Le Brun, 1911; *La volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, 1916.

Des facultés brillantes, une curiosité universelle, de fréquents voyages, et surtout un labeur acharné, avaient permis à W. James d'acquérir de vastes connaissances. Mais la manière dont il les élabore et les présente ne rappelle en rien celle des savants dont les ouvrages, pleins de termes techniques et d'une dialectique abstruse, traduisent le réel dans des formules froides et décolorées où il est enseveli comme dans un linceul. De tous ses écrits, se dégage une étonnante impression de vie; on ne le lit pas, on l'entend; ce n'est pas un auteur qui écrit, c'est un homme qui parle, et qui parle avec finesse, verve et éloquence; aussi, lors même qu'on lui refuse son assentiment et qu'il semble glisser dans le paradoxe, on l'écoute avec intérêt. Soucieux de garder le plus étroit contact avec les faits, il a le dédain des conceptions abstraites, des palais d'idées assis sur les nuages, des discussions que leur caractère purement théorique frappe de stérilité. Avec sa rude franchise, il juge irrévérencieusement les philosophes qui, à son sens, n'ont pas assez confronté leurs théories avec la vie. Si l'on veut voir, dit-il, l'incarnation d'une pensée superficielle, il faut lire « cette charmante *Théodicée* » que Leibniz a écrite pour justifier les voies de la Providence; l'œuvre de Kant est le plus beau « musée de bric-à-brac » qu'on puisse rêver; lorsqu'on se prend à critiquer la philosophie de Hegel, une impression de mirage universel, d'irréalité spectrale s'empare doucement de vous, on est envahi « par cette atmosphère de clair de lune qui est celle de l'hégélianisme même »; quant à Spencer, « on connaît son tempérament de maître d'école, sa sécheresse; on connaît sa monotonie, rappelant celle d'une vielle; » son système semble construit « avec des planches de sapin toutes fendues qu'on aurait assemblées à grands coups de marteau ».

Ces simples citations suffisent à montrer que non seulement aucune réputation ne lui en impose, mais encore qu'à travers les savants systèmes et les grands mots, il aime à lancer les faits, l'expérience brutale, les choses basses, familières et communes. Nous empruntons cette remarque à M. Boutroux qui s'honora de son amitié; et avec lui, nous ajouterons que devant les questions capitales de la philosophie, il ne se renferma jamais dans l'attitude du critique bien informé et subtil qui en disserte froidement avec sa seule intelligence : « Il se voit lui-même dans sa conscience, en face des alternatives où ces problèmes nous jettent; et il traite et résout ces questions avec tout son être, comme chacun fait quand il sent qu'il s'agit de lui et non pas seulement des autres; de là, l'accent personnel et sympathique de sa parole; il atteignait l'âme de ses interlocuteurs parce qu'il parlait avec son âme. » *William James*, Paris, 1911, p. 19.

II. Sa psychologie. — C'est la physiologie, avons-nous dit, qui conduisit James à la psychologie dont il devait tirer son plus solide titre de gloire. En passant de l'une à l'autre, il resta le même esprit, ennemi de toute théorie conventionnelle, de toute explication verbale, se plaçant en présence des faits sans idée préconçue, les interrogeant avec sincérité et adresse, puis traduisant la réponse qu'il a cru en recevoir dans un langage vivant, original, imagé et qui trouve l'éloquence sans la chercher.

1° Il déclare tout d'abord qu'il traitera la psychologie comme une « science naturelle ». Qu'est-ce à dire ? Qu'il la séparera résolument de la philosophie et que, se plaçant sur le terrain de l'expérience, il s'interdira d'en sortir. La plupart des anciens psychologues étudièrent les phénomènes de conscience autant en métaphysiciens qu'en savants, et cette disposition vicia leur œuvre; au lieu d'apercevoir la réalité psychique telle qu'elle était, ils la virent à travers leurs théories; pour confirmer leurs idées, les faits durent s'appauvrir ou s'enrichir indûment ou se déformer. Rendons à l'œil de l'observateur sa sagacité et sa pureté en rejetant toute arrière-pensée philosophique et le monde de la conscience lui apparaîtra dans son objectivité. Du reste, ajourner la métaphysique n'est pas la nier; il est probable, certain même que son heure viendra. Comme toute science, la psychologie s'accorde des postulats qu'elle ne soumet point d'abord à l'examen, pressée qu'elle est d'avancer dans ses recherches expérimentales; mais tôt ou tard, poussé par son invincible besoin d'un savoir cohérent et total, l'esprit essayera d'en percer le mystère. Quels rapports les états de conscience soutiennent-ils d'une part avec le cerveau, et d'autre part avec les objets qu'ils représentent ? Ces deux problèmes de la métaphysique de l'âme et de l'objectivité de la connaissance sont posés inévitablement par l'étude des faits de conscience, et leur discussion nous entraîne au delà du champ de l'expérience. « Quand donc nous disons que la psychologie est une science naturelle, nous devons nous garder d'entendre par là qu'elle repose en dernier ressort sur des fondements solides. Cette qualification accuse au contraire sa fragilité, la fragilité d'une science qui suinte la critique métaphysique à toutes ses articulations, d'une science dont les hypothèses et les données fondamentales, loin d'avoir une valeur personnelle et absolue, relèvent au contraire de théories qui les débordent et en fonction desquelles il les faut penser et formuler à nouveau. » *Précis de psychologie*, trad. Baudin et Bertier, Paris, 1909, p. 622. Malheureusement, James semble peu attiré par cette seconde partie de sa tâche; le philosophe n'égale point chez lui le psychologue.

2° Aspirant à se constituer comme science naturelle, la psychologie doit déterminer avec précision son objet propre. C'est à quoi James s'emploie en se séparant d'une part de la psychologie physiologique et, de l'autre, de l'associationnisme.

Il n'a garde sans doute d'imiter l'erreur de ces psychologues qui isolaient le fait psychique de ses conditions organiques. Il faut, dit-il justement, replacer la conscience dans le milieu physique qu'elle a pour objet de connaître; il faut la relier, en particulier, à sa condition immédiate qui est une activité déterminée des hémisphères cérébraux. En conséquence, il n'hésite pas à appuyer toute son étude de l'âme sur ce postulat fondamental que la corrélation constante des états cérébraux et des états psychiques est une loi naturelle. Mais en usant de cette hypothèse, il n'entend pas en être le prisonnier; il n'est tel que de l'appliquer, remarque-t-il, pour en faire ressortir les insuffisances; « épuiser les applications que comporte une hypothèse est le vrai et souvent le seul moyen de déterminer ses limites. » Quand on a dit que l'apparition de la pensée relève de certaines réactions nerveuses, on a constaté sa dépendance à l'égard du cerveau, mais on n'a aucunement élucidé sa nature. James rejette donc avec dédain les explications matérialistes qui font de la conscience un inerte reflet, un

simple épiphénomène du fait organique. En étudiant celui-ci, nous accédons à la psychologie, mais nous n'y entrons pas; le fait de conscience ajoute au processus nerveux qui en prépare l'apparition, un surplus qui est son essence même et qui échappe à tous les moyens de connaître des sciences objectives. Pour l'atteindre, il faut réhabiliter résolument cette introspection tant décriée par l'école physiologiste.

Mais il importe aussi d'en user avec dextérité et prudence, de manière à ne point défigurer ce monde intérieur dans lequel elle nous introduit. L'associationnisme, concevant l'expérience psychologique par analogie avec l'expérience physique, avait prétendu déterminer les éléments simples de l'âme, puis montrer comment, de leurs combinaisons, résultent tous les phénomènes complexes de notre vie mentale. A l'heure où James commença d'écrire, cet atomisme psychologique triomphait. Il lui porta les premiers coups, et avec une vigueur extraordinaire. Ces éléments de conscience, impénétrables, extérieurs les uns aux autres, immuables, impersonnels, qui constituent des phénomènes complexes en se juxtaposant comme les cubes d'une mosaïque, sont des entités imaginaires et non des données de l'expérience psychologique; l'esprit n'est point cette construction artificielle qui n'arrivera jamais à l'un en partant du multiple; ce qui est donné tout d'abord, c'est le tout synthétique d'une conscience personnelle dont les prétendus états élémentaires ne sont que les divers aspects isolés par l'abstraction; ce que nous fait connaître l'introspection impartialement interrogée, c'est « le contenu total, à la fois distinct et indistinct, fini et infini, un et multiple, d'une certaine conscience individuelle, prise à un moment donné de son existence; et l'idée même d'un moment isolé est encore une fiction; car la conscience est un courant perpétuellement mouvant; *the stream of consciousness* : c'est la manière la moins impropre de la désigner. » Boutroux, *William James*, p. 31.

3° Ces grandes lignes de la psychologie de James ne donnent malheureusement aucune idée de la richesse et de l'intérêt des détails. Il nous faudrait signaler, par exemple, sa théorie périphérique de l'émotion, sur laquelle on a beaucoup écrit et qu'il résume crûment dans ces mots d'apparence paradoxale : « Nous sommes affligés parce que nous pleurons, fâchés parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons. » Nous aimerions à citer aussi ses chapitres sur l'habitude et la volonté où l'habileté de l'analyse psychologique s'unit à de hautes préoccupations morales.

III. Sa psychologie religieuse. — Elle se trouve exposée surtout dans le recueil des conférences qu'il prononça à Edimbourg et qui furent traduites en français par Abauzit sous ce titre : *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*. L'ouvrage comprend deux parties, dont la première décrit les faits et la seconde les fruits; il se termine par un chapitre sur la valeur de la vie religieuse dans lequel l'auteur nous confie quelle *surcroyance* l'étude à laquelle il vient de se livrer lui fait personnellement concevoir.

1° L'enquête qui remplit la première partie est largement conduite. En s'installant ainsi, dès l'abord, au milieu des faits religieux, James est fidèle à sa méthode favorite. C'est en se transportant d'emblée dans la conscience et en analysant scrupuleusement ses données qu'il en avait reconnu l'originalité et qu'il avait affirmé que l'expérience psychologique, liée étroitement à l'expérience physique, ne peut néanmoins s'y réduire. Mais à son tour, ne nous conduirait-elle pas elle-même à une autre expérience qui, tout en ayant des points de contact avec elle, la dépasserait ? Nous sommes autorisés à le supposer lorsque nous nous trouvons en présence de certaines modifications de la personnalité humaine où celle-ci nous apparaît extraordinairement agrandie et comme transfigurée; peut-être entre-t-il en action, dans des phénomènes de cette sorte, des forces qui ne sont plus du ressort de la psychologie pure; peut-être existe-t-il une troisième espèce d'expérience, aussi distincte de l'expérience psychologique que celle-ci de l'expérience physique. Tenant en mains le fil conducteur de cette hypothèse, James explore le domaine religieux. Il rassemble un nombre considérable de documents, empruntés au protestantisme comme au catholicisme, à la spiritualité chrétienne comme au mysticisme païen, aux âmes équilibrées comme aux âmes malades. On est même parfois un peu inquiet et surpris de lui voir juxtaposer les exemples les plus authentiques d'une saine vie religieuse et des divagations qui relèvent nettement de la névrose, sinon de la folie. « Épris d'explorations et de découvertes nouvelles, la crédulité de James, a-t-on dit, est sans bornes. Il accueille, à mesure qu'elles paraissent, toutes les formes du mysticisme, spiritisme, *mind cure*, « science chrétienne ». R. Michaud, *Autour d'Emerson*, Paris, 1924, p. 158.

S'il accumule ainsi les faits les plus variés, c'est qu'il estime que la vie religieuse, comme la vie psychologique, est éminemment personnelle. Il définit la religion : les sentiments, les actes, les expériences des individus pris isolément, en tant qu'ils se considèrent comme étant en rapport avec ce qui leur apparaît comme divin. Cette religion intérieure est plus essentielle que la « religion établie », laquelle implique une théologie ou une mythologie plus ou moins développée et des institutions ecclésiastiques; éléments secondaires, qui naissent presque inévitablement de la piété intérieure, mais sans participer à son caractère fondamental. La religion personnelle est la façon dont l'homme réagit à l'égard de la vie envisagée dans son tout, par opposition aux réactions momentanées et spéciales; elle porte la marque de chaque individualité, en sorte qu'il existe moins une expérience religieuse que des expériences religieuses. Il n'est pas impossible cependant de distinguer, dans cette variété, certains types généraux; James signale, en particulier, le contraste qui existe entre les âmes saines, qui n'ont eu qu'à naître, et les âmes malades, qui ont eu besoin de renaître; dans les premières domine un enthousiasme qui s'arrête au côté brillant de l'existence; les secondes éprouvent surtout le triple sentiment du vide, de la crainte et du péché.

2° Les fruits de la religion se résument dans la sainteté dont les diverses formes sont la dévotion, la charité, la force d'âme, la pureté, l'ascétisme, la pauvreté. James parle de ces effets de la piété intérieure non seulement avec sympathie mais souvent avec une vive admiration; il la montre unifiant toutes les forces morales de l'homme, dilatant son cœur dans la joie, communiquant à sa vie de l'élan, du sérieux et une énergie confiante. « Sauf quelques exceptions, dit-il, la longue série d'exemples que nous allons voir défiler sous nos yeux, nous montrera la nature humaine sous son aspect le plus beau, le plus digne d'intérêt. En parcourant, comme je viens de le faire une foule de documents de ce genre, j'ai été transporté dans une atmosphère plus pure et plus fortifiante. Les plus beaux élans de charité, de dévouement, de confiance et de courage ont été inspirés par un idéal religieux. » P. 220. Mais il semble apprécier surtout les fruits de la vie religieuse en américain épris d'action et d'utilité sociale; un sens lui manque pour comprendre la grandeur et l'utilité supérieure de la sainteté contemplative; on en peut juger au ton dont il parle d'une sainte Marguerite-Marie, d'une sainte Gertrude, d'un saint Louis de Gonzague et même d'une sainte Thérèse; son idéal, dit-il de cette dernière, « m'appa-

raît mesquin, jugé par la conscience moderne; et j'avoue qu'en la lisant, mon impression dominante a été le regret de voir gaspiller tant de riches facultés. » P. 300.

3° Quelque soin qu'il prenne de rester sur le terrain de l'expérience, James ne peut se dissimuler que la religion s'appuie sur une hypothèse fondamentale d'ordre métaphysique. L'abordant dans son dernier chapitre, il la définit ainsi : l'homme voit clairement que son moi supérieur fait partie de quelque chose de *plus grand* que lui, mais de même nature, qui agit dans l'univers et d'où lui vient la délivrance. L'intermédiaire par lequel nous entrons en rapport avec ce *plus grand* est la partie subliminale de notre conscience. Explication inquiétante, qui en induira beaucoup à assimiler les faits religieux aux rêveries incohérentes et maladives dont la subconscience est si souvent le théâtre; James « prétend faire de la vérité avec les parties obscures du moi et les ténèbres du subconscient; Socrate faisait descendre la philosophie du ciel sur la terre, James l'entraîne dans l'antre du docteur Faust. » R. Michaud. *op. cit.*, p. 158.

Puis quel est enfin ce principe *plus grand, mais de même nature* avec lequel nous communiquons par la partie obscure de notre être ? Je l'appelle Dieu, répond James; « tout se passe comme si une force supramondaine, qu'on peut, si l'on veut, appeler Dieu, agissait directement sur le monde de l'expérience humaine. » Mais sur la nature de ce Premier Être, sur sa distinction d'avec nous, sur son unité, sur son infinité, sur l'immortalité de l'âme la pensée du philosophe est si incertaine et flottante qu'elle ne satisfera probablement guère plus les métaphysiciens que les positivistes, les croyants que les incroyants.

IV. Son pragmatisme. — Devant ces questions capitales de la philosophie, il refuse de prendre une attitude dogmatique et se renferme dans le *pragmatisme*.

La dernière partie de sa carrière fut consacrée surtout à soutenir et à populariser cette doctrine dont il fut le plus brillant représentant et en faveur de laquelle il dépensa des trésors d'ingéniosité qui eussent pu recevoir un meilleur emploi. Le fond du pragmatisme, on le sait, est que, sur chaque problème, il faut demander, pour chaque solution offerte, quelles *promesses* elle apporte. C'est à ce critérium pratique qu'on la jugera; c'est lui seul qui permettra de trancher des controverses qui autrement resteraient interminables. Qu'est-ce que l'idée vraie ? celle qui prédit juste, celle qui, mise à l'épreuve, tient sa promesse; sa vérité se confond avec sa vérification. Si un problème philosophique, par exemple celui des attributs métaphysiques de Dieu, s'agite dans une sphère purement théorique, il n'a aucun intérêt ni même, à vrai dire, aucun sens; si deux théories, logiquement opposées entre elles, ne diffèrent aucunement dans leurs conséquences pratiques, elles reviennent au même, et toute discussion est vaine; quand enfin, de deux doctrines qui se tiennent en échec, l'une trompe nos espérances et l'autre garantit pour l'avenir des fruits rémunérateurs, c'est celle-ci qui est vraie; elle est vraie parce qu'elle paie, et dans la mesure où elle paie. Par exemple, la querelle du matérialisme et du spiritualisme s'éterniserait si nous ne considérions que les raisons logiques sur lesquelles ils s'appuient l'un et l'autre; mais au lieu que « le soleil du matérialisme se couche dans un océan de désillusions », la croyance spiritualiste a pour objet un monde plein de promesses; c'est ce qui tranche le débat en sa faveur.

Cette philosophie pragmatique obtint généralement un vif succès dans le monde anglo-saxon, mais elle rencontra ailleurs des adversaires acharnés qui lui reprochèrent de faire rétrograder la pensée humaine jusqu'aux plus mauvais jours de la sophistique grecque. De fait, si elle renferme des vérités, qui du reste ne sont pas nouvelles, elle témoigne, par son agnosticisme, une défiance injuste envers la raison; surtout, elle enveloppe une équivoque perpétuelle; car une idée n'aura vraiment prise sur notre vie que si nous y croyons; et comment y croirons-nous si nous ne l'avons d'abord jugée vraie ?

V. Sa pédagogie. — La première phase de l'éducation, d'après James, doit être le dressage de l'automate. Faisant abstraction des fins, nous devons d'abord donner à notre être organique et psychique toute la plasticité et la perfection qu'il comporte, en acquérant une grande variété d'habitudes, mais des habitudes qui soient des puissances à notre service, non des fatalités qui nous tyrannisent. — Dans la seconde phase, nous passons du mécanisme à l'idée, du dressage de l'automate à l'éducation intellectuelle; nous apprenons à user de l'idée pour conserver les traces du passé, mais aussi pour nous représenter quelque phénomène nouveau qui n'est encore que possible, et pour employer les ressources que nous tenons du passé à réaliser cette nouveauté. — Enfin, dans la troisième phase, intervient la notion de valeur; la volonté doit être dirigée vers les choses qui ont une valeur vraie : c'est l'éducation morale. Elle suscitera surtout chez l'homme l'effort nécessaire pour comprendre ses semblables, et elle tâchera de le convaincre que ce qui confère à la vie une valeur, c'est la vertu au service de l'idéal. En quoi maintenant consiste cette forme supérieure d'existence que nous appelons l'idéal? c'est un problème en quelque sorte infini que la philosophie de l'expérience ne peut résoudre une fois pour toutes.

William James écrivait d'un de ses collègues : « Il est le Rubens de la philosophie. De la richesse, de l'abondance, de l'audace, de la couleur, mais jamais de contour défini, jamais de perfection. » Et il ajoutait : « Peut-être la fertilité vaut-elle mieux que la perfection. » Ne s'est-il pas peint lui-même dans cette vive esquisse ?

E. Boutroux, *William James*, Paris, 1911; Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909, p. 71-183.

Eug. Lenoble.

JAMMES Francis est né en 1868 à Tournay dans les Hautes-Pyrénées. Il a raconté son enfance, sa jeunesse, sa vocation poétique dans trois volumes de « mémoires » extrêmement intéressants : *De l'âge divin à l'âge ingrat* (1921); *L'amour, les muses et la chasse* (1922); *Les caprices du poète* (1923). Ses premiers essais poétiques, *Six sonnets*, parurent en 1891 : son premier recueil, *Vers*, en 1894. Puis ce furent : *De l'angélus de l'aube à l'angélus du soir* (1898); *Quatorze prières* (1898); *Le deuil des Primevères* (1901); *Le triomphe de la vie*, qui débute par une longue idylle, *Jean de Noarrieu* (1902); *L'église habillée de feuilles* (1902); *Clairières dans le ciel* (1906); *Les Géorgiques chrétiennes* (1911-1912). Ce dernier volume fut couronné par l'Académie française et attira sur l'œuvre poétique de F. Jammes l'attention du grand public. Cette œuvre — qui s'est continuée en 1923 par deux recueils : *Choix de poèmes* et *Le premier livre des Quatrains* — a été et est encore discutée. Nul ne nie que M. F. Jammes soit un vrai poète et un poète chrétien; mais si l'on s'accorde à reconnaître la grandeur morale de son inspiration, la richesse et la grâce délicate de ses images, beaucoup, même de ses admirateurs, déplorent qu'il abuse de sa facilité, qu'il mette trop d'affectation à paraître simple, qu'il en prenne trop à son aise avec les règles classiques de la prosodie et qu'il méconnaisse parfois les règles, plus respectables encore, de la décence.

Ce poète, « tout à fait unique », comme a dit M. Henri de Régnier, est aussi un conteur exquis. *Clara d'Ellébeuse ou l'histoire d'une ancienne jeune fille* (1899), *Almaïde d'Etremont ou l'histoire d'une jeune fille passionnée* (1901), *Pomme d'Anis*, *Le roman du lièvre* (1903) conquirent les suffrages des lettrés par la fraîcheur et le naturel du style, la simplicité naïve des sentiments. *Le Rosaire au soleil* (1917), *Monsieur le Curé d'Ozeron* (1919) et *Cloches pour deux mariages* (1924) respirent, comme les autres romans de F. Jammes, l'amour du sol natal et le réalisme familier d'un conteur rustique; mais il s'y mêle un arôme prenant de poésie mystique qui en fait de délicieux poèmes en prose. C'est là surtout que M. F. Jammes est poète et poète chrétien. *Le livre de Saint Joseph* (1921) est d'un art inférieur et d'une inspiration moins heureuse. Enfin *Brindilles pour rallumer la foi* (1925) est, comme son titre l'indique, un livre d'apologétique, d'apologétique vivante, un peu fragmentaire, un peu sommaire, mais d'un tour vif, ingénieux, et tout plein de saine poésie.

M. F. Jammes a défini en quelque sorte le caractère de toute son œuvre quand il a écrit, dans la préface de son recueil de vers, *De l'Angélus de l'aube à l'Angélus du soir* : « Mon Dieu, vous m'avez appelé parmi les hommes. Me voici. Je souffre et j'aime. J'ai parlé avec la voix que vous m'avez donnée. J'ai écrit avec les mots que vous avez enseignés à ma mère et à mon père qui me les ont transmis. Je passe sur la route comme un âne chargé dont rient les enfants et qui baisse le tête. Je m'en irai où vous voudrez, quand vous voudrez. »

Léon Jules.

1. JANET Paul, philosophe français. — Né à Paris en 1823, il fut élève de l'École normale et enseigna longtemps la philosophie à la Sorbonne. Il mourut en 1899. La liste de ses ouvrages est fort longue; citons entre autres : *Études sur la dialectique dans Platon et Hegel*, 1860; *La philosophie du bonheur*, 1862 ; *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, 1864; *Le cerveau et la pensée*, 1866; *La morale*, 1874; *Les causes finales*, 1876; *Histoire de la philosophie : les problèmes et les écoles*, 1887; *La philosophie de Lamennais*, 1890; *Principes de métaphysique et de psychologie*, 1897. Tous ces livres sont écrits dans un style facile, un peu lâche, un peu diffus, mais auquel ne manquent ni la chaleur ni l'éloquence.

Cette œuvre a plus d'étendue que de vigueur. Elle reflète assez bien, sans aucun trait particulier d'originalité, la physionomie de l'école éclectique, avec ses analyses plus oratoires que scientifiques, sa psychologie descriptive, son spiritualisme un peu superficiel, sa défiance à l'égard de la religion positive. Non seulement la pensée de Paul Janet ne laisse jamais percer une adhésion aux dogmes chrétiens, mais encore il parut plus d'une fois revendiquer avec vivacité les droits de la pensée libre en face de la foi, et certaines de ses idées sont de nature à inquiéter l'orthodoxie. Disons en revanche qu'il eut le mérite de lutter persévéramment, durant sa longue carrière d'auteur et de professeur, contre le flot montant du matérialisme et du scepticisme métaphysique. Il combattit la doctrine de la morale indépendante qui, proclamant la séparation de la pensée et de l'action, prétend que les théories spéculatives sont sans influence sur la pratique; il n'est vrai, dit-il, ni que la morale puisse se passer de toute métaphysique, ni qu'elle puisse se concilier avec n'importe quelle métaphysique; « l'idée du devoir, dans sa source comme dans son objet, dans sa cause comme dans son but, n'a de fondement que dans l'idée de Dieu; au fond, la morale et la métaphysique ne sont qu'une seule et même chose. » *Princip. de mét. et de psych.*, II, 146. Aussi bien, la vie morale n'est-elle pas complète sans la vie religieuse. La religion ne doit pas disparaître, elle est un élément essentiel de l'humanité. L'amour de Dieu, dans lequel elle consiste, est, au point de vue métaphysique, le sentiment de l'éternel et de l'absolu que tous les grands métaphysiciens ont donné comme le dernier fondement de la morale; et, au point de vue moral, il est la conviction que cet Être éternel et absolu est un Père qui nous voit, qui nous console et nous délivre du mal. « Si Dieu est une illusion, pourquoi la vertu ne serait-elle pas aussi une illusion ? Pour que je croie à la dignité et à l'excellence de mon âme et de celle des autres hommes, mes frères, il faut que je croie à un principe suprême de dignité et d'excellence. » *La morale*, 3e édit., p. 611.

Eug. Lenoble.

2. JANET Pierre, physiologiste et psychologue français, neveu du précédent. Né en 1859, il enseigna la philosophie dans différents lycées de la province et de Paris. Directeur du laboratoire de psychologie à la clinique de la Salpêtrière, il suppléa Th. Ribot au Collège de France et fut chargé, en 1898, d'un cours de psychologie expérimentale à l'Université de Paris. Il a publié : une *Étude sur Malebranche et la théorie des esprits animaux*, 1886; *L'automatisme psychologique*, qui fut sa thèse de doctorat, 1889; *État mental des hystériques*, 1893; *Névroses et idées fixes*, 1898; *Les obsessions et la psychasténie*, 1903; un *Manuel de philosophie* pour le baccalauréat.

Tout ensemble agrégé de philosophie et docteur en médecine, M. Pierre Janet est l'un des principaux représentants, en France, de cette psychologie objective et expérimentale qui applique à l'étude des faits psychiques les procédés rigoureux de la science et qui s'attache particulièrement à découvrir des lumières nouvelles sur l'âme humaine dans l'observation des phénomènes anormaux et pathologiques. Ses ouvrages jouissent d'une grande autorité dans cette matière. Quand l'*Automatisme psychologique* parut, il attira tout de suite sur son auteur l'attention du monde savant. Inaugurant ses études de psychologie morbide, M. Janet concentrait surtout ses recherches sur le somnambulisme dont les caractères essentiels, disait-il, sont les suivants : 1° oubli complet pendant la veille de ce qui s'est passé à l'état somnambulique; 2° souvenir complet, dans un nouvel accès de somnambulisme, de ce qui s'est passé dans l'accès précédent; 3° souvenir complet, pendant le somnambulisme, de ce qui s'est passé pendant la veille. Outre ces cas d'automatisme total, c'est-à-dire qui englobe la personne tout entière, il en examine d'autres où l'automatisme ne régit qu'un groupe de phénomènes, lesquels semblent se détacher de la conscience totale de l'individu et constituer un moi à part. Il explique ces faits curieux et encore assez mal connus par ce qu'il appelle la loi de *désagrégation psychologique*. La force de synthèse personnelle s'étant relâchée et ne pouvant plus maintenir en un faisceau unique tous les phénomènes, ceux-ci se séparent ; séparés, ils se groupent encore, sans quoi ce serait le chaos de la folie complète; mais ils se groupent les uns hors des autres et tendent à former des consciences distinctes. Ajoutons que ces faits de désagrégation mentale, qui affectent le contenu empirique de la conscience, n'autorisent pas à nier l'unité et l'identité de la personne humaine.

Eug. Lenoble.

JANSÉNISME, hérésie relative principalement aux matières de la grâce qui déchira l'Église au cours des XVIIe et XVIIIe siècles. — I. Histoire. II. Doctrines. III. Intervention de l'Église.

I. Histoire. — Unis par une étroite amitié née de communes préoccupations religieuses, deux prêtres remarquables par leur science et leurs vertus, le bayonnais Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1581-1643), et le flamand Cornélius Jannssens, en latin Jansénius, qui devait mourir évêque d'Ypres (1585-1638), avaient conçu le projet de régénérer l'Église, qu'ils estimaient atteinte de relâchement, par un retour aux doctrines et aux institutions primitives. Effort généreux mais mal réglé, qui, la passion de leurs communs disciples aidant, allait devenir le principe d'erreurs graves et de funestes divisions.

Jansénius s'attachait à la partie doctrinale du programme. Imbu des idées de Baïus, qu'il retrouvait toujours vivantes à Louvain, il s'était persuadé que la théologie moderne avait tourné le dos à la doctrine de saint Augustin en matière de grâce et qu'il était urgent de rétablir celle-ci dans toute sa pureté. D'où l'énorme traité qu'il intitula *Augustinus* et qui, longuement préparé, ne devait voir le jour qu'en 1640, deux ans après la mort de son auteur.

Saint-Cyran de son côté s'installait à Paris, où il entrait en relations avec les plus saints personnages de l'époque et devenait lui-même un directeur spirituel très suivi. La famille Arnauld fut une de ses principales conquêtes et, par elle, la célèbre abbaye de Port-Royal, qui ne cessa plus d'être son champ d'apostolat. Un milieu était préparé pour accueillir et défendre les doctrines de Jansénius.

Dès son apparition, l'*Augustinus* fut l'objet de vives attaques, surtout de la part des Jésuites, et finalement condamné par Urbain VIII (bulle *In eminenti* du 6 mars 1641, promulguée seulement le 19 janvier 1643), sans que cette condamnation fît taire ses défenseurs. La discussion reprit de plus belle autour du livre d'Antoine Arnauld sur la *Fréquente Communion* (1643), qui prétendait restaurer l'antique sévérité en matière de sacrements. En même temps, l'auteur prenait la direction du jansénisme doctrinal par ses deux *Apologies* successives de l'*Augustinus*.

Pour en finir, Innocent X condamna cinq propositions qui exprimaient les erreurs fondamentales de Jansénius (bulle *Cum occasione*, du 31 mai 1653). Cependant les jansénistes d'y échapper en soutenant que ces propositions, condamnables en droit, n'appartenaient pas, en fait, à l'évêque d'Ypres, tandis qu'ils déclanchaient contre les Jésuites une violente offensive dont les *Provinciales* (1656-1657) furent l'épisode le plus saillant.

Mais l'assemblée du clergé de France (17 mars 1657), puis la cour de Rome (15 février 1665) prescrivirent la signature d'un formulaire destiné à couper court à toutes les équivoques. Ce fut un nouveau thème à chicanes et il y eut même quelques résistances dans l'épiscopat. De guerre lasse, néanmoins, sauf quelques sectaires obstinés, tous finirent par se rallier au formulaire : la paix de Clément IX (1668-1669) mit fin à la première phase du jansénisme.

Cette pacification superficielle laissait subsister bien des germes de conflit. Ils éclatèrent au XVIII^e siècle avec cette particularité que le jansénisme y prit de plus en plus une forme politique.

La controverse fut rallumée par les écrits de Quesnel (1634-1719), qui reprenaient, en essayant de les adoucir, toutes les erreurs déjà condamnées et provoquèrent la célèbre bulle. *Unigenitus* de Clément XI (8 septembre 1713). Contre ce document les jansénistes en appellent du pape au futur concile; l'opinion publique est saisie par les refus de sacrements et les convulsions du cimetière Saint-Médard. Le gouvernement a recours contre la secte aux mesures de rigueur, cependant que les parlements, par esprit d'opposition, la soutiennent de toutes leurs forces et profitent des procès qui en sont la suite pour mettre la main sur les affaires ecclésiastiques. En définitive, les jansénistes condamnés prirent leur revanche en arrachant à la monarchie bourbonnienne, puis à Clément XIV, la suppression de la Compagnie de Jésus.

Dans les États du grand-duc Léopold de Toscane, le jansénisme s'unissait encore plus étroitement au gallicanisme. Cette double inspiration préside aux projets réformateurs élaborés par le symbole de Pistoie, qui furent longuement censurés par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei* (18 août 1794). Jusqu'en pleine Révolution française, la main du jansénisme se fait sentir dans la trop fameuse *Constitution civile du clergé*.

Le jansénisme politique a disparu avec l'ancien régime; mais, dans les Pays-Bas, une petite Église dissidente assure encore la persistance du jansénisme doctrinal. Voir Hollande.

II. Doctrines. — Autour de la vie surnaturelle comme centre et des cinq propositions comme prétexte, le jansénisme a cristallisé tout un ensemble très complexe de doctrines et de tendances.

Dans l'ordre spéculatif, sa pensée dominante fut de rendre au dogme de la grâce toute sa valeur contre les retours offensifs du pélagianisme. La règle pour cela devait être de suivre en tout la doctrine de saint Augustin, dont les jansénistes s'affirmaient les fidèles disciples. En réalité, leur augustinisme était, non seulement exclusif au point de négliger tous les développements postérieurs, mais excessif parce que trop docile aux interprétations tendancieuses des protestants et de Baïus.

C'est ainsi que les jansénistes insistaient sur la chute originelle, qui aurait ravagé la nature humaine au point de la rendre incapable de tout acte bon et de laisser le libre arbitre, soit pour le bien, soit pour le mal, à la merci de la délectation victorieuse. Le seul remède à cette situation est la grâce divine; mais elle n'est accordée qu'aux prédestinés, pour lesquels seuls le Christ est mort. En dehors d'elle, il n'y a que corruption et péché : ce qui amène à condamner toutes les œuvres des infidèles, à proclamer impossible l'amour naturel de Dieu, à déclarer impraticable dans quelques circonstances certains commandements faute de secours nécessaires, sans que ces diverses impuissances exemptent l'homme de culpabilité. Au contraire, la grâce est toujours irrésistible. L'action de l'homme dans l'affaire du salut est pratiquement supprimée au profit de l'action de Dieu.

De telles prémisses devaient engendrer une religion austère, tout entière dominée par la contemplation de la misère humaine et des rigueurs divines. La moindre concession à une nature mauvaise devient coupable et il n'y a d'actes vraiment bons que ceux qu'inspire le pur amour. C'est ainsi que les jansénistes n'admettent pas l'attrition, qu'ils requièrent, pour la réception de la pénitence et de l'eucharistie, des conditions difficiles à réaliser, qu'ils font consister la perfection à s'abstenir de ces sacrements sous prétexte de leur témoigner un plus grand respect. Les principes dogmatiques du jansénisme furent, en général, le fait du petit nombre; mais le rigorisme moral qui en est la conséquence entra profondément dans les habitudes des fidèles et du clergé.

Sur ce double terrain théorique et pratique, la doctrine positive du jansénisme s'accompagnait de critiques passionnées à l'égard des conceptions inverses. La théologie des Jésuites surtout était par eux dénoncée comme atteinte d'esprit semi-pélagien et de laxisme moral.

Ces positions avérées de la secte en supposaient ou entraînaient d'autres. L'attachement sans réserve à saint Augustin arrivait à renverser la règle de foi, cependant que la critique amère des doctrines et pratiques couramment accréditées dans l'Église diminuait nécessairement l'autorité de celle-ci, que l'abstention systématique des sacrements invitait à s'en passer tout à fait. Aussi bien, quand survinrent les censures, il n'est pas d'échappatoire à laquelle les jansénistes n'aient recouru pour en éluder le sens, pas d'encouragement qu'ils aient refusé à ceux qui en faisaient fi. Le jansénisme a beaucoup fait pour développer l'indiscipline ecclésiastique et l'individualisme religieux.

III. Intervention de l'Église. — Des actes nombreux et répétés marquèrent l'opposition de l'Église aux erreurs du jansénisme. Trois ont une particulière importance pour caractériser les principes constitutifs de la secte.

1° *Censure des cinq propositions de Jansénius* (1653). — Dès 1649, la Sorbonne avait condamné sept propositions, formulées par Nicolas Cornet, comme représentant les erreurs les plus graves contenues dans l'*Augustinus*. Les cinq principales furent transmises au Saint-Siège, qui, après mûr examen et débats contradictoires, les frappa d'une solennelle condamnation. Denzinger-Bannwart, n. 1092-1096.

1. « Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des justes qui s'y appliquent de leur mieux dans la mesure de leurs forces présentes; il leur manque également la grâce qui les rendrait possibles. » Proposition notée comme « téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique ».

2. « A la grâce intérieure dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais. » Proposition « hérétique ».

3. « Pour le mérite et le démérite, dans l'état de nature déchue, n'est pas requise dans l'homme la liberté qui exclut la nécessité; il suffit de la liberté qui exclut la coaction. » Proposition « hérétique ».

4. « Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour chacun de nos actes, même pour le commencement de la foi, et leur hérésie consistait en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine pût lui résister ou lui obéir. » Proposition « fausse » (dans sa première partie) et « hérétique » (dans la seconde).

5. « Il est semipélagien de dire que le Christ est mort ou a versé son sang absolument pour tous les hommes. » Proposition « fausse, téméraire, scandaleuse, et, prise dans ce sens que Jésus serait mort pour les seuls prédestinés, impie, blasphématoire, injurieuse à la bonté divine, et hérétique ».

2° *Bulle Unigenitus* (1713). — A cette substance doctrinale du jansénisme vinrent s'ajouter plus tard des compléments accidentels. D'où les 101 propositions de Quesnel condamnées par la bulle *Unigenitus*. Denzinger-Bannwart, n. 1351-1451.

Sans présenter un ordre rigoureux, elles roulent sur les thèmes suivants : nécessité absolue de la grâce pour n'importe quel bien (n. 1-4) et son efficacité irrésistible (n. 9-25, 30-33); subordination de toutes les grâces à celle de la foi (n. 26-29); impuissance totale du libre arbitre (n. 38-42) et vanité de la connaissance rationnelle de Dieu (n. 41); nécessité de la charité pour les bonnes œuvres (n. 44-58); insuffisance de l'attrition (n. 60-67); sainteté de l'Église allant jusqu'à exclure les pécheurs de son corps (n. 72-78); lecture obligatoire de l'Écriture sainte pour tous les fidèles (n. 79-86); nécessité de faire pénitence avant l'absolution (n. 87-89); bienfaits de l'excommunication injustement appliquée (n. 90-93); décrépitude de l'Église par les défaillances de l'autorité (n. 94-101).

Ces diverses propositions sont censurées *in globo* comme « fausses, captieuses, malsonnantes, offensantes pour les oreilles pieuses, scandaleuses, pernicieuses, téméraires, injustes pour l'Église et sa pratique, injurieuses non seulement pour l'autorité ecclésiastique mais encore pour les puissances du siècle, séditieuses, impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie et même de saveur hérétique, favorables aux hérétiques ainsi qu'aux hérésies et aux schismes, erronées, proches de l'hérésie, réprouvées à plusieurs reprises, et enfin hérétiques comme renouvelant diverses hérésies, surtout celles qui sont renfermées dans les fameuses propositions de Jansénius au sens où elles furent condamnées ». Mais la note de chacune n'est pas déterminée par le document pontifical.

3° Bulle *Auctorem fidei* (1794). — Sans négliger les principes spéculatifs du jansénisme, le synode de Pistoie les étendait à nombre de problèmes pratiques intéressant le gouvernement de l'Église et l'administration des sacrements. Les principales doctrines qu'il avait proclamées furent censurées par la bulle *Auctorem fidei*, qui relève 85 propositions des réformateurs et fait suivre chacune de la note qu'elle mérite suivant le sens qui lui est donné. Denzinger-Bannwart, n. 1501-1599. Jamais l'Église n'a fait un effort plus méthodique pour dissiper les équivoques et dénoncer les erreurs accumulées par la secte.

Ces propositions se laissent répartir en six principaux chapitres : Église et constitution ecclésiastique; justification, grâce et vertus; sacrements, savoir messe, confession, indulgences, réserves et censures, ordre et mariage; pratiques religieuses, où il est question du Sacré-Cœur et des saintes images; réforme des réguliers; convocation des conciles nationaux. En supplément, la bulle réprouve quelques expressions douteuses en matière de Trinité et condamne la déclaration gallicane de 1682.

Par la gravité et la ténacité de ses erreurs le jansénisme commande toute la théologie de la grâce, tandis que ses tendances pratiques pesaient longtemps sur les directions de l'apostolat et de la piété.

Outre les histoires de l'Église, étude d'ensemble par A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922 (favorable à la secte); critiqué par L. Bournet, *La querelle janséniste*, Paris, 1923; études doctrinales par J. Paquier, *Le Jansénisme*, Paris, 1909; H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IV : *La conquête mystique, L'école de Port-Royal*, Paris, 1918; J. Carreyre, art. *Jansénisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 318-529 (où se trouvent classées les innombrables sources anciennes du sujet); J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, Paris, 1923 (favorable à la secte).

Monographies diverses : Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 3e édit., 1867-1871; critiqué par Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle, leur histoire et leur dernier historien*, Paris, 1876; A. Vandenpeereboom, *Cornelius Jansénius, évêque d'Ypres. Ses derniers moments, sa soumission au Saint-Siège*, Louvain, 1893; C. Constantin, art. *Du Vergier de Hauranne* dans *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 1967-1975; J. Laferrière, *Étude sur J. Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, Paris et Bruxelles, 1912; J. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912; Cl. Cochin, *Henry Arnauld, évêque d'Angers*, Paris, 1922.

J. Rivière.

JANSSEN Johannes, historien allemand, né à Xanten, le 10 avril 1829. Prêtre catholique, il devint professeur dans un gymnase de Francfort-sur-le-Mein. Grand ami de Bœhmer, dont il publia la correspondance et les petits ouvrages, 3 vol., Fribourg, 1868. Les études d'histoire le passionnaient. Il publia *Frankreichs Rheingelüste*, Francfort, 1861; *Schiller als Historiker*, Fribourg, 1863; *Gustav-Adolph in Deutschland*, 1865; *Franckfurts Reichskorrespondenz von 1376 bis 1519*, 2 vol., Fribourg, 1863-1866; *Zeit und Lebensbilder*, 1875; *Graf zu*

Stolberg, 2 vol., 1876-1877; et surtout la grande histoire des Allemands depuis la fin du Moyen Age : *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelaltern*, 5 vol., 14e édit., Fribourg, 1877-1886, qui souleva de nombreuses et violentes critiques, auxquelles il répondit par deux livres en 1882 et 1883. Le retentissement qu'eut cet ouvrage vient de l'esprit qui l'anime. L'auteur y montre que la Réforme fut loin d'être un agent de progrès pour l'Allemagne. *Inde iræ*. On lira encore aujourd'hui avec intérêt et profit : *L'Allemagne et la Réforme : L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, trad. de l'allemand sur la 14e édit., avec une préface de G.-A. Heinrich, doyen de la faculté des Lettres de Lyon, Paris, 1887.

E. VACANDARD.

1. JANVIER (*Januarius*). — I. Vie et martyre. II. Le culte du saint. II. Le miracle de saint Janvier.

I. VIE ET MARTYRE. — Les détails que l'on possède sur la vie de ce saint sont assez maigres, parce que les renseignements authentiques font défaut. La légende grecque, qui prétend nous raconter cette vie, est sans valeur historique; les Actes mêmes du martyre ne méritent pas une créance absolue. Cependant Mgr Duchesne déclare la vie de saint Janvier acceptable entre bien d'autres. Janvier naquit vers 270, sous l'empereur Aurélien; à Bénévent, ont dit quelques-uns, mais, aujourd'hui, on se prononce généralement pour Naples. Son père était archonte et aurait voulu voir l'enfant lui succéder un jour; il fit donc opposition à sa vocation ecclésiastique, mais céda aux raisons que fit valoir l'évêque de Naples. Prêtre en 302, Janvier fut appelé presque aussitôt à gouverner comme évêque l'église de Bénévent. Vers 303 éclata la grande persécution de Dioclétien : intrépide autant que charitable, Janvier visita les chrétiens emprisonnés pour la foi et leur porta des paroles d'encouragement. Lui-même fut arrêté à Pouzzoles, jeté en prison, mandé à Nole pour y comparaître devant le gouverneur Timothée. Après divers tourments, on l'exposa dans l'amphithéâtre aux bêtes qui l'épargnèrent. Il fut enfin décapité avec six compagnons (19 septembre 305).

Une tradition ajoute que le corps du glorieux évêque fut laissé sur place : une pieuse femme vint recueillir en deux petites ampoules le sang qui s'était répandu et se retira avec ce trésor à Antignano, bourg situé entre Naples et Pouzzoles.

II. LE CULTE DU SAINT. — Le corps de saint Janvier, enseveli à une faible distance du lieu du supplice, y demeura jusqu'à l'édit de Milan, publié par Constantin en 313. Le 19 septembre 315, on en fit la translation solennelle et, au moment où le cortège passait à Antignano, la courageuse chrétienne vint présenter à l'évêque les deux ampoules qu'elle gardait précieusement : l'évêque les plaça à côté du corps, et l'on dit qu'alors se produisit, pour la première fois, la merveille qui devait se renouveler bien souvent dans la suite : le sang desséché se liquéfia subitement. Il faut noter ici qu'aucun document authentique ne confirme cette tradition. Cependant, le culte de saint Janvier se propagea dans l'Italie méridionale : le nom fut inscrit au 19 septembre dans le martyrologe hiéronymien. Vers 440, le chef du saint martyr fut transporté dans la principale église de Naples, et vraisemblablement avec lui les deux ampoules, car, à partir de cette époque, on trouve toujours les deux reliques mentionnées ensemble. En 471, les Napolitains, préservés des éruptions du Vésuve, attribuèrent cette faveur à la protection de saint Janvier et le prirent pour patron de leur cité. Au IXe siècle, les ampoules et le chef furent placés dans un petit édicule annexé à l'église : celle-ci prit au XIIIe siècle le titre de Saint-Janvier. Sur l'emplacement de cette ancienne construction Charles II d'Anjou fit bâtir, en 1309, la cathédrale actuelle : la tête, enfermée dans un buste d'argent, fut placée tout d'abord avec les ampoules dans un oratoire, au premier étage; en 1527, au moment où la ville était ravagée par la peste, les Napolitains firent le vœu de construire une magnifique chapelle attenant à la cathédrale, dite chapelle du Trésor. C'est là que sont conservés jusqu'à nos jours les restes sacrés dont la garde est confiée à deux députations : l'une, de douze laïques, dont le maire de Naples est le président; l'autre, de douze ecclésiastiques nommés par l'archevêque de Naples, sur la présentation des députés laïques. Il faut deux clefs pour ouvrir chaque niche du reliquaire, placé au-dessus de la table de l'autel et sous la statue du saint : chaque députation possède une de ces clefs. Le corps du saint, laissé en 440 dans le premier tombeau, fut enlevé vers 830 par un duc de Bénévent; en 1240, on le mit en sûreté contre les ravages des bandes de Barberousse; puis, en 1497, l'archevêque de Naples vint le reprendre pour le déposer sous le maître-autel de sa cathédrale.

III. LE MIRACLE DE SAINT JANVIER. — Sous ce nom, il faut entendre ici une succession de phénomènes qui se passent à certaines époques de l'année, soit à Naples quand on expose les reliques du saint, soit à Pouzzoles sur une pierre poreuse qui fut imprégnée du sang du martyr.

Pour commencer par ce dernier phénomène, disons qu'il s'agit d'une pierre ramassée à l'endroit du supplice et conservée dans une petite église : elle porte à sa surface extérieure des taches qui sont les unes grises, les autres rougeâtres. Deux fois par an, les taches grises deviennent rouges, les tâches rouges prennent un éclat plus vif; en certaines années, il se produit un suintement au point que la surface de la pierre apparaît entièrement humide. Et cela arrive juste en même temps, parfois à la même seconde que la liquéfaction de Naples.

A Naples, se produisent les trois phénomènes suivants : 1° liquéfaction, à certains jours de l'année, d'une substance coagulée, contenue dans une petite ampoule, ou fiole de verre, laquelle substance est, d'après la tradition, du sang de l'évêque Janvier, décapité à Pouzzoles en 305, en haine du Christ; 2° augmentation très forte du volume de cette substance, dans l'ampoule hermétiquement et perpétuellement close de toutes parts; 3° diminution très forte du volume de cette même substance dans les mêmes conditions de clôture absolue. — Ce miracle se produit généralement toutes les fois que l'on met en présence le sang coagulé et le buste d'argent contenant la tête du saint. Il a lieu à trois époques de l'année, en mai, en septembre et en décembre durant les fêtes. En mai, durant neuf jours consécutifs, du samedi veille du 1er dimanche jusqu'au second dimanche inclus, en mémoire de la translation de 315; en septembre, du 9 au 26, anniversaire et octave du martyre; en décembre, le 16 seulement, jour du Patronage rappelant la protection de la ville en 1631, lors de l'éruption du Vésuve. — Voici les principales phases de la cérémonie de l'exposition des saintes reliques et du phénomène. Le cortège des chapelains du Trésor se rend vers les niches où sont enfermées les reliques; un membre de la députation laïque l'accompagne, portant les clefs nécessaires. On apporte devant l'autel le buste et le reliquaire du sang; le buste est placé du côté de l'Évangile, le reliquaire est entre les mains du Trésorier qui officie. Quelques privilégiés sont admis à constater l'état du sang dans la grande ampoule : à plusieurs reprises, devant eux, l'officiant retourne l'ostensoir, on peut alors observer que la substance reste suspendue au fond du vase sans manifester aucun mouvement. Avis officiel en est donné à la foule qui remplit la chapelle : *E duro! Le*

sang est dur. Les supplications commencent touchantes, familières, pour demander à Dieu que le miracle s'accomplisse, c'est-à-dire que cette substance coagulée redevienne liquide, reprenne vie. Au bout d'un temps qui varie de une minute à une heure ou deux et même plus, l'officiant et ceux qui l'entourent considèrent avec attention l'ampoule toujours sens dessus dessous; on voit la substance ramollie se détacher peu à peu du fond, glisser lentement le long des parois de l'ampoule, en toucher le col : c'est à ce moment que se produit la liquéfaction d'une façon brusque et d'un seul coup. Le prêtre assistant agite un mouchoir blanc au-dessus de la foule : c'est le signe que le miracle est fait. Le peuple chante le *Te Deum.* Cependant l'officiant, qui tient le reliquaire, l'élève au-dessus des têtes pour que chacun puisse constater le changement : il le tourne et retourne de temps en temps avec douceur et respect, chacun peut voir que la substance réellement liquéfiée suit sans peine les mouvements imprimés au reliquaire. La preuve est sans réplique pour toute l'assistance admise à vénérer le reliquaire.

De ce fait la constatation a été faite par des milliers de témoins. La première mention a été consignée en 1389; il n'est pas téméraire de penser que le même miracle s'était déjà produit longtemps auparavant, mais depuis cette date il est attesté d'une manière pour ainsi dire ininterrompue. Même, à partir de 1659, les prêtres du Trésor, de concert avec la députation laïque, ont consigné en des procès-verbaux officiels le détail de toutes les liquéfactions opérées. Le chiffre dépasse 4 500. On y relève les attestations des rois comme Charles V de France, des ambassadeurs comme Piccolomini, le futur pape Pie II, des humanistes comme Pic de la Mirandole, des philosophes plutôt sceptiques comme Montesquieu, des romanciers comme Alexandre Dumas, des journalistes comme Henri Cauvain, du *Constitutionnel*, des savants enfin comme Lalande, Lavoisier, le chimiste Dumas, etc.

Comment expliquer ce miracle? On a parlé de supercherie; mais il faudrait supposer que tous les archevêques et les prêtres de Saint-Janvier depuis 1389 se sont prêtés à un acte malhonnête sans qu'aucun d'eux ait voulu dénoncer la fraude. Ce serait plus miraculeux que le miracle, remarque ici Alexandre Dumas. On a invoqué à ce propos l'affaire improprement dite de Championnet (le général français Macdonald, obtenant, par la menace de mort faite à l'archevêque de Naples, que le miracle s'accomplisse sans plus tarder); mais si le fond en est vrai, elle ne démontre en aucune façon qu'il y ait eu supercherie ce jour-là, 4 mai 1799. Voir *Revue pratique d'apologétique* du 15 avril 1910, t. x, p. 138. — L'effet métapsychique, invoqué comme explication par les *Annales des sciences psychiques* de juillet-août 1909, n'explique pas davantage le résultat, comme si le sang d'assistants pouvait d'une manière invisible passer de leur corps dans l'ampoule et revenir de l'ampoule dans leur corps, pour expliquer l'augmentation, puis la diminution du volume. — L'analyse spectrale n'a pas prouvé non plus que l'ampoule ne contient que du sang, mais elle a prouvé qu'elle en contient au moins beaucoup. Ces résultats sont confirmés par les observations très sagaces du P. Silva, *Civiltà cattolica*, septembre 1904, et septembre 1905; ils ont conduit les savants à cette conclusion : la liquéfaction du sang napolitain est en contradiction avec les données les plus certaines de la physique. — La pesée du reliquaire a démontré également que la différence de poids demeure physiquement inexplicable. En 1902, les balances de précision de M. l'abbé Sperindeo ont permis de constater entre l'augmentation et la diminution du volume une différence de 26 grammes 99, alors que l'ampoule perpétuellement close ne laisse échapper ni pénétrer des molécules du dehors. — C'est assez dire qu'il faut conclure : le phénomène en question est un vrai miracle de Dieu. De tout temps, l'Église a témoigné au miracle napolitain une sympathie particulière et profonde, qui s'est affirmée spécialement par les indulgences accordées aux visiteurs de la chapelle du miracle. Les indulgences de Sixte-Quint, en 1586, ont été successivement confirmées et augmentées par Paul V en 1605, Urbain VIII en 1635, Innocent XII en 1692, etc. Pie X, en 1907, érigeait en basilique pontificale la petite église d'Antignano.

Léon Cavène, *Le célèbre miracle de saint Janvier à Naples et à Pouzzoles*, Paris, 1909, et *Le miracle de saint Janvier*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1192-1199; L. Wintrebert, *Chronique scientifique*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LVIII, p. 345.

J. Baudot.

2. JANVIER, Émile-Marie-Méen, de l'ordre des Frères Prêcheurs, naquit en 1860 à Saint-Méen (Ille-et-Vilaine). Il fut supérieur du collège théologique des dominicains de Flavigny (Côte-d'Or), puis, pendant vingt-deux ans (1903-1924), conférencier de Notre-Dame de Paris. Et le voici directeur des *Nouvelles religieuses*, à la fondation desquelles il participa. Outre son *Exposition de la morale catholique*, conférences et retraites, on doit signaler, parmi ses principaux ouvrages : *L'action catholique, La religion catholique dans la vie humaine, La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la morale chrétienne, La Patrie.*

Le P. Janvier est l'orateur qui occupa le plus longtemps la chaire illustre de Notre-Dame, et son *Exposition de la morale catholique*, en 22 volumes, est le digne pendant de l'*Exposition du dogme catholique*, en 18 volumes, de son confrère en religion, le P. Monsabré. Pendant huit années, il traita de la *Morale générale :* la béatitude, la liberté, les passions, la vertu, le vice et le péché, la loi, la grâce. Et, pendant les quatorze années suivantes, il étudia la *Morale spéciale :* la foi, l'espérance, la charité, la prudence chrétienne, la justice et le droit, la justice envers Dieu ou la vertu de religion, la vertu de force, la vertu de tempérance, la perfection dans la vie chrétienne.

Parfois, dans cet éloquent exposé de la *Secunda Pars* de la *Somme théologique*, le P. Janvier eut tort peut-être de suivre trop scrupuleusement le grand dominicain que fut saint Thomas : il est des questions secondaires, des détails qu'il aurait pu, dit-on, laisser aux commentateurs des chaires d'école. Mais qu'est-ce que cela, qu'est-ce que ces taches légères, quand on se met en présence d'un tel monument! Le geste et le débit, qu'on admirait chez le P. Janvier, n'agiront plus sur le lecteur de l'*Exposition de la morale catholique;* mais le fond en est si solide et la langue si limpide, qu'on se plaira toujours à en savourer la haute doctrine.

Ajoutons que les retraites, constamment en rapport étroit avec les conférences, offrent le plus vif intérêt. On s'en convaincra par cette simple énumération des sujets traités dans les conférences et les retraites pascales des deux derniers carêmes :

Carême 1923. — *La perfection dans la vie chrétienne.* 1. L'esprit de perfection dans le christianisme; 2. Les éléments de la perfection chrétienne; 3-6. Les états de perfection : *a*) La vie religieuse, les vœux de religion, le droit d'entrer en religion; *b*) L'épiscopat.

Retraite pascale. — 1. Le désir de perfection; 2. La contemplation dans la vie chrétienne; 3. Dispositions requises pour la contemplation; 4. Les effets de la contemplation; 5. La contemplation de Jésus-Christ dans sa Passion; 6. L'eucharistie et la perfection.

Carême 1924. — *La perfection dans la vie chrétienne* (suite). 1. Supériorité de la vie purement contemplative sur la vie purement active; 2. Rapports de la vie contemplative avec la vie active; 3. La perfection chrétienne et l'étude des sciences; 4. La perfection chrétienne et l'enseignement; 5. La perfection chrétienne et l'apostolat; 6. Les œuvres de bienfaisance et la perfection chrétienne.

Retraite pascale. — 1. De l'esprit surnaturel dans les bonnes œuvres; 2. Le désintéressement dans les bonnes œuvres; 3. Nécessité de classer les bonnes œuvres d'après leur importance dans l'ordre surnaturel; 4. La charité fraternelle dans les bonnes œuvres; 5. Activité bienfaisante de Notre-Seigneur dans sa Passion; 6. La sainte communion, principe de l'activité chrétienne.

Évidemment, il n'est pas de fidèle sérieux ou de prêtre qui ne puisse retirer d'une telle lecture le plus grand profit pour l'oraison, la prédication ou la direction des âmes.

J. Bricout.

JAPON (Histoire des religions). — I. Anthropologie et histoire. II. Sources. III. Les Aïnous. IV. Le Shinto. V. Le Bouddhisme japonais. VI. Le retour au Shinto.

I. Anthropologie et Histoire. — L'histoire des races du Japon est loin d'être faite. Ni les fouilles archéologiques ni les recherches anthropologiques n'ont été entreprises jusqu'ici sur une assez vaste échelle, ni poussées assez profondément, ni conduites par les savants japonais, toujours troublés, ou du moins bridés, par un extraordinaire préjugé de race, avec la rigueur et l'impartialité voulues, pour donner des résultats vraiment définitifs. La préhistoire est de peu d'attrait pour un peuple qui revendique une origine divine et traduit cette croyance par un mépris transcendant de l'étranger. Cependant le néolithique a été reconnu avec certitude au Japon. D'autre part, en s'appuyant, pour contrôler les récits historiques japonais dont la méthode est toujours chancelante, à la fois sur la préhistoire, la linguistique, l'ethnographie et le folklore de tout l'Extrême-Orient, on peut admettre comme vraisemblable l'hypothèse que la population japonaise actuelle comporte les couches suivantes : les Aïnous d'abord, frères des Esquimaux et des Kamtchadales, et qui seraient originairement venus de la Sibérie orientale; puis des proto-japonais, apparentés aux Samoyèdes, aux Finnois, aux Huns et aux Mongols; puis des Sino-Malais, voisins des tribus sauvages ou demi-sauvages de la Chine méridionale. Il est difficile de dire si les deux types distingués par l'ethnographie moderne, le type fin ou type *Schoshou*, et le type grossier ou type *Satsouma*, répondent à des différences raciales ou simplement à des diversités de conditions et de genres de vie accumulées et accentuées pendant des siècles par une inconsciente sélection nuptiale.

C'est vers le VI^e^ siècle avant notre ère que commence l'histoire du Japon; au delà, c'est l'inconnu. Des croyances des temps néolithiques nous ignorons tout. Jusqu'au VI^e^ siècle après J.-C., régna la vieille religion populaire appelée le *Shinto*. Vers cette époque s'introduisit au Japon le bouddhisme qui y revêtit des formes assez particulières. Au IX^e^ siècle se produisit une fusion du bouddhisme et du shinto connue sous le nom de *Ryobou*. Celui-ci domina au Japon jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle. A cette époque la renaissance du confucianisme chinois détermina dans les milieux intellectuels un courant qui, s'unissant au nationalisme, finit par aboutir politiquement en 1868; à cette date, le mikado, en reprenant aux premiers ministres, qui régnaient à sa place depuis 1300 ans, le pouvoir suprême, rendit au shinto son rôle de religion d'État. L'invasion du bouddhisme a donc correspondu à l'effacement du mikado devant les grands féodaux.

C'est au milieu du III^e^ siècle que furent jetées les bases de l'unité nationale et au commencement du IV^e^ que la conquête de la Corée attira au Japon les lettrés, artisans et cultivateurs dont l'arrivée créa la civilisation nippone, à peu près tout entière d'importation.

II. Sources. — Les plus anciens documents sur le shinto ont été compilés à une époque récente (VIII^e^ siècle après J.-C.) et dans un but politique. Empereurs, chefs de clans et féodaux s'attribuaient des origines divines et voulaient favoriser la diffusion des légendes créées pour les besoins de la cause. Dans cette intention furent rédigés deux recueils officiels de ces histoires mythologiques : le *Kojiki* (712 après J.-C.) et le *Nihonghi* qui lui est de peu postérieur. Leurs mythes enfantins sont loin de satisfaire le bon sens, mais plus loin encore de satisfaire la morale. Ils jouent de l'obscénité avec une inconscience absolue. Aussi n'est-il pas facile d'exposer la cosmogonie phallique qu'ils contiennent.

Une nouvelle compilation, réalisée en l'an 927 de notre ère, donna naissance au *Yengishiki*, qui représente un code cérémoniel. Il contient vingt-sept liturgies à peu près également empreintes de la barbarie primitive et d'où la prière est à peu près absente.

C'est en 1548 que saint François-Xavier inaugura l'évangélisation du Japon. De cette époque datent les premières relations de missionnaires contenues dans les *Lettres édifiantes*. Mais ces anciens documents n'ont plus qu'un intérêt historique depuis les travaux modernes de Chamberlain, Satow, Brinkley, Kempermann, Florenz, etc., contenus dans les collections des *Transactions of the Asiatic Society of Japan* et les *Mittheilungen der deutsche Gesellschaft für Natur und Völkerkunde*. Un récent travail du P. Schurhammer, *Shin-to*, Bonn-Leipzig, 1923, est composé d'après les relations inédites ou peu accessibles des missionnaires des XVI^e^-XVII^e^ siècles.

III. Les Aïnous. — Il est difficile, sinon impossible, de déterminer dans le shinto l'apport de chacun des groupes ethniques qui semblent y avoir collaboré. Toutes ces populations primitives étaient de culture inférieure et nettement animistes. Par les Aïnous actuels, nous pouvons peut-être deviner ce qu'étaient les croyances de leurs ancêtres éloignés, par suite chercher à délimiter l'héritage venu d'eux, si tant est que les Japonais leur aient emprunté quelque chose, ce que tous n'admettent pas.

Confinés aujourd'hui dans le nord du Japon (île de Yéso, pointe sud de Sakhaline, archipel des Kouriles), les Aïnous en sont encore à l'étape culturelle de la pêche et de la chasse; à l'exception du chien, ils ignorent encore la domestication des animaux. Essentiellement animistes, ils honorent et prient une multitude d'esprits et de divinités de la nature. Le soleil représente actuellement leur divinité suprême, mais on se demande si ce n'est pas là un emprunt récent fait aux Japonais. Les divinités de second ordre sont innombrables; elles résident dans le feu, les montagnes, les fleuves, les vallées, les bois, les animaux comme la baleine, le morse, la loutre, l'otarie, et tout spécialement l'ours. Toutes ces divinités sont bienveillantes; mais il en est d'autres que l'on ne prie pas, que l'on se contente de combattre, avec l'aide des chamanes : ce sont des êtres mal définis qui s'appliquent à nuire, qui ne savent que déchaîner le malheur, la maladie et la mort.

Les sacrifices se bornent à des offrandes d'aliments et de boissons. On offre également aux dieux des ramilles de saules, plus rarement d'aulne ou de sorbier, incisées de place en place pour y soulever de

courtes lanières qui les rendent comme bouclées : ce sont les *inau*. Disposés en grossières figurations humaines, on les dresse un peu partout, devant les maisons, le long des chemins, sur les rivages, près des sépultures. Pour certains ethnographes, ces « hommes de bois » représentent des succédanés d'anciens sacrifices humains, les entailles qu'on y pratique correspondant au geste d'ouvrir le ventre; pour d'autres, ce serait encore un emprunt fait aux Japonais; d'autres enfin voient dans l'*inau* un intermédiaire, un messager envoyé aux dieux. En effet, au milieu d'un grave danger, par exemple dans la tempête, l'Aïnou se hâte de saisir le morceau de bois qu'il porte toujours avec lui, l'entaille suivant le rite accoutumé et le jette dans la mer en disant : « Va vers l'esprit de la mer et dis-lui de prêter attention. » L'honneur spécial accordé à l'ours tient sans doute au rôle essentiel qu'il joue dans l'alimentation populaire.

Il ne serait pas étonnant, comme on le voit, que de l'animisme des Aïnous, quelques éléments soient passés dans l'animisme nippon, mais on ne saurait l'affirmer avec certitude.

IV. Le Shinto. — Le mot *Shinto* est chinois et correspond au japonais *Kami no Michi*, le « Chemin des Kami ». Il a été créé pour distinguer le vieux culte indigène du « Chemin de Bouddha » et du « Chemin de Confucius ». Avant ces importations chinoises, la religion du pays n'avait pas de nom spécial. Elle se composait d'un culte de la nature très ancien auquel vinrent s'adjoindre successivement un culte des ancêtres, un culte des héros, le culte impérial.

1° *Culte de la nature : les Kami.* — Comme les Aïnous, les anciens Japonais poussaient l'animisme à ses conséquences extrêmes. Ils admettaient un nombre illimité de petites divinités présidant aux rivières, aux forêts, aux plaines, aux montagnes, dissimulées dans les moindres objets d'apparence insolite, un arbre au port bizarre, un rocher à la silhouette étrange, etc. Ces êtres divins sont des forces vagues, sans personnalité définie, assez analogues aux *numina* des latins : ce sont les *kami*. Les lettrés prétendaient que leur nombre atteignait 800 myriades. En raison de cette imprécision et de cette absence de personnalité, il était fort incommode de les représenter sous forme d'idoles; c'est pourquoi le shinto ne connut celles-ci que plus tard en prenant contact avec le bouddhisme. Ses dieux n'étaient donc représentés que par des symboles : miroir, épée, tablette, coussin, que l'on nommait *shintai*, « le corps du dieu ». C'est là l'un de ses traits les plus caractéristiques.

Non seulement il voyait ses divinités dans les arbres, les rochers, les montagnes, le vent, la mer, le soleil, la lune, le feu, le tonnerre, mais encore dans les dépendances ou même les ustensiles de la maison : le puits, le gros chaudron, la salle de bain et la rotissoire. Le culte du feu survit encore aujourd'hui dans quelques pratiques populaires et dans une ordalie destinée à faire la preuve de la pureté des mœurs. Celui de l'eau est peut-être ce qu'il y a de plus solide dans le shinto actuel, où l'adoration de l'eau est fort répandue et multiforme. L'un des arbres sacrés les plus connus est le *sakaki* (*Eurya japonica*) à qui l'on fait, ne fût-ce que d'un lien de paille, un petit enclos sacré et à qui l'on offre à boire et à manger. « Le culte des animaux est également représenté. Le coq est consacré à la déesse du soleil; le renard, adoré peut-être à l'origine pour lui-même et qui passait pour avoir le don des métamorphoses, est l'animal sacré de la déesse de la terre; le rat est consacré au dieu de la richesse. On voit souvent près d'un temple un cheval albinos que les pèlerins nourrissent. Le « chien céleste » et le « chien coréen » que l'on rencontre souvent des deux côtés de l'entrée des temples ont la même signification que les tigres qui se trouvent aux portes des temples chinois. Dans la province d'Idzoumo on garde des serpents desséchés pour se protéger du feu et des inondations; on les tue cérémoniellement. » Buckley, dans le *Manuel* de Chantepie, p. 64.

Les symboles de fécondité tenaient une place énorme dans le shinto et s'étalaient partout avec un réalisme absolu jusqu'à une époque très récente; on les trouvait le long des chemins, aux ponts et aux gués, à l'entrée des maisons; on leur offrait des bouts de papier, des chiffons, des fleurs. Primitivement placés en plein air ou sous un simple auvent, ils n'avaient pas de temple. On en portait des réductions comme amulettes. On les portait en procession. On voyait en eux des symboles de bonheur.

Partout l'animisme prête aux superstitions les plus grossières; elles fleurissent au Japon comme nulle part ailleurs. Comme on voit dans divers animaux des messagers des dieux, on en arrive à les combler de prévenances invraisemblables. Ainsi le batelier qui trouve une tortue ne la remet pas en liberté avant de lui avoir fait boire du *saké*, parce qu'elle est consacrée au dieu de la mer. Le renard incarnant l'esprit du riz, on lui offre des sacrifices; on redoute pour les jeunes hommes les artifices de la renarde, qui n'est qu'une geisha déguisée. Dans ce genre de tentations, les esprits du prunier, du cerisier et du saule rivalisent avec la renarde.

2° *Le culte des ancêtres.* — Sous sa forme propre, il est d'importation chinoise et s'est infiltré avec le confucianisme. Mais il trouvait déjà le terrain préparé par le culte des *kami* que l'on adorait comme les fondateurs, les protecteurs de chaque clan et que l'on apparentait aux grands *kami* du shinto. Dans la maison, comme en Chine, chaque ancêtre possède sa tablette, sur laquelle, aussitôt son décès, on inscrit son nom avec la mention *Mi-tama*, « auguste esprit ». Ces tablettes sont disposées sur l'autel familial, simplement construit en bois blanc et sur lequel on offre, tous les dix jours et aux anniversaires, du saké, du riz cru, de la viandre crue, des fruits, des légumes. Le shinto ne permet pas d'y brûler de l'encens, mais aux grandes cérémonies on dépose en offrande des rameaux de *sakaki*. Une grande fête annuelle des morts a été introduite par le bouddhisme. Elle a lieu du 13 au 16 août. D'un bout de l'empire à l'autre aux maisons et aux autels sont alors suspendues de magnifiques lanternes aux teintes les plus variées et aux formes les plus gracieuses. Sur l'autel spécialement préparé, on offre aux morts des « gâteaux de bienvenue » et des « boulettes porte-bonheur », des fruits pour la nourriture des âmes, et, pour leur voyage, de petits bœufs ou chevaux de paille ou taillés dans une pastèque. Toute la famille s'en va par la campagne au-devant des ancêtres, lanternes allumées à la main; en outre on leur fait flamber, dans le vestibule, un feu de chènevottes et on leur prépare un bassin pour le bain de pieds.

3° *Le culte des héros et du mikado* s'est également introduit avec le bouddhisme. Il s'apparente étroitement avec celui des ancêtres. Il s'est d'autant plus facilement développé que, souvent, on a réuni dans un même culte une divinité de la nature et un ancêtre illustre. Le *Kojiki* fait déjà mention d'un héros civilisateur adoré comme dieu de la médecine, *Sakouna-kiko*. Un empereur du IVe siècle après J.-C. est devenu dieu de la guerre; un ministre du IXe, savant célèbre, qui fut exilé, puis dont la mort fut accompagnée de présages funestes, est adoré maintenant comme dieu de la calligraphie; un shogoun (régent), encore beaucoup plus rapproché de nous (XVIIIe siècle), *Iyeyasou*, s'est également vu promu après sa mort à la dignité divine.

C'est par le culte des héros que pénétra dans la

vieille croyance le culte du mikado, non seulement du mikado défunt, mais bien du mikado vivant. Vers le VIIIe siècle on voit apparaître, dans les chroniques, l'idée que les mikados morts et dont on célébrait les exploits, avaient déjà, de leur vivant, participé au pouvoir divin de leur ancêtre mythologique, la déesse *Amatérasou*. Ce pouvoir divin leur procurait par là-même une puissance irrésistible dont ils pouvaient disposer en faveur de leurs subordonnés. On voit, par exemple, un général victorieux déclarer à l'empereur Keiko-Tennô qu'il doit la victoire « à la force émanée de son auguste âme » et que c'est encore à elle qu'il « empruntera l'énergie nécessaire à de nouveaux succès ». C'est précisément pour faciliter le passage de l'humanité à la divinité du mikado que fut créé le cycle mythologique et légendaire du shinto.

4° *Mythologie.* — En plus des inventions attribuant aux anciens empereurs les pouvoirs surnaturels les plus extraordinaires, les mythes du *Kojiki* et du *Nihonghi* se réduisent à peu de chose. L'extravagance y coudoie l'obscénité et l'on n'arrive pas à en dégager la moindre idée philosophique. Au commencement étaient le Ciel et la Terre; ensuite naquirent, en quatre enfantements, douze divinités dont les noms abstraits montrent suffisamment qu'elles n'étaient elles-mêmes que des abstractions : « dieu maître du centre auguste du ciel », « grand et auguste dieu merveilleux producteur ». Deux ou trois d'entre eux avaient été l'objet d'un culte autrefois, mais ce culte avait pris fin depuis longtemps. Le dernier des couples divins est formé par *Izanaghi* et *Izanami*. Ce sont eux qui, après avoir agité l'océan « avec une lance couverte de pierreries » (symbole décent d'un objet qui ne l'est pas), formèrent, des gouttes qui en tombaient, la première petite île et procréèrent ensuite les autres îles japonaises ainsi que les innombrables autres divinités. Après la mort de son épouse, le dieu Izanaghi lui rend visite aux enfers, puis, comme il se purifie, il fait sortir de son œil gauche *Amatérasou*, la déesse du soleil et premier ancêtre du mikado, de son œil droit le dieu de la lune, de son nez le dieu de la pluie et de la tempête, *Sousano*. Sousano entre en lutte avec Amatérasou, mais il est finalement vaincu. Son fils Idzoumo ayant cédé au petit-fils d'Amatérasou descendu sur la terre l'empire du Nippon, le pouvoir du mikado se trouva tout naturellement créé. Par une conséquence naturelle, plusieurs familles princières et sacerdotales suivirent l'exemple impérial et prétendirent rattacher leur origine à ces imaginations mythologiques.

5° *Culte.* — Le shinto n'a pas de dogme et pas de morale, ou si peu. La dogmatique se réduit à l'idée d'une certaine survie de l'âme; l'éthique, à ce principe que le japonais étant d'essence divine n'a qu'à suivre son cœur pour être vertueux. Le culte n'est guère plus compliqué.

Les temples reproduisent l'image fidèle de la maison japonaise primitive et semblent bien avoir représenté tout d'abord la case consacrée au culte public des ancêtres. Le culte de la nature, tout d'abord célébré en plein air, vint ensuite s'y faire une place. Simple chaumière en bois blanc d'*hinoki*, mais parfois aussi construit d'essences précieuses, le temple est orienté vers l'orient, ne contient ni statues ni mobilier; les boiseries n'en sont pas peintes ni laquées. Il comprend d'abord un sanctuaire avec une salle pour les fidèles, un hangar pour les offrandes, une plate-forme pour les danses, une galerie à balustres, une écurie pour le cheval sacré. Le sanctuaire à son tour se divise toujours en deux parties. D'abord une antichambre destinée à recevoir l'offrande : des bandes de papier blanc attachées à une perche (on songe ici aux *inau* des Aïnous); c'est le symbole de l'absolue soumission à la divinité ou celui de la divinité elle-même. Puis une pièce intérieure toujours fermée où se trouve le « représentant des âmes », c'est-à-dire, derrière un voile, sur une table de bois non peint, une épée, un miroir, une boule de cristal; à proximité, un coussin à l'usage du dieu dont cette pièce est l'appartement. Le temple d'Amatérasou à Isé et celui d'Okouninoushi (fils de Sousano) à Idzoumo, sont les centres des deux grands pèlerinages shintoïstes.

Le culte public est entre les mains des bonzes shintoïstes, qui ne se rasent pas la tête comme les bonzes bouddhistes, et ne revêtent un costume spécial que pendant les cérémonies.

Il y a des fêtes familiales, des fêtes de clan et des fêtes nationales. Dans la famille, on dépose, le 2, le 15 et le 28 de chaque mois, une offrande d'aliments et de boisson, bière ou saké, sur la tablette sacrée de la maison. Les fêtes locales sont très brillantes; celles de Tokio et de Kioto sont célèbres pour leur éclat. Une offrande quotidienne a lieu dans les temples : riz, poisson, gibier, légumes, fruits, saké, eau. Les grandes fêtes générales rentrent dans le cycle agricole : le 15 septembre, offrande par le mikado des prémices du riz; le 23 novembre, fête de la moisson; le 4 février, prière pour la pluie et la récolte. Un autre cycle, celui-ci de purification, donne lieu, le 30 juin et le 31 décembre, à la cérémonie de l'*obarai*, dans laquelle le grand prêtre purifie le peuple de ses péchés, qui sont tout spécialement des souillures ou délits agricoles.

Archaïsme des formes, simplicité voulue des temples et des rites, pauvreté foncière, voilà les traits principaux du shinto.

V. Le bouddhisme japonais. — 1° *Introduction du bouddhisme au Japon.* — L'influence de la civilisation chinoise, qui fut énorme, commença par des infiltrations confucianistes très anciennes qui préparèrent la voie au bouddhisme. La morale y trouva, sinon une nouvelle base, au moins une base : la piété filiale (voir Chine), et des règles mieux définies que n'était la divinité de l'âme nippone. Ce nouveau cadre fut celui des cinq grandes relations : de sujet à empereur, de fils à père, d'épouse à mari, de frère à frère, d'ami à ami.

C'est par des ambassadeurs coréens qu'en 552 des livres bouddhistes parvinrent, avec la statue du Bouddha, en terre japonaise. Une hostilité presque générale accueillit cet essai d'acclimatation. Néanmoins, 73 ans plus tard, sous l'influence d'un prince réformateur, un revirement total se produisit et le bouddhisme devint religion nationale au Japon. Il avait pour lui le prestige d'une civilisation supérieure et tout particulièrement celui de révéler les arts à l'empire du soleil levant. L'architecture religieuse, la statuaire, le dessin et la peinture, dans tout l'éclat de la nouveauté, donnèrent à l'apostolat bouddhiste une impulsion prodigieuse. Le bouddhisme se présenta aux Japonais sous la forme du système Mahâyâna ou « Grand Véhicule » (voir Bouddhisme) qui constituait, comme on sait, une religion entièrement différente de celle fondée par le Bouddha. En plus il s'était chargé en route, à travers l'Asie, d'éléments hétérogènes et disparates. D'une façon générale, les sectes mahâyânistes entendaient le nirvâna dans un sens positif : ce n'était plus l'absorption dans le néant, mais l'élévation du fidèle, par une ascèse appropriée, à la dignité de Bouddha.

2° *Le Ryobou-Shinto.* — Le triomphe du bouddhisme s'acheva dans une véritable fusion avec la vieille religion japonaise qui s'opéra vers le IXe siècle et conserva la prépondérance jusqu'au XVIIIe. C'est ce qu'on nomme le *Ryobou-Shinto*, « double enseignementdes dieux ». Le bouddhisme avait supprimé les dieux; le Mahâyâna en recruta de nouveaux parmi les hommes et le shinto leur ajouta tous ceux de la nature.

En effet, le disciple parvenu à la « Connaissance » est définitivement affranchi de la roue des renaissances et n'a plus qu'une mort à subir pour devenir *boutsou*, c'est-à-dire bouddha. Il sera alors reçu dans la demeure bienheureuse des innombrables bouddhas qui l'ont précédé, *Shaka* en tête (transcription japonaise de Çakya-Mouni), et où viendront ensuite résider les milliers d'autres bouddhas qui suivront. Or, chaque bouddha réel n'est que le reflet d'un bouddha de la contemplation; c'est ainsi que Shaka reflète son double, son *dhyâni-bouddha*, *Amida*. Et tous ne sont encore que les émanations du Bouddha suprême, la grande Réalité transcendante, l'Être universel. Le bouddhisme retombait ainsi au panthéisme, au polythéisme et à l'idolâtrie. Par là même il devenait facile de lui incorporer toutes les divinités du shinto et c'est ce dont on ne se priva point. Ainsi se créa un immense panthéon de dieux et de déesses de tout grade. Au sommet de la hiérarchie trône Amida, « brillant sans mesure », la divinité bienfaisante qui apporte le secours et le salut. Il est représenté par des milliers d'idoles de toute grandeur, dont trois, colossales, sont particulièrement célèbres : à Kamakoura, à Nara, à Kioto. Le dieu hindou bienfaisant Avalokiteçvara est devenu au Japon une déesse très connue et très aimée, *Kwannon*, « la déesse de grâce aux mille mains ». On la représente fréquemment avec plusieurs têtes et des mains nombreuses; souvent on remplace la statue par un simple autel entouré d'une grille. Les prières qu'on lui adresse peuvent être vocales; mais le suppliant peut aussi écrire sa demande sur un ruban de papier qu'il mâche et dont il crache la boulette contre le sanctuaire. La déesse du soleil *Amatérasou* a subi une mutation inverse : elle est devenue le bouddha *Daïnitchi*. Grâce à cet habile avatar, le mikado, son petit-fils, ne pouvait faire moins désormais que de soutenir le bouddhisme. Les sept dieux du bonheur sont également parmi les plus populaires. Deux d'entre eux se rencontrent presque dans chaque maison japonaise : le dieu de la richesse, *Daikokou*, portant son sac de riz, et le dieu de la nourriture, *Ebisou*, avec un poisson et une ligne sous le bras. Le groupe des six Libérateurs est formé des divinités qui président aux six mondes à travers lesquels s'opère la série des renaissances et dont le *boutsou* doit avoir triomphé : mondes de l'enfer, des animaux, des passions inassouvies, de la force brutale, des hommes, des êtres célestes. On demande à ces dernières idoles les services les plus variés. Brahma et Indra se retrouvent ici sous une forme des plus imprévues : ce sont eux que représentent les deux statues géantes, peintes au cinabre ou l'une en rouge et l'autre en vert, qui se dressent de chaque côté du portail des temples. Le peuple les nomme le diable rouge et le diable vert. Derrière le portail sont placés, peints l'un en rouge et l'autre en bleu foncé, le dieu du tonnerre et le dieu du vent. Devant le coffre aux offrandes est assis *Binzourou-sama*, dont la figure grimaçante est toute usée par le frottement des doigts des dévots, qui, après avoir jeté leur piécette de cuivre, lui caressent le nez, les oreilles, les genoux en se frottant à mesure aux mêmes endroits. Bien d'autres divinités du shinto se sont ainsi installées le long des murs des pagodes, en se glissant par exemple parmi les 500 *Rakan* ou premiers disciples de Bouddha.

3° *Les sectes bouddhistes.* — Au Japon, comme dans l'Inde, les sectes se sont mises à pulluler. Des dix ou douze principales, quatre sont d'origine indienne : ce sont les écoles *Hossô*, *Kégon*, *Shingon* et *Zen*; une, le *Tendaï*, est originaire de Chine; les autres revendiquent des origines japonaises.

On les range en deux grandes classes ayant en commun la croyance au « triple joyau » bouddhique. Les écoles du « Chemin saint » enseignent que le fidèle peut arriver au salut par ses propres moyens : il lui suffit de pratiquer « la droiture, la méditation, et la sagesse » (voir BOUDDHA, t. I, col. 923). Suivant l'importance accordée à chacun de ces trois facteurs, on distingue six sectes de ce groupe : *Hossô*, *Kégon*, *Tendaï*, *Shingon*, *Zen*, *Nichiren*.

La secte *Hossô* est issue du *Yogâcâra* (653) qui professe l'idéalisme absolu et le subjectivisme radical : rien n'existe que la pensée. Pour le *Kégon* (848) la réalité, c'est le nirvâna : « tout est vide. » L'école *Tendaï*, fondée à la fin du VI^e^ siècle en Chine, se rattache aux mêmes doctrines et participe au mouvement de la *Tathâta* (voir *loc. cit.*, col. 927). Elle conduit au salut universel pour lequel il suffit d'avoir une fois concentré sa pensée sur le Bouddha, dont l'âme est identique à la nôtre. « Les animaux, les plantes, les montagnes, les fleurs, tout peut devenir bouddha. » Le *Shingon* (805), issu du tantrisme indien, exerça une influence considérable malgré l'obscurité de sa doctrine : le Bouddha est le monde des noumènes, l'âme cosmique dont l'émanation produit le monde des phénomènes. L'ordre *Zen* fut introduit en 729 sous l'influence du *Dhyâna* hindou et chinois, et réformé vers 1225 sous le nom de *Sôtô*. Négligeant toute solution dogmatique, le zénisme se préoccupait de fortifier l'individu par l'ascétisme et de lui faire acquérir ainsi la maîtrise de soi. « Par delà le bien et le mal, dominer les bonheurs et les malheurs de la vie. » Il a grandement concouru à donner à l'âme japonaise sa trempe extraordinaire et a fourni aux chevaliers, qui l'ont adopté, les *samouraï*, leur code d'énergie, d'héroïsme et d'honneur chevaleresque. On peut rapprocher du zénisme l'école de *Nichiren* (1222-1282), pour qui la personne du Bouddha est identique à l'univers lui-même. Comme ces *nabis* de l'islam, aimés des foules et redoutés du pouvoir, Nichiren, ce prêtre de la secte Shingon, travailla, par ses épîtres et ses prédications vigoureuses, à débarrasser le culte du Bouddha de tout élément étranger, ou du moins qu'il croyait tel, car sa doctrine de la fraternité universelle, basée sur le panthéisme, est aux antipodes du bouddhisme authentique.

A côté des écoles du « Chemin saint », celles de la « Porte de la Terre Pure » enseignent que l'homme, trop faible pour atteindre au but par lui-même, a besoin de l'aide d'Amida Bouddha, la divinité miséricordieuse qui offre à ses croyants le « Paradis de Pureté », où ils goûteront la béatitude céleste. C'est l'Amidisme, qui remonte jusqu'à l'Inde ancienne et représente une sorte de quiétisme oriental. Il constitua, avec le Nichiren, les deux ordres les plus influents des temps modernes. Propagé dès le X^e^ et le XI^e^ siècles, il produisit au XII^e^ le fameux Hônen Shonin, fondateur de l'ordre *Iôdi* ou de la « Terre Pure », dont un religieux, au siècle suivant, fonda à son tour une secte amidiste nouvelle, la secte *Shin*, d'où sortit l'ordre célèbre des *Hougwanji*. Parcelles de l'essence universelle, chacun des hommes, suivant l'Amidisme, possède dans son être le bien essentiel; le mal qu'il peut commettre n'est qu'une sorte de gangue externe et irréelle dont il se retire en la reniant : « Je ne suis plus celui qui a fait cela. » Aussitôt les péchés sont effacés; aussitôt l'on devient digne du bonheur éternel, que l'on est certain de goûter au Paradis de Pureté, sous le regard d'Amida, parmi les anges musiciens : tableau favori des primitifs de la peinture japonaise. *Amida*, diminutif d'*Amithâba*, est, nous l'avons dit, le dhyâni-bouddha de Çakya-Mouni. Une très curieuse hypothèse récente cherche les origines de l'Amidisme jusque dans l'Iran mazdéen.

Le bouddhisme, on le sait, constituait, originairement, non pas une religion, mais un ordre religieux organisé en couvents plus ou moins indépendants. Au

Japon, au contraire, il s'est fortement organisé. Chaque secte groupe ses monastères par provinces rattachées à une maison mère qui se trouve généralement aux environs de Kioto. Les bonzes en sont rigoureusement hiérarchisés. D'ailleurs généralement incultes, ils ignorent le plus souvent les systèmes spéculatifs de leur secte et se contentent d'exploiter avec art l'idolâtrie des laïques. Ils prêchent, plutôt qu'ils ne pratiquent, une morale assez élevée; mais la chronique scandaleuse est loin de les épargner et mille histoires circulent à la honte des bonzes et des bonzesses.

Avec le temps, les sectes ont marqué une tendance très nette à se rapprocher et à effacer leurs caractères distinctifs. Le *Shin* actuel, qui compte le plus grand nombre d'adhérents de toutes les sectes bouddhistes, ressemble assez à un syncrétisme : plus d'austérités, plus de célibat, plus de bonzes ou des bonzes laïques, plus d'effort nécessaire ni même de prière : la confiance suffit, la foi sans les œuvres.

VI. Le retour au Shinto. — Le XVI^e^ siècle marqua les débuts de l'évangélisation du Japon par saint François-Xavier (1548) et ses successeurs, mais aussi les terribles persécutions déchaînées par les bonzes et dont le résultat fut l'anéantissement des chrétientés japonaises. Bientôt les bonzes s'aperçurent de la caducité de leur triomphe. Le rationalisme matérialiste et athée de la vieille école confucianiste du *Tchou-hi* se développa considérablement autour d'eux (XVII^e^ siècle). Puis une école se fonda, qui paraissait d'abord ne pas devoir sortir d'un petit cercle d'intellectuels, en vue de ressusciter le vieux shinto. Mais ce mouvement s'amplifia si bien, à la faveur du nationalisme échevelé qui s'est fait jour depuis le XVII^e^ siècle, qu'à la révolution de 1868, lorsque le mikado reprit le pouvoir suprême, il rejeta le bouddhisme comme religion étrangère et proclama le shinto religion d'État.

Mais il faut s'entendre sur cette religion d'État. Le monde officiel, les ministres s'adressant au peuple, les professeurs d'universités et de lycées, les instituteurs, les officiers, professent l'origine divine du Japon et des Japonais, le culte d'Amatérasou et des kami. « Le Japon est la terre des dieux et les Japonais sont les fils des kami. Amatérasou a promis à ses descendants de gouverner le Japon éternellement. Quiconque ne révère pas Amatérasou et ne croit pas à ses paroles est un sujet rebelle et un antipatriote. » Laisser simplement percer des doutes serait manquer de loyalisme et s'attirer l'accusation de tiédeur. De grandes cérémonies officielles ont lieu deux fois l'an au temple shinto en l'honneur des soldats morts pour la patrie; les grands événements politiques sont officiellement annoncés par un messager impérial aux dieux du temple d'Isé. Un personnage officiel ne part pas en mission à l'étranger sans prendre congé de la tablette représentant le fondateur de la dynastie.

Par contre, le gouvernement nippon impose la neutralité dans les écoles, et là-bas, comme ailleurs, la neutralité c'est l'athéisme légal. Dans les milieux universitaires se propagent ouvertement toutes les formes de l'incrédulité. Et, dans leurs rapports avec les occidentaux, les mêmes personnages officiels que tout à l'heure déclarent que le shinto n'est pas une religion, mais un rite civil, simple affaire d'archéologie et de politique, de fidélité patriotique au passé. Bien des gens instruits affectent d'ignorer en pratique le shinto. Que cache cette double attitude? Est-ce pure « insincérité »? N'est-ce pas également la manifestation du malaise où se débat l'âme japonaise, mise en demeure de se rendre compte de la contradiction absolue qui règne entre mentalité shintoïste et mentalité moderne, et détournée d'en faire l'aveu public par un impérialisme audacieux et un incroyable orgueil de race? Les missionnaires qui connaissent le mieux le Japon pensent que le jour, qui finira bien par arriver, où s'effaceront ces antinomies, il y aura un gros obstacle de moins devant l'Évangile.

Sur ses 59 millions d'habitants, le Japon compte seulement 80 000 catholiques, et un nombre un peu plus élevé de protestants partagés en une trentaine de sectes.

J.-M. Martin, M. E., *Le Shintoïsme religion nationale*, Hongkong, 1924-1926; G. Schurhammer, S. J., *Shin-to, The Way of the Gods in Japan*, Bonn-Leipzig, 1923; P. Papinot, *Dict. d'hist. et de géogr. du Japon*, Tokio, 1906; M. Anesaki, *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, Paris, 1889; R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923, et *Histoire de l'Asie*, t. III, Paris, 1923; de la Mazelière, *Le Japon, histoire et civilisation*, Paris, 1907 et suiv.; A. Brou, S. J., *Japon*, dans *Dict. apol. Foi cath.*; *Manuels* d'histoire des religions.

P. Fournier.

JAPONAIS (Martyrs). — Après les conversions merveilleuses opérées au Japon par saint François-Xavier, il y eut pour le catholicisme une période de paix et de prospérité (de 1551 à 1582). Taïcosama, homme obscur parvenu à l'empire, mal disposé à l'égard des jésuites, leur enjoignit de quitter le pays dans le délai de six mois. Ceux-ci n'en firent rien, continuèrent l'évangélisation et opérèrent de nombreuses conversions pendant les années 1591-1592. L'année suivante, les franciscains arrivaient au Japon et, malgré la défense de l'empereur, commencèrent leur apostolat. Cette infraction à ses ordres et les prétentions d'un commandant espagnol mirent en fureur Taïcosama, et, en 1596, il lança un décret d'arrestation contre tous les missionnaires. Six religieux franciscains, trois jésuites et dix-sept laïques japonais, tertiaires de saint François, furent arrêtés dans le courant de décembre et, après divers tourments, furent crucifiés à Nangasaki (5 février 1597). Parmi eux, on remarqua le japonais Paul Miki qui, jusque sur la croix, prêchait aux assistants et priait pour ses bourreaux. La canonisation de ces martyrs par Pie IX, en 1862, fut l'occasion de grandes solennités à Rome, où se trouvaient réunis de nombreux évêques.

J. Baudot.

JARDINS OUVRIERS. — 1. C'est en 1896 que l'abbé Lemire fondait la Ligue française du coin de terre et du foyer. En même temps ou presque, l'abbé Gruel, un prêtre français, fondait la Ligue belge du même nom, et Mgr Tiberghien, originaire du nord de la France, créait à Rome, près du Vatican, un groupe de jardins ouvriers.

Disciple de Le Play, l'abbé Lemire voit dans la famille « la véritable cellule sociale qu'il faut protéger, fixer, à laquelle il faut rendre la santé, la moralité et le bonheur par la terre ». Or, continue Charles Droulers, *La vie catholique*, 25 avril 1925, p. 11, « la famille n'est pas une abstraction, un mot, une formule, mais une réalité vivante. Elle a besoin d'un support, d'une enveloppe, d'air respirable. Et c'est pourquoi l'abbé Lemire dispose autour d'elle : jardin ouvrier, dot terrienne, bien de famille insaisissable, habitation à bon marché. Obstinément fidèle à lui-même, il prêche, depuis trente ans, au Parlement et dans le pays tout entier, une croisade afin de faire de chaque morceau de terre, une fois qu'il aura été choisi par une famille pour y établir son modeste foyer, un lieu saint, en quelque sorte, un endroit sacré, inviolable, inattaquable, d'où personne ne pourra la déloger. L'œuvre est immense, la tâche est rude. Pour aboutir, le concours des catholiques ne suffit pas. Il doit donc donner à sa ligue un caractère d'universalité. Et ainsi a-t-il pu provoquer et seconder le mouvement si heureux qui s'est produit depuis quelques années en faveur des jardins ouvriers dans les sphères les plus laïques, notamment au sein des municipalités et des bureaux

de bienfaisance... » Si bien que la Ligue française du coin de terre et du foyer, — reconnue d'utilité publique — qui recensait, en 1903, 134 œuvres et 6 592 jardins, en comptait, vingt ans plus tard, 263 et 52 400. Voir LEMIRE.

2. L'idée et le mouvement existaient avant l'abbé Lemire. « Vers 1850, écrit encore Ch. Droulers, un certain nombre de conférences de Saint-Vincent de Paul entreprennent d'assurer aux pauvres qu'elles secourent la jouissance d'un coin de terre, puis de leur fournir des semences, des plantes, des instruments de culture, etc. Mais c'est seulement en 1895 que le Conseil central de cette société, au cours d'une de ses assemblées générales, attire l'attention de tous ses membres sur les résultats excellents qu'on peut attendre de ce nouveau mode d'assistance par le travail. En France, comme en Allemagne, en Belgique et dans les Pays-Bas, le premier branle est donné par les conférences de Saint-Vincent de Paul. Aujourd'hui elles possèdent à Paris et dans la banlieue 5 groupes... comprenant environ 500 jardins. Elles ont créé en province de nombreux groupes dont le chiffre n'a pas encore été établi. Elles nous fournissent l'occasion d'admirer une fois de plus la souplesse avec laquelle cette société s'adapte à tous les besoins de son temps et revêt les formes les plus ingénieuses de la charité. L'esprit qui l'anime est nettement confessionnel, sans étroitesse, ni mesquinerie, mais enfin la société ne se cache pas pour faire de l'apostolat. Pour certains de ses groupes, la saison s'ouvre et se termine par une messe solennelle célébrée dans l'église paroissiale toute fleurie et ornée des fruits de la terre... Sur tel groupe de la banlieue on a érigé une baraque qui sert à la fois de chapelle et de lieu de réunion. »

Le même caractère confessionnel se retrouve dans les groupes ou sociétés fondés, en 1894 ou 1895, à Montreuil-sur-Mer par l'abbé Fourcy, à Mende par le chanoine Chapelle, à Saint-Étienne par le jésuite Volpette. Outre ces artisans de la première heure, bien d'autres prêtres figurent parmi les fondateurs des jardins ouvriers. Dans cette œuvre, « certains ont vu un des plus puissants moyens d'apostolat; les autres ont simplement laissé agir la terre, le soleil, le foyer, la famille, et ils ont eu la joie de considérer l'épanouissement merveilleux du cœur de l'homme, son ascension lente mais sûre vers la lumière. » Tous ont réussi à créer un peu de bonheur vrai et de moralité chrétienne.

J. BRIGOUT.

JAURÈS Jean est né à Castres le 3 septembre 1859. Après de brillantes études, il fut reçu le premier à l'École normale. En 1881, il est professeur de philosophie à Albi, et, en 1883, maître de conférences de philosophie à la Faculté des Lettres de Toulouse. Bientôt, son talent oratoire attire sur lui l'attention et en 1885 — il avait vingt-six ans — il est élu député sur la liste opportuniste et va siéger au centre gauche. Du centre gauche il passera, en 1893, à l'extrême gauche, et au socialisme, dont il restera, jusqu'à sa mort, le plus brillant représentant. Quatre années d'interruption de son mandat (de 1889 à 1893) lui permirent de soutenir ses thèses de doctorat, la première sur la *Réalité du monde sensible*, la seconde, en latin, sur les *Origines du socialisme allemand*. C'est donc au socialisme que Jaurès consacra toute sa vie publique. Il en fut, sinon l'organisateur, du moins le directeur de conscience, le chef, souvent l'arbitre conciliateur au milieu de ses conflits intérieurs, toujours la bouche d'or qui enchanta pendant vingt ans des millions de travailleurs, mais aussi qui les détourna davantage encore de l'Église et de la foi. Il fut tué par Villain, le 31 juillet 1914, dans un café de Paris.

1. *Sa doctrine socialiste*, qui oserait la définir? Elle a oscillé continuellement entre le réformisme pacifique et la révolution violente, par des jeux d'équilibrisme qui ressemblaient parfois à de vrais tours de force. La preuve éclatante en est que, lors du transfert de son corps au Panthéon le 23 novembre 1924, l'*Humanité* communiste et le *Peuple* socialiste ont pu paraître l'avoir tous deux de leur parti, tant les citations extraites de ses œuvres étaient contradictoires.

Dans un article publié dans la *Petite République*, le 20 décembre 1896, et intitulé *Socialisme*, il écrivait : « Celui-ci (et par là il se distingue de l'anarchisme) affirme d'abord que le prolétariat, pour s'émanciper, doit conquérir le pouvoir... Il affirme ensuite qu'entre la classe privilégiée et le prolétariat c'est une question de propriété qui est posée. Des réformes, oui; mais quelque profondes qu'elles soient, elles ne répondront, ni à l'attente, ni au droit des travailleurs, tant que ceux-ci n'entreront pas en possession des instruments de travail... Enfin le parti socialiste affirme la solidarité internationale de tous les travailleurs... Il ne permettrait à personne de toucher à l'intégrité de la Patrie française... mais nous sommes beaucoup plus près, dans le conflit économique, de Liebknecht, soutenant les grévistes de Hambourg, que du capitaliste français, soutenant les grands exploiteurs des docks. Voilà les trois affirmations essentielles, décisives, qui constituent le socialisme. »

Mais, en 1908, il écrivait : « Cette bourgeoisie insurrectionnelle, elle a l'audace de dire à la classe ouvrière : Quoi qu'il advienne, tu affecteras de t'arrêter comme devant un rempart devant ce cerceau de papier de la légalité bourgeoise, à travers lequel, moi, je suis passé déjà. C'est une hypocrisie que nous ne tolérerons pas. » Et encore : « Le peuple qui, le premier, entrera dans le socialisme, verra d'emblée se ruer sur lui tous les pouvoirs réactionnaires affolés; il serait perdu s'il n'était pas prêt lui-même à saisir le fer et à répondre aux obus par les obus, pour donner le temps à la classe ouvrière des autres pays de s'organiser et de se soulever à son tour. » N'est-ce pas le panégyrique anticipé du bolchevisme russe?

Pendant vingt ans, il se débattra éloquemment entre le réformisme et la violence, essayant de les concilier, de faire de l'un le premier anneau de la chaîne qui conduit à l'autre. Il sent, il sait que les réformes calment le peuple, le satisfont un peu à la fois et risquent « de fixer sa tente sur la terre capitaliste », et cela le gêne et le pousse à prêcher la révolution nécessaire. Mais comme il sait aussi que la révolution est encore bien lointaine, que la concentration marxiste ne se fait pas assez vite, et même « que l'effet de la concentration capitaliste dans les grandes industries a pour résultat de créer autour de ces grandes industries centralisées et dominantes une quantité de petites formes de la production disséminée », il revient aux réformes. « Tous ces calculs de date sont oiseux, ajoutera-t-il, Je demande aux socialistes, non pas de préciser la date, impossible à déterminer, où le socialisme pourra triompher. Je leur dis de vivre toujours en état de grâce socialiste, c'est-à-dire en travaillant toujours, à chaque minute, à chaque heure, à l'avènement du socialisme et en lui rapportant tout l'effort, toute l'action, toute la force de leur pensée et de leur vie. » Conférence faite le 10 février 1900 aux étudiants collectivistes de Paris, *Mouvement socialiste* des 1er et 15 mars 1900.

Tout Jaurès est là, triomphant des contradictions à force d'adresse et d'éloquence, au lieu de renoncer à l'erreur marxiste à laquelle les faits viennent donner des démentis indéniables et qu'il reconnaît d'ailleurs loyalement. C'est de ces contradictions que naîtront ses longues et âpres discussions avec J. Guesde. Voir ce mot.

2. *Son attitude vis-à-vis du catholicisme* est, au contraire, d'une netteté absolue. Il avait été élevé chrétiennement par sa mère et il fut lui-même catholique pratiquant jusqu'à sa dix-huitième année. Mais il allait ensuite ne plus voir dans le catholicisme qu'un complice du capitalisme oppresseur, comme il dit, et qu'un ennemi du progrès, de la science, du peuple et de la démocratie. L'Église, elle ne sait que frapper « des verges de l'absolutisme délirant les vastes démocraties mouvantes comme la mer »; elle fait « peser une immobilité stagnante sur cet océan remué par le vent qui vient du large... O Église, vous n'avez plus la vie en vous. Vous ne l'avez plus et vous frappez tour à tour tout ce qui en vous est vivant, tout ce qui en vous est remuant... En vous la vie se retire de partout! Vous vous emmurez vous-même. Ah! vous voulez la paix, vous demandez la paix, et vous préparez la paix du sépulcre bien clos, où il n'y a pas de courants d'air, pas de souffle de liberté, où vos yeux pourront se rouvrir sans être blessés par un seul rayon. » Discours à la Chambre des députés en novembre 1906. Il faudrait citer ici de nombreux discours ou articles exprimant les mêmes idées parfois accompagnées de blasphèmes.

De telles paroles sont vraiment indignes d'un si beau talent. Ajouterons-nous qu'elles sont impardonnables en face du spectacle d'activité sociale chrétienne que donnait alors le monde? Jaurès avait vu, en 1891, Léon XIII publier l'encyclique sur la Condition des ouvriers. Il avait vu le même pontife de génie rappeler aux catholiques de France le devoir de se détacher des partis politiques, et de se rallier au gouvernement établi, qui était le régime républicain et démocratique. Il entendait notre illustre de Mun, son collègue à la Chambre, développer, avec une éloquence qui égalait au moins la sienne, toutes les richesses du catholicisme social, prêcher l'organisation professionnelle des travailleurs, réclamer une législation protectrice du travail au nom de la loi de justice et d'amour qui est la loi chrétienne. Jaurès voyait et entendait tout cela, et il restait sourd et aveugle! Tout au plus parlait-il de la « vieille chanson » chrétienne qui avait longtemps bercé la douleur humaine! Mais de l'Église justicière, de l'Église semeuse d'amour et de fraternité, pas un mot! Il préférait la caricature au portrait.

Le comte Albert de Mun ne put s'empêcher de le lui dire, un jour qu'il avait, une fois de plus, rejeté les responsabilités des persécutions religieuses sur « les chrétiens de France », réactionnaires et rétrogrades. Après avoir montré le bilan de son règne — car Combes ne vécut que sous son impérieuse protection — « quelques milliers de religieux proscrits, réduits à la misère, l'Église spoliée, l'armée désorganisée », de Mun ajoutait, *Écho de Paris*, 24 mai 1909 :

> Oui, il y a des hommes qui n'ont dans l'esprit d'autre souci que ce besoin d'aveugle conservation, et M. Jaurès a raison, leur muet assentiment est la force de M. Clemenceau, la seule qui lui reste. Je ne suis pas de ces hommes, et j'ose dire qu'ils ne sont pas les « chrétiens de France ».
>
> Ceux qui s'honorent de cette illustre qualité savent qu'ils n'ont pas plus à espérer, pour la paix sociale, des révolutionnaires parvenus que des autres. Aucune obligation ne les attache au régime de l'individualisme, édifié contre eux et contre leurs principes. Rien ne les enchaîne aux formes de la société bourgeoise, et ils n'hésitent pas à rompre avec ses préjugés et ses lois, quand ils croient que la justice envers le peuple le leur commande.
>
> Car ils aiment le peuple pour lui-même, et parce qu'ils sont les disciples sincères de Celui qui donna au monde la grande promesse d'amour et de fraternité; ils l'aiment parce qu'il souffre et parce qu'il est faible. Leur ambition, leur rêve, le tourment de leur vie, c'est de le servir avec désintéressement, pour l'aider pacifiquement à atteindre un état meilleur et plus juste, pour le sauver de la barbarie que lui prépare le collectivisme sans Dieu, sans âme et sans patrie.
>
> Voilà leur « idéal social »; voilà leur « pensée »... Si M. Jaurès veut aussi connaître leur « action », qu'il écoute la grande voix de cette Église dépouillée, jamais réduite au silence, qui répète le cri de pitié jeté par le Christ à la foule misérable! Qu'il aille dans les faubourgs, dans la banlieue parisienne, voir ces prêtres outragés, calomniés, jamais découragés, qui, là, au milieu des travailleurs, exercent sans bruit leur inlassable dévouement! Il y entendra des paroles plus fécondes qu'à la rue Grange-aux-Belles, et qui, peut-être, le surprendront.

M. Lévy-Bruhl nous assure, dans ses *Quelques pages sur Jaurès*, que Jaurès, plusieurs années avant sa mort tragique, s'intéressait vivement aux problèmes religieux. Cela est possible, et un jeune publiciste de talent, Robert Cornilleau, a même appelé le grand orateur socialiste « l'enfant prodigue de la pensée chrétienne ». Quoi qu'il en soit, c'est un enfant prodigue qui n'est pas revenu, hélas! à la maison paternelle. Il a aimé le peuple profondément; il a voulu le grandir; il s'est dévoué passionnément pour lui; il lui a parlé, en un langage souvent élevé, de choses qui l'arrachaient aux banales préoccupations de la vie et nous comprenons que le peuple l'aime et en soit fier. Mais il lui a apporté une doctrine qui n'a de vérité que dans sa partie négative — la critique du libéralisme et des abus du régime économique moderne — et qui est radicalement fausse dans sa partie constructive et préparatoire de l'avenir. Voir Libéralisme et Socialisme.

Quoi qu'il en ait dit, la haine n'est pas « créatrice », et les collusions avec le régime abject de Combes ne seront jamais honorables : tout cela obscurcira sa gloire, qui aurait pu être si grande dans l'histoire s'il était resté fidèle à la foi chrétienne et s'il avait voulu étudier le catholicisme social.

Paul Six.

JAVOUHEY Anne. — D'une nombreuse famille de la Côte-d'Or, qui donna ses quatre filles à la congrégation de Saint-Joseph de Cluny, Anne Javouhey,la fondatrice, naquit le 10 novembre 1770 et manifesta de bonne heure son intention d'être toute à Dieu. Sa première conquête d'apôtre, à dix-sept ans, fut d'envoyer à La Trappe le prétendant qui avait demandé sa main. Avertie par une apparition de la sainte Vierge qu'elle était appelée avec ses sœurs à former un institut pour l'éducation des enfants de son sexe, elle prononça, dans la nuit du 11 novembre 1798, le vœu de chasteté perpétuelle et la promesse de consacrer sa vie à l'éducation de la jeunesse, au soin des pauvres et des malades. Le dessein ne devait pas se réaliser sans entraves. Après un premier essai de vie commune dans la maison paternelle, un séjour dans la petite communauté de Besançon que Mme Thouret, ancienne fille de la Charité, essayait de former, un autre chez les Trappistines de la Val-Sainte, Anne Javouhey rentrait dans la maison paternelle, où l'œuvre commença définitivement. En 1806, un décret de Napoléon autorisa l'Association religieuse de Saint-Joseph, alors établie dans le diocèse d'Autun, pour former les enfants au travail, aux bonnes mœurs et aux vertus chrétiennes. La communauté, d'abord établie à Chalon-sur-Saône, avait reçu ses règlements de Mgr Imberties, qui donna le nouvel habit aux quatre sœurs Javouhey et à leurs cinq compagnes, procéda à l'élection de la supérieure : Anne-Marie Javouhey réunit toutes les voix et inaugura l'œuvre de sa congrégation, qui devait être à la fois hospitalière, enseignante et missionnaire.

La ruche mère fut transportée temporairement à Autun et de là à Cluny, où se fit l'installation définitive. L'institut prit alors le nom de Congrégation de Saint-Joseph de Cluny. L'extension fut rapide : la

première fondation lointaine se fit à l'île Bourbon, elle devait être suivie de beaucoup d'autres, notamment au Sénégal, à la Guyane, etc. L'institut obtint du Saint-Siège en 1854 le décret d'approbation. Anne-Marie Javouhey était morte le 15 juillet 1851 à Paris, et, sur son désir, son corps avait été inhumé dans la chapelle de l'institution des Dames de Saint-Joseph à Senlis. L'institut, à sa mort, comptait en France plus de 40 maisons et environ 700 sœurs. De plus, 200 se dévouaient en Amérique, un nombre égal en Afrique, une trentaine dans l'Inde et autant en Océanie. La cause de la vénérable Anne-Marie Javouhey a été introduite à Rome le 13 février 1908.

V. Caillard, *Le vénérable Anne-Marie Javouhey*, Paris, 1913; F. Delaplace, *La vénérable mère Anne-Marie Javouhey*, Paris, 1913; *La Congrégation de Saint-Joseph de Cluny*, dans coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1922.

J. Baudot.

1. JEAN, apôtre. — La figure de l'apôtre saint Jean se détache avec assez de netteté dans l'histoire de l'Église naissante malgré sa complexité. On y relève les traits les plus divers, et la grâce qui attire et la majesté qui impose. C'est « le disciple que Jésus aimait »; c'est l'écrivain témoin des plus hauts mystères de la terre et du ciel; c'est le grand théologien symbolisé par l'aigle au regard perçant. — I. Sa vie. II. Son œuvre. III. Sa théologie.

I. Sa vie. — Pour noter simplement les faits les plus caractéristiques de la vie de saint Jean, il convient de distinguer trois principales sources de renseignements.

1° *Les Évangiles.* — 1. Jean, fils de Zébédée, Matth., IV, 21, et de Salomé, Matth., XXVII, 56 et Marc., XV, 40, était originaire de Galilée, probablement de Bethsaïde, et pêcheur, comme son père et son frère aîné, Jacques (le Majeur), Marc., I, 19-20. Disciple de Jean-Baptiste avec Pierre et André, il se met un des premiers à la suite de Jésus, Joa., I, 35-40, non sans retourner parfois à ses occupations. Mais, après l'appel définitif, Matth., IV, 18-22, il est aussitôt et tout entier au Maître. Choisi pour être des Douze, Marc., III, 17, il sera, avec Pierre et Jacques, un des apôtres privilégiés. Seuls, en effet, ils assisteront à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37, à la transfiguration, Marc., IX, 1, et à l'agonie du Sauveur, Marc., XIV, 33. — 2. Cette prédilection, l'apôtre Jean la doit sans doute à son caractère. Ardent et généreux, il interdit un jour à un homme, qui ne comptait pas parmi les disciples, de chasser les démons au nom de Jésus, Luc., IX, 49. Peu après, il propose, avec son frère, de faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains qui ont refusé de laisser passer le groupe apostolique, Luc., IX, 54. Ce sont bien là « les fils du tonnerre », comme les appelait le divin Maître, Marc., III, 17. Toutefois ce zèle trop humain, qui se traduit encore par l'étrange démarche que firent les deux frères pour obtenir les premières places dans le royaume du Christ, est compensé par une générosité à toute épreuve : ils acceptent avec empressement de boire le calice de la souffrance et d'être baptisés du baptême de la persécution, Marc., X, 35-40. — 3. Tempérament impétueux, saint Jean reste néanmoins une nature aimante, ce qui lui a valu de connaître, en retour, toutes les tendresses du cœur de Jésus. A la dernière cène qu'il prépare avec Pierre, Luc., XXII, 8, il repose sa tête sur la poitrine du Maître, Joa., XIII, 23-26. Après l'arrestation du Sauveur, il le suit, encore avec Pierre, dans la cour du grand prêtre, Joa., XVIII, 15. Il est au pied de la Croix et c'est à lui que Jésus mourant confie la Vierge Marie, Joa., XIX, 26-27. Au matin de la résurrection, sur l'avis de Marie-Madeleine, il accompagne Pierre au tombeau, et, à la seule disposition des linges, il croit au miracle, Joa., XX, 2-8. Il est aussi le premier à reconnaître, sur le bord du lac de Tibériade, le Seigneur ressuscité, Joa., XXI, 7. Mais Jésus, en la circonstance, après avoir annoncé le genre de mort réservé à Pierre, refuse de faire connaître le sort du disciple bien-aimé, Joa., XXI, 20-23.

2° *Les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul.* — Après la Pentecôte, l'amitié de saint Jean et de saint Pierre, qui transparaît déjà dans les évangiles, ne semble pas moins étroite. Ensemble ils montent au temple, lors de la guérison du paralytique de la Belle-Porte, Act., III, 1-11. Ensemble ils sont jetés en prison et traduits devant le sanhédrin où ils revendiquent le droit d'enseigner au nom de Jésus, Act., IV, 1-22. Tous deux sont envoyés par les Douze en Samarie pour faire descendre le Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés, Act., VIII, 14-17. Un peu plus tard, saint Jean semble encore absent de la Ville sainte, Gal., I, 18-19. Du moins, il assistera à l'assemblée apostolique connue sous le nom de concile de Jérusalem, et même, aux yeux de saint Paul, il apparaîtra, avec Pierre et Jacques, comme une des colonnes de l'Église, Gal., II, 9.

3° *La tradition ecclésiastique.* — On ignore à quelle époque saint Jean quitta la Palestine, mais on a quelques renseignements sur les dernières années de sa vie. — 1. *Données traditionnelles* : *a*) Vers la fin du premier siècle, Jean est établi *à Éphèse*, où il jouit d'une autorité exceptionnelle sur toutes les Églises d'Asie. Ce séjour de l'apôtre à Éphèse est attesté par une tradition moralement unanime et remontant très haut dans le second siècle. Témoin : Polycrate, évêque d'Éphèse, vers 190 (dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 3); Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 42; saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, III, 4, dont le témoignage est d'autant plus précieux qu'il procède d'un disciple immédiat de Jean; saint Polycarpe, évêque de Smyrne (dans Eusèbe *H. E.*, V, XX, 4-8); saint Justin, *Dial. cum Tryp.*, LXXXI, 4. — *b*) Lors d'un voyage *à Rome*, Jean subit le martyre. Il est plongé dans l'huile bouillante, et, comme il en sort sain et sauf, il est relégué dans une île, Tertullien, *De præscript. hæretic.*, 36. — *c*) Pendant cette déportation *à Patmos*, sous le règne de Domitien, il compose l'Apocalypse, saint Irénée, *Adv. hær.*, V, XXX, 3. — *d*) A l'avènement de Nerva, il revient *à Éphèse*, où il meurt au temps de Trajan, dans une extrême vieillesse, saint Irénée et Clément d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXIII, 1-5. On signale, il est vrai, certains textes qui semblent supposer un dénouement tout autre : saint Jean aurait été mis à mort en Palestine par les Juifs. Mais ce sont là des leçons tardives, plus ou moins corrompues. Elles ne prouvent rien contre le tradition primitive et peuvent même aisément s'entendre de saint Jean-Baptiste. — *e*) Enfin, plusieurs Pères de l'Église affirment que le disciple bien-aimé conserva toujours sa virginité, saint Jérôme, *Contra Jovin.*, I, 26. — 2. *Anecdotes curieuses.* Parmi les historiettes rapportées à son sujet, il en est deux qui révèlent assez bien l'impression laissée par Jean dans la mémoire des premières générations chrétiennes. Un jour qu'il entrait aux bains d'Éphèse, il se sauve à la vue de l'hérétique Cérinthe : on reconnaît là le disciple ardent, l'ennemi irréconciliable de l'erreur. Plus tard, dans les assemblées religieuses où il faut le porter, il se contente de redire le précepte du Seigneur : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Jusqu'à la fin de sa vie, il reste le disciple aimant, l'apôtre de la charité. — 3. *Culte.* L'Église célèbre sa fête le 27 décembre. Elle honore aussi, le 6 mai, son martyre à Rome devant la Porte latine.

II. Son œuvre. — La tradition ecclésiastique, dans son ensemble, attribue à l'apôtre saint Jean : I. Le quatrième évangile. II. Trois épîtres, — et l'Apocalypse. Pour ce dernier ouvrage, voir Apocalypse.

I. LE QUATRIÈME ÉVANGILE. — Aucun autre n'a été placé si haut par les Pères de l'Église, : c'est l'évangile spirituel (Clément d'Alexandrie), c'est la fleur de toutes les Écritures (Origène). Aujourd'hui, contraste frappant, il n'est pas d'évangile qui ait été plus attaqué par l'exégèse rationaliste. Notre dessein est précisément de montrer, en raccourci, comment la position traditionnelle des critiques catholiques est particulièrement forte. — I. Analyse. II. Authenticité. III. Intégrité. IV. Lieu, date et but de la composition. V. Valeur historique.

I. Analyse. — Dès le prologue, I, 1-18, le personnage historique de Jésus de Nazareth est identifié avec le Verbe de Dieu, Lumière et Vie, idée qui est ensuite implicitement reprise dans les deux parties de l'évangile, destinées à établir, l'une et l'autre, la messianité et la divinité du Sauveur.

Première partie. Manifestation de la gloire du Christ, homme-Dieu, pendant sa vie publique, I, 19-XII, 50. Trois étapes dans cette révélation.

1° *Heureux débuts de la manifestation du Christ : premiers symptômes de l'incrédulité juive*, I, 19-IV, 54. — 1. Jésus, désigné comme Messie et Fils de Dieu par saint Jean-Baptiste, I, 19-34, reconnu comme tel par ses premiers disciples, I, 35-51, « manifeste sa gloire », en changeant l'eau en vin aux noces de Cana, *en Galilée*, et ses apôtres croient en lui, II, 1-12. — 2. La première manifestation de Jésus *en Judée* reçoit des Juifs un accueil moins empressé, II, 13-III, 36 : *a*) soit *à Jérusalem*, lorsqu'à l'occasion de la Pâque il chasse les vendeurs du temple et accomplit de nombreux miracles, II, 13-25; *b*) soit *de la part de Nicodème*, initié par Jésus au mystère de la renaissance spirituelle et type de la foi hésitante, III, 1-21. Entretien célèbre terminé par les plus hautes réflexions théologiques : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle »; *c*) soit *sur les bords du Jourdain* où les disciples de Jean-Baptiste ont besoin d'un nouveau témoignage pour croire au Sauveur, III, 22-36. — 3. La première révélation du Christ *aux Samaritains*, IV, 1-42, et *aux Galiléens*, IV, 43-54, rencontre, dès l'abord, une foi plus parfaite.

2° *Progrès de la manifestation de Jésus : développement de l'incrédulité juive*, V, 1-X, 42. — 1. *Les débuts de l'opposition*, V, 1-VI, 71 : *a*) Elle éclate *à Jérusalem* où le Sauveur guérit un paralytique le jour du sabbat, V, 1-18. Jésus justifie sa conduite en montrant qu'il est l'égal du Père, V, 19-30, et que le Père lui a rendu témoignage dans les Écritures, V, 31-47. *b*) Elle apparaît aussi *en Galilée*, lors d'une fête de Pâque, à l'occasion de la multiplication des pains, VI, 1-21. Dans un discours à la synagogue de Capharnaüm, Jésus se propose comme le pain de vie. Il donne la vie à ceux qui croient en lui, et, plus tard, il se donnera lui-même en nourriture, VI, 22-59 : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair (livrée) pour le salut du monde. » Cette promesse de l'eucharistie excite les murmures des Juifs et détourne du Sauveur beaucoup de disciples. Mais les apôtres restent fermes dans leur foi, VI, 60-71. — 2. *Le conflit entre Jésus et les chefs israélites*, VII, 1-X, 42. *a*) *Pendant la fête des Tabernacles*, le Sauveur se montre dans le temple : il révèle son origine divine, annonce mystérieusement sa mort et se proclame source de vie. Incertitude générale à son sujet; attitude différente de la foule et des chefs; dissensions au sein même du parti pharisien, VII, 1-52. *b*) *Après l'épisode de la femme adultère*, VII, 53-VIII, 11, nouvelles discussions avec les Juifs. Jésus se donne comme la lumière du monde et l'envoyé de Dieu. Quant aux fils charnels d'Abraham, ils ont en réalité le diable pour père, puisqu'ils refusent de croire à la vérité. A ces paroles cinglantes les Juifs répondent par des insultes et menacent de lapider le Sauveur, VIII, 12-59. *c*) *La guérison de l'aveugle-né*, un jour de sabbat, soulève encore un conflit. Ce miracle, objet d'une enquête malveillante de la part des pharisiens, démontre leur aveuglement, IX, 1-41. Sous une forme allégorique, Jésus oppose sa conduite à celle de ces mauvais bergers : « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis... Le mercenaire s'enfuit, parce qu'il est mercenaire et ne se soucie pas des brebis, » X, 1-21. *d*) L'opposition des pharisiens ne fait que grandir après un discours de Jésus, *lors de la fête de la Dédicace*. « Mon père et moi nous sommes un.... Si vous ne me croyez pas, croyez en mes œuvres, afin que vous sachiez et connaissiez que mon Père est en moi et que je suis dans mon Père. » Pour échapper aux embûches de ses ennemis, le Sauveur est obligé de se retirer au delà du Jourdain, X, 22-42.

3° *Dernières manifestations de Jésus avant sa passion : hostilité toujours croissante des chefs israélites*, XI, 1-XII, 50. — 1. *A la résurrection de Lazare*, peu avant la dernière Pâque, la figure du Christ rayonne d'un éclat tout divin, XI, 1-44. Mais, dans leur haine aveugle, les notables juifs n'en décrètent pas moins la mort du Sauveur, retiré à Ephrem, XI, 45-56. — 2. Le lendemain du souper de Béthanie, XII, 1-11, Jésus fait une *entrée triomphale à Jérusalem*. La foule, dans son enthousiasme, le proclame Messie et des païens eux-mêmes désirent le voir, XII, 12-22. Le Sauveur en profite pour déclarer que son vrai triomphe sera le fruit de sa mort : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi, » XII, 23-36. Les chefs des Juifs restent incrédules ou timides : ils n'ont pas la foi véritable que demande Jésus, XII, 37-50.

Seconde partie. Manifestation de la gloire du Christ, homme-Dieu, pendant sa vie souffrante et sa vie ressuscitée, XIII, 1-XXI, 25. Encore ici trois étapes :

1° *Manifestation de Jésus aux intimes : accroissement de la foi chez les disciples*, XIII, 1-XVII, 26. — 1. *A la dernière cène*, XIII, 1-38, le Sauveur lave les pieds de ses disciples, annonce la trahison de Judas, prédit le reniement de saint Pierre et recommande à ses apôtres la charité réciproque : « C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » — 2. *Dans un premier entretien après la cène*, XIV, 1-31, Jésus console ses apôtres, qu'il va quitter : il leur enverra le Saint-Esprit qui sera toujours avec eux pour les guider et les instruire. — 3. *Dans un second discours*, XV, 1-XVI, 33, se trouvent développés ces trois thèmes : l'union étroite des disciples à Jésus réalisée dans la charité, XV, 1-17; la haine du monde contre Jésus et les siens, XV, 18-XVI, 4; les nombreux motifs de consolation qui doivent affermir la foi des apôtres, XVI, 5-33. « Prenez confiance, j'ai vaincu le monde. » — 4. *Enfin, la prière sacerdotale du Christ*, XVII, 1-26, pour lui-même, pour ses disciples, pour son Église, achève la série des instructions intimes.

2° *Manifestation de Jésus dans la souffrance : consommation de l'incrédulité juive*, XVIII, 1-XIX, 42. — 1. *Au moment de l'arrestation du Sauveur*, au jardin de Gethsémani, XVIII, 1-12. — 2. *Chez Anne et chez Caïphe*, XVIII, 13-27. — 3. *Au tribunal de Pilate :* les chefs des prêtres arrachent au procurateur la condamnation de Jésus, XVIII, 28-XIX, 16. — 4. *Au Calvaire :* la mort du Christ, pleinement volontaire, achève l'œuvre que lui a confiée son Père, XIX, 17-37. — 5. *Au sépulcre :* Joseph d'Arimathie et Nicodème se montrent plus ouvertement les disciples du Sauveur, XIX, 38-42.

3° *Manifestation glorieuse de Jésus ressuscité : triomphe sur ses ennemis*, XX, 1-XXI, 25. — 1. *Apparition du Sauveur à Jérusalem*, XX, 1-31. Après la découverte

du tombeau vide, premier signe de la résurrection, xx, 1-10, Jésus apparaît à Marie-Madeleine, xx, 11-18, aux disciples assemblés en l'absence de Thomas, xx, 19-25, et, huit jours après, de nouveau aux disciples, mais cette fois en présence de l'apôtre incrédule, xx, 26-31. — 2. *Apparition du Sauveur en Galilée*, xxi, 1-23. Jésus se montre encore à quelques disciples, près du lac de Tibériade lors d'une pêche miraculeuse, xxi, 1-14. Réhabilitation de saint Pierre par une triple profession d'amour; sa primauté et l'annonce de son martyre, xxi, 15-23. Épilogue, xxi, 24-25.

II. Authenticité. — Le quatrième évangile a pour auteur l'apôtre saint Jean.

Premier argument. L'autorité de la tradition. — 1° *A la fin du IIe siècle*, toutes les Églises reconnaissent dans le IVe évangile l'œuvre de l'apôtre Jean. — 1. Principaux témoins : en Égypte, Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, xiv, 7; à Antioche, Théophyle, *Ad Autolyc.*, ii, 22; à Rome, le canon de Muratori, lignes 9 sq.; à Carthage, Tertullien, *Adv. Marc.*, iv, 2, 5; dans les Gaules, Irénée, *Adv. Hær.*, III, i, 1; xi, 1, 9, etc. — 2. Ce témoignage de l'évêque de Lyon est d'une importance capitale. Élevé en Asie Mineure, demeuré en relations avec son pays d'origine, en contact étroit avec Rome, saint Irénée résume, en quelque sorte, les deux traditions orientale et occidentale. Bien plus, il s'est trouvé en rapports directs avec des disciples de saint Jean, saint Polycarpe, évêque de Smyrne, et d'autres presbytres asiates, Eusèbe, *H. E.*, V, xx, 4-7; II, xxii, 5. Alors même que, dans ses brèves allusions au IVe évangile, il ne se réfère pas expressément à ces témoins traditionnels, il y a tout lieu de croire que son témoignage est un véritable écho de la tradition apostolique.

2° *Vers le milieu du IIe siècle*, de nombreuses sectes hérétiques tiennent pour l'authenticité johannique du IVe évangile. — 1. *Non seulement les montanistes, mais aussi les gnostiques* Ptolémée (dans Irénée, *Adv. Hær.*, I, viii, 5) et Héracléon (dans Origène, *In Joan.*, vi, 2) attestent cette croyance, vers 150-175. Il semble même qu'en cela ils suivaient l'exemple des grands chefs du gnosticisme, Basilide et Valentin (125-150). Partant, dès cette époque, l'évangile de saint Jean devait être reçu comme apostolique dans la Grande Église, qui ne l'aurait pas emprunté à des milieux gnostiques. — 2. *Seuls, les Aloges* rejettent le IVe évangile et l'attribuent à l'hérétique Cérinthe (Irénée, *Adv. Hær.*, III, xi, 9). Mais ils n'invoquent eux-mêmes aucun témoignage traditionnel. Leur opinion n'est inspirée que par un souci polémique : enlever toute autorité aux écrits johanniques utilisés par les montanistes. Pour cela, ils s'appuient exclusivement sur des raisons de critique interne, et, de plus, ils aboutissent à une conclusion reconnue contraire à toutes les vraisemblances. Si saint Irénée n'a pas cru nécessaire de réfuter leurs arguments, c'est sans doute qu'il attachait assez peu d'importance à de tels adversaires.

3° *Plus haut encore dans le IIe siècle*, on peut trouver des traces du IVe évangile. Saint Justin, converti à Éphèse vers 130, lui emprunte plusieurs citations très claires : *I Ap.*, lxi, 4 et Joa., iii, 3-5; *Dial. cum Tryp.*, cv, 1, et Joa., i, 18; certaines conceptions doctrinales de l'apologiste laissent aussi supposer un rapport de dépendance. Papias, qui écrit vers 125, doit, au sentiment de nombreux critiques, avoir eu notre évangile entre les mains. Saint Ignace, martyrisé vers 110, ne le cite pas dans ses lettres, mais il est réellement pénétré de la doctrine et surtout de la christologie johannique. Ces divers témoignages nous permettent donc de remonter à peu près jusqu'au temps de l'apôtre lui-même. En outre, ils apparaissent d'autant plus probants qu'à cette époque on ne tenait, dans les Églises, pour autorisés, que les livres d'origine apostolique.

4° *La principale objection*, soulevée, dans le domaine de la critique externe, contre l'authenticité du IVe évangile, est tirée d'un texte de Papias (dans Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 4-5) qui semble supposer l'existence en Asie d'un Jean l'Ancien distinct de l'apôtre Jean. Dès lors, a-t-on conclu, les témoignages traditionnels, cités plus haut, ne doivent être que le résultat d'une confusion entre le disciple bien-aimé et un personnage du même nom, célèbre sans doute dans le pays. — Conclusion manifestement erronée qu'il suffit de réfuter en bref. On peut, à la rigueur, admettre l'existence d'un presbytre Jean distinct de l'apôtre. Cela n'infirme en rien l'origine johannique du IVe évangile. Il n'est pas, en effet, raisonnable de supposer la transformation légendaire d'un simple presbytre en apôtre dans le temps même et dans le milieu où vivaient encore ceux qui les avaient vus et entendus. Les témoignages traditionnels remontent trop haut, la chaîne en est trop serrée pour qu'une confusion entre les deux Jean soit possible. L'attribution du IVe évangile à l'apôtre Jean est donc absolument garantie.

Second argument. Les données de la critique interne confirment l'autorité de la tradition. — 1° *L'auteur du IVe évangile se donne mystérieusement pour l'apôtre Jean.* — 1. *L'évangéliste se dit témoin oculaire* : *a*) C'est ce qui ressort tout d'abord de la déclaration finale, xxi, 24 : « C'est ce disciple (mentionné, avec Pierre, un peu plus haut, au verset 20) qui atteste ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véridique. » Attestation solennelle où l'emploi de la première personne du pluriel pour la première personne du singulier est d'autant moins surprenant qu'il se rencontre aussi dans les épîtres attribuées à saint Jean : I Joa., i, 3-4; III Joa., 12. — *b*) Toutefois alors même que cette finale serait due à un groupe de disciples éditeurs du livre, la qualité de témoin oculaire n'en serait pas moins revendiquée clairement par l'évangéliste en deux autres endroits de son ouvrage. C'est le sens le plus naturel de Joa., i, 14 : « Nous avons vu sa gloire », si l'on se rappelle les expressions similaires, et encore plus fortes, de la première épître johannique, i, 1-3, incontestablement du même auteur. C'est le seul sens possible de Joa., xix, 35 : « Et celui qui a vu (à savoir, l'effusion du sang et de l'eau après le coup de lance) a rendu témoignage, — et son témoignage est véridique, et Celui-là (Jésus) sait qu'il dit la vérité, — afin que vous croyiez. » L'écrivain, qui veut confirmer ses lecteurs dans la foi, est donc en même temps témoin, voire témoin oculaire de la passion.

2. *L'évangéliste, témoin oculaire, se donne pour un disciple de Jésus et même pour le disciple bien-aimé.* — *a*) Cette identification, généralement reconnue, ne souffre guère de difficulté. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher les versets 20 et 24 du chap. xxi, ou encore, et mieux, les versets 35 et 26 du chap. xx. Le seul disciple présent sur le Calvaire, le seul qui ait pu rendre témoignage, c'est celui que Jésus aimait, celui qui reposa sa tête sur la poitrine du Sauveur à la dernière cène, xiii, 23, et qui devancera Pierre au tombeau, xx, 2. Il y a plus. Comme l'évangéliste, disciple bien-aimé, se présente parfois simplement comme *l'autre disciple*, xx, 3, 4, 8, il est à croire que ce disciple anonyme, partout ailleurs où il figure dans l'évangile, i, 35-51; xviii, 15-16, n'est autre que l'auteur lui-même. — *b*) Cette identification a pourtant été contestée sous prétexte que le disciple bien-aimé ne serait qu'un type allégorique. Hypothèse insoutenable: les gestes de ce disciple ne peuvent avoir rien de figuratif, xviii, 15-16, et les traits de son caractère en font un personnage vivant, xx, 2-10; xxi, 7.

3. *L'évangéliste, témoin oculaire et disciple bien-*

aimé, ne peut être que l'apôtre Jean. — *a*) Seuls les apôtres semblent avoir participé à la dernière cène, Marc., XIV, 17, et la place de choix du disciple bien-aimé, Joa., XIII, 23, convient davantage encore à un apôtre. Le disciple anonyme est, d'ailleurs, trop intimement associé à saint Pierre, Luc., XXII, 8; Joa., XVIII, 15, pour ne pas faire partie du groupe apostolique. — *b*) Le Sauveur eut trois apôtres privilégiés : Pierre, Jacques et Jean, Marc., V, 37; IX, 1; XIV, 33. Or les deux premiers ne sauraient être identifiés avec le disciple bien-aimé : Pierre, parce qu'il paraît plusieurs fois aux côtés de ce disciple, Joa., XIII, 23-24; XX, 2; Jacques, parce qu'il mourut de bonne heure (44) dans la persécution d'Hérode Agrippa, Act., XII, 2. L'apôtre Jean reste ainsi le seul personnage qui puisse se donner à la fois pour témoin oculaire, pour disciple aimé de Jésus et pour auteur du quatrième évangile.

2° *Cette désignation mystérieuse est fortement garantie par certains caractères du livre lui-même.* — 1. *L'auteur doit être un Juif et un Juif palestinien.* — *a*) Sa langue maternelle n'est pas le grec. Non seulement il connaît très bien l'araméen et l'hébreu, mais son grec, quoique peu chargé d'aramaïsmes, n'en garde pas moins tous les caractères d'une langue sémitique : vocabulaire très pauvre, syntaxe extrêmement simple, parallélisme des membres de phrase, etc. A tel point qu'on a pu voir dans le IVe évangile, et non sans quelque raison, une traduction de l'araméen. — *b*) Sa connaissance exacte et précise de la Palestine contemporaine de Jésus révèle encore un écrivain juif palestinien. Ainsi, l'auteur est très au courant des fêtes juives et du culte du temple, VII, 2; X, 22; XI, 55. Il est fort instruit des usages et des traditions religieuses des Juifs, II, 6; IV, 9; VII, 41; XVIII, 28. Il connaît parfaitement leurs croyances : l'origine et la destinée du Messie, I, 45, VII, 31; XII, 34, les prescriptions de la Loi, V, 46; VII, 51, l'autorité de l'Écriture, V, 39; X, 35. Il est non moins bien renseigné sur la géographie de la Palestine : la Galilée, II, 1, 11; VI, 19, 23; XII, 21; la Samarie, IV, 5, 6, 20; la Pérée et la Judée, I, 28; III, 23; XI, 54, ainsi que sur la topographie de Jérusalem, V, 2; X, 22; XI, 7; XVIII, 1-2. Si l'on ajoute qu'au moment de la composition de l'ouvrage la catastrophe de l'an 70 avait bouleversé la Palestine de fond en comble, on conviendra qu'une telle abondance d'indications exactes suppose un évangéliste, Juif de naissance et familiarisé avec le pays par un séjour prolongé.

2. *L'auteur doit être un témoin oculaire et même un apôtre.* — Principales preuves : les renseignements personnels qu'il fournit sur l'histoire du Sauveur; les nombreuses remarques de temps, de lieu, de personnes et de circonstances, qui donnent l'impression de la chose vue; les traits curieux qu'il a pris sur le vif dans le cercle intime des apôtres, sans compter le naturel de la narration, à l'opposé des fantaisies tendancieuses si chères aux auteurs d'apocryphes. Cette simple esquisse est suffisante ici, car tous ces points seront repris et développés plus loin pour démontrer la valeur historique du quatrième évangile.

3. *L'auteur doit être l'apôtre Jean lui-même.* — *a*) La façon mystérieuse dont il se désigne ne peut être le procédé d'un faussaire. Les écrivains pseudonymes de l'antiquité ont toujours soin de mettre en relief le nom illustre qui doit leur servir de garantie. Dans l'hypothèse d'une fraude littéraire, la réserve du disciple bien-aimé est d'autant plus invraisemblable qu'elle s'étend jusqu'aux membres de sa famille. Bien mieux, il est difficile de supposer une tentative aussi audacieuse dans ce milieu et à cette époque. Présenter aussement un écrit, sous le nom voilé de l'apôtre Jean, ces chrétiens d'Éphèse qui ont vu et entendu récemment le fils de Zébédée et qui sont en mesure de déjouer une telle supercherie, c'était se risquer niaisement et même courir au-devant d'un échec certain. — *b*) Le mystère qui enveloppe la personnalité de l'auteur ne peut être que le fait de l'apôtre Jean. « Écrivant un livre d'histoire, non point dans le goût hellénistique, mais selon la tradition de l'Ancien Testament, Jean ne devait pas se nommer. L'étonnant, c'est au contraire qu'il se soit désigné. » (Lagrange.) Toutefois, ce faisant, il a laissé, dans sa manière discrète, la marque de son âme délicate qui tient à rendre au Sauveur un témoignage spécial, tout en restant dans l'ombre. L'autorité dont il jouissait dans les Églises d'Asie était, d'ailleurs, pour son livre une caution suffisante.

Conclusion. — Cet aperçu sommaire a pour seul but de fixer les grandes lignes de la thèse catholique. D'une part, la tradition la plus ancienne et la plus ferme attribue le IVe évangile à l'apôtre Jean; de l'autre, les données de la critique interne favorisent cette attribution. Il y a là comme un faisceau de preuves concordantes. On soulève, il est vrai, plusieurs objections. La plus grave, tirée des divergences entre les relations johannique et synoptique, sera résolue à SYNOPTIQUES. Mais, dès maintenant, cette difficulté sera quelque peu aplanie par l'examen que nous ferons des intentions de l'auteur et de la valeur historique de son ouvrage.

III. INTÉGRITÉ. — Malgré quelques interversions possibles, on ne peut contester l'unité littéraire du IVe évangile. D'un bout à l'autre du livre, c'est le même vocabulaire, le même style, le même esprit. Néanmoins, trois passages ont été spécialement attaqués : la notule sur l'ange de la piscine probatique, V, 3*b*-4; l'épisode de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11; l'appendice formé par le chap. XXI. Toute discussion à ce sujet nous entraînerait trop loin. Nous ne pouvons présenter ici que les conclusions généralement admises par les catholiques.

1° *Au point de vue dogmatique.* Il est de foi que ces passages sont *canoniques.* — En effet, les conciles de Trente (*Decretum de canonicis Scripturis*, sess. IV) et du Vatican (*De revelatione*, sess. III) ont décrété que les livres de la Bible sont *inspirés tout entiers et dans toutes leurs parties.*

2° *Au point de vue critique.* Les exégètes sont divisés sur l'*origine johannique* de ces fragments. — 1. *La notule sur l'ange de la piscine probatique*, V, 3*b*-4. Elle est absente, du moins le verset 4, des meilleurs manuscrits et des plus anciennes versions. Toutefois, elle se rencontre dans la plupart des manuscrits de la Vulgate antérieure à saint Jérôme, elle semble aussi déjà connue de Tertullien, *De baptismo*, 5, elle paraît enfin exigée par le contexte, V, 7. Aussi est-il permis de tenir pour certaine l'authenticité de V, 3*b*, et pour très probable celle du verset suivant. — 2. *L'épisode de la femme adultère*, VII, 53-VIII, 11. Ce fragment deutérocanonique manque dans le plus grand nombre de manuscrits ou de versions qui font autorité. Il n'est pas cité par les plus anciens commentateurs de l'évangile et les Pères n'y font allusion qu'à partir du IVe siècle. De plus, il ne se relie que difficilement avec le contexte. En revanche, il se trouve dans quelques manuscrits vieux latins et dans le codex de Bèze (VIe siècle). Certains passages de Papias, vers 125, (dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 17) et de la Didascalie syriaque, II, XXIV, 3, vers 250, doivent y faire allusion. En outre, au point de vue de la critique interne, il n'y a pas de preuve solide contre l'authenticité de ce morceau : ni dans la forme, car les multiples leçons empêchent de fixer les détails du texte avec certitude; ni dans le fond, puisque l'ensemble des critiques, même rationalistes, y reconnaissent un fragment de tradition primitive, le pur enseignement du Sauveur. Sans compter qu'en écartant la prétendue interpolation on n'obtient pas davantage

une meilleure suite dans le récit. Enfin, il reste que la suppression de cet épisode est beaucoup plus vraisemblable que son insertion. On peut facilement supposer « des chefs d'Église qui auront supprimé, dans les exemplaires destinés à la lecture publique ou à l'usage ordinaire des fidèles, un passage qui pouvait donner lieu à quelque interprétation fâcheuse » (Lepin). On a donc de très fortes raisons de croire à l'origine évangélique, et même johannique, de cette péricope, sans qu'on puisse affirmer qu'elle soit à sa vraie place. — 3. *L'appendice formé par le chapitre* XXI. Il se rencontre tout entier dans tous les manuscrits et dans toutes les versions. Il est aussi en connexion étroite avec le reste de l'évangile soit au point de vue des idées et des traits historiques, XXI, 1, 2, 14, 15-17, soit en ce qui concerne le choix des expressions, la façon de relier les mots et les phrases, le tour particulier de l'exposition. Critique externe et critique interne s'accordent donc en faveur de l'authenticité johannique de cet appendice. Certains exégètes catholiques hésitent pourtant sur la finale, 24-25, qu'ils attribuent aux anciens d'Éphèse, disciples de l'apôtre bien-aimé et éditeurs du livre.

IV. Lieu, date et but de la composition. — Saint Jean a composé son évangile à Éphèse, dans les dernières années du Ier siècle, pour répandre et défendre sa foi en Jésus, Messie et Fils de Dieu.

1° *Lieu.* — Selon saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, I, 1, saint Jean « publia lui-même son évangile pendant son séjour à Éphèse d'Asie. » C'est là un témoignage formel corroboré par toute la tradition du IIe siècle, qui fixe dans la région éphésienne le centre de l'activité missionnaire de l'apôtre après son départ de Palestine.

2° *Date.* — 1. Le IVe évangile doit avoir été écrit, d'une part, après les synoptiques, III, 24; VI, 67; XI, 2, et après la ruine de Jérusalem (70), XVIII, 1; XIX, 41; d'autre part, avant la rédaction, vers 110, des épîtres de saint Ignace dont la christologie est nettement johannique. — 2. Il est difficile de préciser davantage. Toutefois le IVe évangile suggère plutôt une date tardive, XXI, 20 sq., en quoi il s'accorde assez bien avec la tradition qui fait vivre l'apôtre jusqu'au règne de Trajan (98-117). A noter aussi que, suivant certains Pères de l'Église et l'opinion générale des critiques, l'évangile est postérieur à l'Apocalypse, datée elle-même ordinairement des dernières années de Domitien (95-96). La composition du IVe évangile pourrait donc être placée vers la fin du Ier siècle. — 3. Il y a bien à cela une difficulté. Comment, « en quelques années, un homme fort âgé, ayant écrit dans la langue de l'Apocalypse, a-t-il pu apprendre le grec de façon à écrire le IVe évangile »? (Lagrange.) Étant donné que les deux ouvrages doivent être du même auteur, plusieurs exégètes catholiques ont avancé pour l'évangile l'hypothèse d'un secrétaire. Solution discutable, à moins d'admettre une dépendance très étroite entre le véritable auteur de l'évangile, l'apôtre Jean, et le rédacteur présumé. Mais alors autant parler d'un secrétaire traducteur.

3° *But.* — 1. *Le but premier de l'évangéliste est certainement doctrinal.* Il veut montrer le caractère messianique et la divinité de Jésus. Non pas une démonstration purement théorique. Dans son exposé, il prendra pour base l'histoire, et une histoire vécue dont les faits miraculeux, dûment attestés, sont pour lui des preuves irrécusables. Bien plus, son enseignement visera avant tout à l'édification. Il a dessein de confirmer et de perfectionner ses lecteurs dans la foi pour les amener à l'union à Dieu dans le Christ. C'est ce qui ressort sans contredit de ses propres déclarations, XX, 30-31 : « Ceux-ci (ces miracles) ont été écrits, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » C'est ce qui résulte non moins clairement de l'analyse de l'ouvrage que nous avons déjà faite. — 2. *Une intention polémique* est aussi attribuée à l'évangéliste par un grand nombre de Pères de l'Église. Saint Irénée, entre autres, affirme expressément que saint Jean écrivit son évangile contre Cérinthe, *Adv. Hær.*, III, XI, 1. Cette donnée traditionnelle nous semble devoir être retenue. Le système de Cérinthe, en effet, paraît comporter une double erreur : Jésus n'est pas le vrai Christ; le vrai Christ spirituel a pu s'unir à la chair en passant, il ne s'est pas fait chair (Irénée, *Adv. Hær.*, I, XXVI, 1). Or, saint Jean, dans son évangile et dans sa première épître, maintient énergiquement ces deux points : le Christ est venu dans la chair, I Joan., IV, 2; Jésus est le vrai Christ, le Verbe fait chair, Joa., I, 14. L'apôtre pourrait donc bien avoir pour dessein secondaire de mettre ses lecteurs en garde contre les fausses doctrines courantes, sans toutefois prétendre les réfuter d'une façon systématique. — 3. *L'évangéliste a-t-il encore pour but accessoire de compléter les synoptiques?* Il est certain qu'il les complète dans une certaine mesure. Il semble même s'être appliqué à ne pas reprendre les récits de ses devanciers, ou, s'il le fait, à les confirmer par de nouveaux détails. Or, ce choix des matériaux mis en œuvre doit être intentionnel. Néanmoins, l'auteur n'écrit pas directement pour compléter les évangiles antérieurs. Les éléments nouveaux de son récit ne sont là que pour servir son dessein général. Il veut rendre à Jésus un témoignage aussi solide que fervent. Pour cela, en témoin oculaire, il s'appuie sur le réel et le positif de l'histoire. Mais, s'adressant à des chrétiens grecs, qui connaissent déjà l'Évangile, il s'efforce de les faire pénétrer dans l'intime du Maître. Aussi, son histoire du Christ, composée dans une intention doctrinale, contiendra-t-elle les faits et les discours les plus révélateurs de la gloire du Verbe incarné.

V. Valeur historique. — Le quatrième évangile représente une véritable tradition historique. Cette thèse est déjà des plus vraisemblables, si, comme nous l'avons démontré, l'ouvrage est de l'apôtre saint Jean, témoin oculaire. Elle doit être tenue pour certaine après un examen approfondi des faits et des discours johanniques. Ici, nous indiquerons seulement la marche générale de l'argumentation.

1° *Les récits et les faits du IVe évangile possèdent une réelle valeur historique.* — 1. *Les données topographiques.* — Les indications de pays ou d'endroits, propres à saint Jean, sont précises et relativement nombreuses, I, 28; III, 23; V, 2; X, 54; XVIII, 1; XIX, 13, etc. « Or, si toutes n'ont pu être vérifiées sur le sol, du moins aucune n'a pu être convaincue d'erreur. Le plus grand nombre se vérifie aisément, et ce nombre augmente avec les recherches en Palestine. » (Lagrange.) En outre, il existe un accord fondamental entre les deux traditions, johannique et synoptique, en ce qui concerne le cadre topographique du ministère de Jésus. D'une part, le IVe évangile reconnaît d'autant plus clairement l'apostolat du Sauveur en Galilée, I, 43; IV, 43; VI, 59, qu'il n'accorde au ministère hiérosolymitain que des moments très courts à l'occasion des fêtes, II, 13-25; V, 1 sq. D'autre part, les synoptiques, bien loin d'exclure plusieurs venues et prédications du Christ à Jérusalem, Matth., XXIII, 37; Luc., IX, 51-XIX, 28, laissent entendre que Jésus avait des relations dans la Ville sainte, Marc., XI, 2-3; XIV, 13 sq.

2. *Les données chronologiques.* — Beaucoup de circonstances de temps sont mentionnées dans le IVe évangile. Tantôt ce sont de menues indications, I, 29, 35, 39, 43; IV, 6, 40, tantôt de vrais points de repère pour le ministère du Sauveur, II, 13; V, 1; VI, 4; XI, 55 (deux ou trois ans). Les unes, indifférentes au but de l'ouvrage et « d'une prodigieuse fraîcheur », n'ont rien de la précision apparente des évangiles

apocryphes. Les autres, trop peu appuyées pour être de purs symboles, ne peuvent être que des éléments d'histoire, d'autant qu'ils précisent et complètent à merveille les renseignements synoptiques. Voir JÉSUS-CHRIST (*Chronologie du ministère de*).

3. *Les autres données narratives.* — Tous les récits du IVe évangile renferment une foule de traits vivants et circonstanciés, très propres à inspirer confiance, II, 6; V, 5; VIII, 29; XVIII, 1-8. Bien plus, chaque fois qu'il est possible de contrôler les souvenirs personnels de l'auteur, ils se révèlent comme une tradition autorisée, soit qu'ils s'accordent avec l'histoire des institutions juives, soit qu'ils éclairent d'un jour spécial les récits synoptiques. Quelques exemples seulement. Les Samaritains ont un lieu de culte différent des Juifs, IV, 20, mais ils partagent leurs espérances messianiques, IV, 25. Les prescriptions légales les plus méticuleuses sont décrites sans inexactitude, VII, 22, 50; XVIII, 28; XIX, 40. La question délicate des rapports entre Juifs et Romains est traitée avec la même justesse, XIX, 10, 12, 13, 20, 31. Le précurseur baptise parfois en dehors du Jourdain, I, 28; III, 23 : rien de plus naturel, puisqu'en hiver ce torrent rapide offre peu de facilités pour le baptême. Les premiers apôtres répondent instantanément à l'appel de Jésus sur le bord du lac, Marc., I, 16-20 : rien de plus vraisemblable s'ils ont déjà suivi quelque temps le divin Maître, après avoir été à l'école du Baptiste, Joa., I, 40 sq. Le Christ a commencé son ministère en Judée avant l'incarcération du précurseur, Joa., III, 24 : rien de plus humain que les dissentiments entre leurs disciples, Joa., III, 25. De même, la venue en Galilée des scribes de Jérusalem, Marc., VII, 1, a sa raison d'être dans les séjours du Sauveur dans cette ville, Joa., II, 13; V, 1. L'attitude de Simon Pierre lors du lavement des pieds, Joa., XIII, 6-9, et au moment de l'arrestation, Joa., XVIII, 10, manifeste son tempérament impétueux mieux encore que dans l'histoire synoptique, Marc , VIII, 32; XIV, 29. Il n'est pas jusqu'au caractère particulier de Marthe et de Marie dans Joa., XI, 1-45; XII, 1-3, qui ne se retrouve avec les mêmes nuances dans Luc., X, 38-42, quoique en des épisodes différents. Il y a ainsi dans tout l'ouvrage une foule de renseignements aussi exacts que précis, aussi naturels que variés, qui supposent un témoin oculaire et un témoin qui a bien vu.

4. *Les données symboliques.* — Certains critiques rationalistes ont fait du IVe évangile une composition artificielle, élaborée sur le fond même de la tradition synoptique, pour figurer la puissance, la grandeur, la divinité du Verbe incarné. Leur conception est manifestement erronée. Dans tous les récits, nombre de traits sont, à l'évidence, dépourvus de signification allégorique, V, 2; IX, 7; XI, 31. Dans les récits communs avec les synoptiques (la multiplication des pains, la marche sur les eaux, l'onction de Béthanie, l'entrée à Jérusalem, la passion), aucune des divergences de la relation johannique n'accuse le parti pris de corriger l'histoire pour créer un symbole. Quant aux miracles propres à saint Jean, ils ne sont pas davantage de pures allégories, car, ni dans leur ensemble, ni dans leurs détails, ils n'appartiennent à ce genre de littérature. Le plus souvent, comme pour le changement de l'eau en vin à Cana ou la guérison du fils de l'officier royal, l'explication symbolique se révèle, à l'examen, arbitraire et contradictoire dans les faits. Dans les autres cas, comme pour la guérison de l'aveugle-né ou la résurrection de Lazare, il est toujours possible de montrer que l'intention symbolique de l'écrivain, bien loin de le pousser à inventer le sujet de toutes pièces, n'a même pas influencé sa rédaction. Qu'il y ait çà et là du symbolisme dans le IVe évangile, quoi d'étonnant, puisque le symbole est un des éléments certains de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques? Voir PARABOLES. « Que l'auteur ait choisi de préférence tels ou tels faits, ou mis en relief telles ou telles circonstances, à cause de leur valeur doctrinale, on peut et on doit sans doute l'admettre... Mais le symbolisme, dans la mesure où il se trouve en ces récits miraculeux, appartient à l'histoire elle-même; il n'est pas la création de l'évangéliste qui demeure historien. » (Lepin.)

2° *Les idées et les discours du IVe évangile sont d'un écrivain en possession de souvenirs authentiques.* — A priori, si l'auteur, dans la description des faits, a eu le souci d'être exact, il y a des chances pour qu'il garde cette disposition d'esprit dans la relation des discours. De plus :

1. *Le cadre historique des discours johanniques est une présomption sérieuse en faveur de leur authenticité.* — On ne peut nier qu'ils soient intimement mêlés aux récits, les uns à de simples épisodes de la vie de Jésus, V, 19-47; X, 1-21, les autres à des événements plus importants, III, 1-21; IV, 1-42; X, 22-42. De fait, tous sont entrecoupés d'incidents pris sur le vif : interruptions, réparties animées, murmures, disputes entre les assistants, III, 9; IV, 27; VI, 41, 52; VII, 45-52. Quelques-uns sont même beaucoup moins des discours que des altercations provoquées par les ennemis de Jésus à propos de ses miracles, VII-VIII, tout comme dans l'histoire synoptique, Matth., XII, 25-32. A ce point de vue, les discours du Sauveur sont des actes et font partie intégrante de sa biographie. Si donc les récits du IVe évangile sont historiques, les discours leur sont rattachés d'une façon trop étroite et trop vivante pour ne pas participer au même caractère.

2. *Le fond des discours johanniques garantit leur authenticité.* — *a*) L'enseignement qu'ils contiennent n'est pas inconnu des synoptiques : le Christ, adversaire et vainqueur du démon, Joa., XII, 31 et Matth., IV, 1-11; Jésus, le Fils et l'Héritier, Joa., VI, 40, 62 et Matth., XXI, 33-41; le Père et le Fils en relation unique de réciprocité et d'égalité, Joa., VIII, 19; X, 30 et Matth., XI, 25-27; la mission du Fils par le Père comparée à celle des apôtres par le Christ, Joa., XIII, 20 et Matth., X, 40; le don de l'Esprit-Saint, Joa., XIV, 25-26 et Luc., XXIV, 49; l'efficacité salutaire de la mort de Jésus, Joa., VI, 51 et Luc., XXII, 20. Nombre de sentences à forme allégorique ont aussi leur parrallèle dans les discours du Christ synoptique : le symbole de la moisson, Joa., IV, 36 et Matth., IX, 37-38; le sommeil de la mort, Joa., XI, 11, et Marc., V, 39; les brebis représentant les fidèles, Joa., X, 1-5 et Matth., X, 6. Même les idées et les termes plus spécifiquement johanniques se retrouvent dans les évangiles antérieurs d'une manière équivalente, sinon identique : la chair et l'esprit, Joa., III, 6 et Matth., XXVI, 41; le monde, Joa., XV, 18-19 et Matth., XVIII, 7; la lumière et les ténèbres, Joa., XI, 9 et Luc., XVI, 8, etc. — *b*) Les discours johanniques, pure création de l'évangéliste, ne manqueraient pas de reproduire les idées courantes dans le monde chrétien à la fin du première siècle. Or, l'auteur du IVe évangile n'anticipe pas sur la marche des événements. Il ne fait aucune allusion aux persécutions déchaînées par les païens. En signalant l'obstination incrédule des Juifs, il ne figure pas l'attitude du judaïsme de son temps, car il a bien soin de noter, lui aussi, comme les synoptiques, la versatilité des sentiments de la foule, Joa., II, 23; X, 42; XI, 45. Il parle des institutions cultuelles, du baptême, de l'eucharistie, mais sans rapport nettement marqué avec les coutumes récentes. Il ne dissimule en rien l'humanité du Christ et ne craint pas de relater les paroles où Jésus insiste sur sa dépendance à l'égard de son Père, V, 18-47. Enfin il n'a garde d'oublier les réserves, les progressions, les retours, qui caractérisent le développement de la manifestation du Sauveur. Ainsi donc il n'a

rien des préoccupations systématiques d'un apologiste tendancieux; c'est un écrivain dont l'information personnelle doit être très sûre.

3. *La forme des discours johanniques ne va pas contre leur authenticité substantielle.* — Cette forme littéraire, soi-disant artificielle, a été soulignée par les exégètes rationalistes : uniformité du style dans les récits et dans les entretiens; ressemblance de tous les discours, qu'ils soient attribués au Christ ou au précurseur; emploi des mêmes procédés dans le jeu des dialogues, etc. Répondons brièvement : — *a*) *L'uniformité très relative de l'argumentation de Jésus* s'explique par le caractère de ses interlocuteurs, gens inaptes à sortir des réalités terrestres. S'il pique leur curiosité et stimule leur attention par des sentences profondes, au risque de provoquer des méprises, ce n'est pas là une nouvelle méthode d'enseignement : elle est familière au Christ synoptique. Marc., VII, 14-23; VIII, 14-21. — *b*) *L'uniformité de la langue dans le IV^e évangile* est aisément explicable, si les discours johanniques ne sont pas toujours une reproduction littérale des paroles du Sauveur. Précisément, les critiques catholiques qui font autorité reconnaissent dans ces discours, quoique avec des nuances diverses, la touche personnelle du rédacteur. Les uns ne veulent voir la marque de l'écrivain que dans la couleur propre du style et, tout au plus, dans la transformation de certains éléments accessoires du discours. Les autres parlent d'un travail d'assimilation et de condensation opéré sur les enseignements du Christ restés à l'état de souvenir dans la mémoire de l'apôtre. Certains même sont plus précis : saint Jean a dû projeter sur les paroles prononcées par Jésus au cours de son ministère la lumière des révélations du Maître après sa résurrection ainsi que les clartés dues à l'effusion de l'Esprit-Saint après la Pentecôte. Tous rendent ainsi plus ou moins compte du style uniforme des discours johanniques, non sans garantir leur authenticité substantielle.

3° *Conclusion.* — Cette esquisse n'est pas une démonstration. Alors que toute la force de la preuve réside dans la masse des documents mis en œuvre, nous avons dû nous borner à l'essentiel. L'essentiel! C'est encore trop dire. Le lecteur trouvera à SYNOPTIQUES l'examen des plus graves difficultés. Dès maintenant il peut, du moins, avoir une idée des principaux arguments de la thèse catholique. La tradition johannique, soit dans les récits, soit dans les discours, s'harmonise avec les données de la géographie palestinienne et de l'histoire juive; elle confirme, explique et complète la tradition synoptique; elle n'a pas tendance à exploiter les idées et les faits postérieurs à Jésus; elle n'a rien de commun avec la contemplation mystique d'un théologien préoccupé de symbolisme. Autant de raisons d'y voir une véritable tradition historique.

II. LES ÉPITRES DE SAINT JEAN. — Les trois épîtres johanniques appartiennent au groupe des épîtres *catholiques;* la deuxième et la troisième comptent parmi les livres deutérocanoniques du Nouveau Testament. — I. Analyse. II. Canonicité et authenticité. III. Intégrité. IV. But et date de composition.

I. ANALYSE. — 1° *La première épître.* — On ne trouve au début aucune suscription, à la fin aucune des salutations d'usage. De plus, il n'y a pas dans cette lettre de plan nettement marqué. L'auteur expose divers points de doctrine, mais sans s'astreindre à un ordre logique. Il revient continuellement, comme dans un entretien familier, sur les idées déjà développées, si bien qu'une analyse détaillée ne présente pas de grands avantages. Voici, du moins, les principaux thèmes de l'épître. — 1. *Il faut demeurer dans la vérité.* Les lecteurs doivent se tenir en garde contre les fausses doctrines touchant la personne de Jésus. C'est le Verbe de la vie éternelle qui s'est manifesté dans la chair, I, 1-3; IV, 2. C'est le Fils unique de Dieu, envoyé par son Père en ce monde, afin que nous vivions par lui, IV, 9. C'est le Christ, V, 1. C'est la victime propitiatoire universelle, II, 1-2. — 2. *Il faut observer les commandements,* en particulier le précepte de la charité fraternelle, II, 7-11; III, 13-24; IV, 7-21. « Nous avons connu l'amour en ce que Lui-même a donné sa vie pour nous; nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. » — 3. *Il faut enfin fuir le monde et ses convoitises,* II, 15-17; IV, 4-7; V, 19. « Gardez-vous d'aimer le monde et ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde. »

2° *La deuxième épître.* — Très courte, elle se divise en trois parties suffisamment distinctes : 1. *L'exorde,* 1-3, où l'auteur, « l'Ancien », débute par des formules de politesse chrétienne adressée « à la Dame élue et à ses enfants », c'est-à-dire, très probablement, à une Église particulière; — 2. *Le corps de la lettre,* 4-11, qui contient diverses recommandations relatives à la pratique de la charité, à l'observation des commandements, à la conduite à tenir vis-à-vis des faux docteurs qui nient « que Jésus-Christ soit venu en chair »; — 3. *La conclusion,* 12-13, où l'auteur annonce sa visite et envoie les salutations de son Église.

3° *La troisième épître.* — Également très courte, elle est conçue et divisée comme la précédente : 1. *L'exorde,* 1-2, où « l'Ancien » s'adresse à un chrétien du nom de Gaïus; — 2. *Le corps de la lettre,* 3-11, qui comprend des félicitations au destinataire pour l'hospitalité qu'il donne aux frères itinérants et un blâme à Diotréphès dont la conduite est peu charitable; — 3. *La conclusion,* 12-14, où l'auteur recommande Démétrius et salue son correspondant en lui annonçant sa visite.

II. CANONICITÉ ET AUTHENTICITÉ. — Il est de foi que les trois épîtres johanniques sont des Écritures canoniques; il est certain qu'elles ont pour auteur l'apôtre saint Jean.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *La première épître.* *a*) Dès la fin du II^e siècle, son autorité est reconnue dans toutes les Églises. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* II, 15; Irénée, *Adv. Hær.,* III, XVI, 8; Canon de Muratori, lignes 27-31; Tertullien, *Adv. Prax.,* XV. Seuls les Aloges la rejettent, mais leur opposition n'est pas mieux fondée que pour le IV^e évangile. — *b*) Assez haut dans le second siècle, cette épître est citée par les écrivains ecclésiastiques : Polycarpe, *Ad Phil.,* VII, 1 et I Joa., IV, 3; Papias, dans Eusèbe, *H. E.,* III, XXXIX, 17. Il semble donc qu'on lui reconnaissait déjà une autorité apostolique. — 2. *La deuxième et la troisième épîtres.* *a*) Dans ces deux écrits trop brefs, les Pères de l'Église ne pouvaient guère trouver de citations utiles, aussi leurs témoignages n'en sont-ils que plus précieux. Saint Irénée reconnaît expressément l'authenticité de la seconde épître, *Adv. Hær.,* I, XVI, 3. Le Canon de Muratori, ligne 69, mentionne comme livres canoniques deux lettres de Jean, qui ne peuvent être que la deuxième et la troisième, puisqu'un peu plus haut, ligne 29, la première a déjà été citée. Tertullien, *De pudic.,* 19, et Clément d'Alexandrie, *Strom.,* II, 15, supposent nettement, en dehors de cette première épître, une ou plusieurs lettres du même auteur. D'ailleurs, Clément, au dire d'Eusèbe, *H. E.,* VI, XIV, 1, a commenté comme Écritures *toutes les épîtres catholiques,* même les livres contestés. — *b*) Certaines Églises ont hésité, en effet, à insérer dans le Nouveau Testament la deuxième et la troisième épître johannique, Eusèbe, *H. E.,* VI, XXV, 10; III, XXIV, 17. Mais c'est probablement leur brièveté ou leur caractère

de lettres privées qui expliquent cette attitude, sans compter que le titre d'Ancien pris par l'auteur à dû prêter à confusion. Dans tous les cas, à partir du IVe siècle, ces doutes isolés disparurent et l'authenticité des deux épîtres fut admise sans conteste. Leur canonicité a été définie comme de foi par le concile de Trente, *De canon. Script. decretum.*, sess. IV.

2° *La critique interne confirme l'autorité de la tradition :* les trois épîtres johanniques doivent être du même auteur que le IVe évangile. — 1. *Cette communauté d'origine est à peu près universellement reconnue pour les deux petites lettres* qui ont entre elles de curieuses analogies de ton et d'expressions, II Joa., 1 et III Joa., 1; II Joa., 4 et III Joa., 3; II Joa., 12-13 et III Joa., 13-14. — 2. *Entre la deuxième et la première épître,* les ressemblances sont si accusées qu'on ne peut supposer deux auteurs différents. Pour l'ensemble, la deuxième n'est qu'un résumé de la première, mais un résumé trop personnel et trop vivant pour ne pas être de la même main. Pour le détail des idées et des expressions, il suffit de comparer : I Joa., III, 18 et II Joa., 1; I Joa., V, 3 et II Joa., 6; I Joa., IV, 1-3 et II Joa., 7; I Joa., II, 23 et II Joa., 9. — 3. *Entre la première épître et le IVe évangile* les ressemblances sont encore plus nombreuses et plus frappantes. Dans les deux cas l'auteur se présente comme apôtre et témoin oculaire avec la même discrétion. En outre, même emploi de termes spéciaux, même genre d'images et de figures de style. Même procédé d'exposition et d'argumentation. Même but et mêmes enseignements doctrinaux. Même accent et même caractère. Voici quelques références justificatives : Joa., XV, 12-17 et I Joa., III, 1-10; Joa., I, 1-2, 14 et I Joa., I, 1-2; Joa., XI, 52 et I Joa., II, 2; Joa., V, 31-35 et I Joa., V, 9; Joa., VIII, 47; XV, 19 et I Joa., IV, 5-6; Joa., XV, 13 et I Joa., III, 16. Quant aux divergences, elles s'expliquent suffisamment par le but particulier de l'épître, et, de plus, il en ressort que ces deux écrits ne sont pas une adaptation l'un de l'autre. — 4. *Conclusion.* Puisque le IVe évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, il doit en être de même des trois épîtres johanniques.

III. Intégrité. — Il est cependant un passage de la première épître de saint Jean dont l'authenticité est discutée même parmi les catholiques. Il s'agit du verset dit des trois témoins célestes ou *Comma Joanneum* (partie de verset johannique), mis ici entre crochets, I Joa., V, 7-8 : « Car ils sont trois qui rendent témoignage [dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois sont un; et ils sont trois qui rendent témoignage sur la terre] l'esprit, l'eau et le sang, et les trois ne font qu'un. » Voici, en bref, les principaux arguments présentés de part et d'autre.

1° *Les partisans de l'authenticité* (Wissemann, Franzelin, Le Hir, Billot) s'appuient surtout sur des raisons théologiques : 1. *Le texte du concile de Trente* (*De can. Script.*, sess. IV) qui frappe d'anathème quiconque ne reconnaît pas pour sacrés et canoniques, *dans toutes leurs parties,* tous les livres que l'Église catholique a coutume de lire comme tels et qui se trouvent dans l'ancienne version latine appelée Vulgate. — 2. *Le décret de la Congrégation du Saint-Office,* en date du 13 janvier 1897, qui déclare qu'on ne peut *tuto* nier ni même révoquer en doute l'authenticité de ce verset. — 3. *Le témoignage de certains Pères de l'Église* qui, en Occident, dès le début du IIIe siècle, ont regardé ce texte comme partie authentique de la sainte Écriture.

2° *Les adversaires de l'authenticité,* aujourd'hui plus nombreux (P. Martin, Janssens, Mangenot, Camerlynck, Lebreton), s'appuient surtout sur des raisons d'ordre critique : 1. *Les manuscrits et les versions.* Ce verset manque dans toutes les versions orientales; il ne devait exister, ni dans l'ancienne version latine, ni dans le texte primitif de la Vulgate; il ne se rencontre dans aucun manuscrit grec des dix premiers siècles et n'a pénétré que tardivement dans le texte original sous une influence latine. — 2. *Aucun témoignage traditionnel ne peut être invoqué avec certitude avant le IVe siècle.* Les prétendues allusions de Tertullien, *Adv. Prax.*, 25, et de S. Cyprien, *De cathol. eccles. unitate,* 5, se rapportent soit à Joa., X, 30, soit à I Joa., V, 8. La première citation certaine ne se trouve que chez Priscillien (vers 380), *Tract.*, 1, et c'est probablement d'Espagne que ce texte s'est répandu dans le monde latin. En Orient, aucun Père, grec, syrien ou arménien, n'a cité ce verset, ni dans un commentaire de l'Écriture, ni dans un écrit sur la Trinité. — 3. *Quant au sentiment de l'Église,* voici comment il est interprété par les tenants de cette opinion. Le concile de Trente ne peut viser le texte en question qui n'appartenait pas à l'ancienne Vulgate. Le décret du Saint-Office serait une décision disciplinaire fixant non l'authenticité littéraire, mais l'authenticité juridique du texte contesté, et obligeant à le maintenir dans les éditions du Nouveau Testament.

IV. But et date de la composition. — 1° *La première épître,* sorte d'exhortation pratique, paraît avoir été composée dans le but de vulgariser l'enseignement doctrinal du IVe évangile, I Joa., I, 2-4; V, 13. Beaucoup de commentateurs estiment même qu'elle devait lui servir de préface, comme une sorte de lettre d'envoi. On peut du moins soutenir que saint Jean s'adresse à des lecteurs connus et aimés, II, 1, 7, 12, sans doute au cercle de chrétiens pour qui il venait d'écrire son évangile. — 2° *La deuxième épître* semble résumer sous une forme plus accentuée et plus personnelle les admonitions de la première. Elle doit donc lui être postérieure et viser spécialement une communauté chrétienne d'Asie Mineure. — 3° *La troisième épître* est adressée à un chrétien en particulier, mais elle a assez de ressemblances avec la seconde pour avoir été composée dans les mêmes circonstances.

III. Sa théologie. — Dans cet exposé systématique on embrassera toute l'œuvre de saint Jean : le IVe évangile, les épîtres et l'Apocalypse. Toutefois seuls seront mentionnés les points les plus caractéristiques.

I. Dieu. — L'Apocalypse met surtout en relief sa toute-puissance, I, 8, son éternité, I, 4, sa justice, XIX, 2, sa sainteté, XVI, 5. L'évangile souligne sa nature toute spirituelle, IV, 24, et invisible, I, 18. La première épître met plutôt en évidence son aspect moral : Dieu est lumière, c'est-à-dire, la vérité, I, 5, et la pureté, III, 3; Dieu est amour, IV, 8, 16.

II. Trinité, Incarnation, Rédemption. — 1° *Dieu le Père.* Une des manifestations de cette paternité, c'est précisément l'amour de Dieu pour les hommes et pour les croyants en particulier, I Joa., III, 1. Mais la paternité divine exprime avant tout la relation unique et transcendante qui unit Dieu et Jésus-Christ, son Fils unique, Joa., I, 14, 18; III, 16-18; I Joa., IV, 9; Ap., II, 18.

2° *Le Fils de Dieu.* — 1. *Préexistence.* La personne de Jésus existe avant l'incarnation, Joa., VIII, 58. Il est le Verbe de Dieu, Joa., I, 1, 15; I Joa., I, 1; Ap., XIX, 13. Or le Verbe qui possède la nature divine, préexiste de toute éternité, Joa., I, 1-2; I Joa., I, 1-2, comme une personne distincte du Père, Joa., I, 11-12. De plus, le Verbe préexistant est « le Dieu Fils unique qui est dans le sein du Père, » Joa., I, 18. Quant à l'action du Verbe dans le monde, elle s'est exercée lors de la création, Joa., I, 3; elle s'est manifestée dans les révélations de l'Ancien Testament, Joa., I, 4-5; elle a enfin son couronnement dans l'incarnation, car « la vie éternelle », qui était auprès du Père, s'est manifestée à nous », I Joa., I, 2. — A noter, en pas-

sant, quelques-unes des différences essentielles entre les attributs et l'action du Verbe dans saint Jean et les propriétés du Logos chez Philon. D'un côté, un être concret, une personne réelle; de l'autre, une sorte d'abstraction, une idée. Ici, un médiateur qui, par le moyen de l'incarnation, unit Dieu à l'homme, un créateur dont la divinité est identique à celle du Père; là, un être intermédiaire, à mi-chemin entre Dieu et le monde, une sorte d'instrument avec lequel Dieu travaille, une espèce de Dieu inférieur. De toutes façons, malgré certaines ressemblances verbales, la théologie johannique du Verbe ne peut avoir sa source dans la doctrine philonienne du Logos. — 2. *Incarnation.* « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, » Joa., I, 14. Jésus-Christ est donc le Verbe incarné. C'est là le point central de la christologie johannique. Partant, l'apôtre s'attaque avec véhémence aux diverses formes d'erreur qui dénaturent l'incarnation, I Joa., IV, 1-3; II Joa., 7. En outre, il montre dans la personne historique de Jésus : *a*) *La nature humaine réelle et complète.* Témoin, de nombreux traits de la physionomie du Christ, Joa., XI, 33; XII, 27; XIII, 21, qui, jusque dans ses rapports avec Dieu, se comporte souvent d'une façon humaine, Joa., XIV, 28, 31. — *b*) *La nature divine.* Jésus n'est pas seulement le Messie, I Joa., II, 22; V, 1, ou le Fils de l'homme, Joa., V, 27; VI, 62, c'est le Fils de Dieu, son Fils unique, I Joa., IV, 9. Rien de plus assuré que le caractère métaphysique et transcendant de cette filiation divine. Le Fils est égal au Père par sa science universelle, Joa., V, 18; XVI, 29, et par sa puissance, Joa., V, 19. Entre eux, communauté de nature, immanence réciproque, Joa., X, 30, XIV, 10-12; I Joa., V, 20. Il y a bien une certaine dépendance du Fils par rapport au Père, Joa., V, 19, 26. « Mais plus on pénètre cette dépendance, plus on atteint profondément l'unité indissoluble qu'elle consacre; si le Fils ne dit ni ne fait rien de lui-même, s'il n'a rien qu'il ne tienne du Père, c'est qu'entre le Fils et le Père, tout est commun, l'action, la vie, l'être, c'est que le Fils est dans le Père et que le Père est dans le Fils. » (Lebreton.) — 3. *Rédemption.* Le Père a envoyé son Fils dans le monde pour nous sauver et nous donner la vie, I Joa., IV, 7-14. Comment donc s'accomplit cette œuvre de salut? Sans aucun doute, la mort du Christ en est le moyen nécessaire, Joa., VI, 52; X, 12, 18; XV, 13. Véritable agneau de Dieu, Joa., I, 29; Ap., V, 8-9, sa mort est un sacrifice expiatoire, I Joa., II, 2, qui nous purifie de tout péché, I Joa, I, 7. Jésus est vraiment l'unique Sauveur de toute l'humanité, Joa., X, 16; XI, 52; XII, 32. Sauveur, le Christ l'est encore, parce que lui seul est la voie, la vérité et la vie, Joa., XIV, 6-7 : par lui, nous allons au Père; par lui, nous connaissons Dieu; par lui, nous participons à la vie divine elle-même. — 4. *Triomphe.* Ressuscité d'entre les morts, Ap., I, 18, Jésus est remonté au ciel où il siège avec son Père, Ap., III, 21. Sa gloire est à la fois le prix de ses souffrances, Ap., V, 12-14, et le privilège de sa nature, Ap., I, 7; II, 8; XXII, 13. Son activité céleste de triomphateur remplit même toute l'Apocalypse, si bien que Bossuet a pu appeler ce livre « l'évangile de Jésus-Christ ressuscité ».

3° *Le Saint-Esprit.* — Il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, de passages plus explicites sur la personne de l'Esprit-Saint que certaines parties des discours de Jésus après la Cène, Joa., XIV, 16-17, 26; XV, 26; XVI, 7-15. Rôle de l'Esprit dans l'Église et son action dans les âmes : il est envoyé par Dieu pour sanctifier, fortifier, consoler; il doit révéler toute vérité et rendre témoignage de Jésus; il doit même le remplacer et continuer son œuvre après l'ascension. Nature intime de l'Esprit : ce n'est pas seulement un don, une force, c'est une personne vivante : « Je prierai le Père et il vous donnera *un autre Paraclet*, afin qu'il soit avec vous toujours »; c'est une personne nettement distincte du Père et du Fils; c'est une personne divine en relations particulières avec le Père et le Fils : l'Esprit procède du Père qui l'envoie à la prière et au nom du Fils.

III. Vie chrétienne. — 1° *La grâce.* Le salut apporté au monde par Jésus se réalise déjà sur cette terre par la vie surnaturelle communiquée aux croyants, à ceux qui adhèrent de toute leur âme à la personne du Christ, Joa., III, 36; V, 24; I Joa., V, 10-12. Cette communication de vie divine, c'est, en somme, Dieu en nous, dès la vie présente; Joa., XIV, 23; XVII, 22-23, Dieu en nous par l'union à Jésus, Joa., XIV, 20; XV, 4-7. L'union mystique et réelle qui s'opère par l'action de l'Esprit régénérateur, Joa., III, 5-6, et qui nous rend de vrais enfants de Dieu, I Joa., III, 1. — 2° *L'Église.* La société de tous les fidèles unis à Dieu et au Christ constitue l'Église. *Église visible et hiérarchique :* les disciples de Jésus doivent former un seul troupeau, dans un seul bercail, sous un seul pasteur, Joa., X, 16; XI, 52; les apôtres seront les conducteurs de ce troupeau, Joa., XVII, 18; XX, 21-23, et Pierre aura sur tous mission et autorité spéciales, Joa., XXI, 15-17. *Église catholique :* l'appel du Christ est universel, Joa., I, 9. Le salut vient des Juifs, Joa., IV, 22, mais il est proposé aux Samaritains, Joa., IV, 41, comme aux Grecs, Joa., XII, 20 sq., et la nouvelle Jérusalem comprendra avec des représentants des douze tribus d'Israël, Ap., VII, 4-8, une foule innombrable de païens de toute nation, de toute race et de toute langue, Ap., VII, 9. *Église une :* cette unité doit avoir pour modèle l'union du Père et du Fils, Joa., XVII, 11; elle sera même pour le monde le signe sensible de l'action divine, Joa., XVII, 20-24. *Église sainte :* la foi ne doit pas rester inactive, mais se manifester par l'imitation du Christ, I Joa., II, 6, et par l'observation des commandements, I Joa., V, 2, surtout par celui de la charité fraternelle, Joa., XV, 12. A ce signe, le monde reconnaîtra les disciples de Jésus, Joa., XIII, 35. — 3° *Les sacrements.* Le baptême, Joa., III, 3-5, l'eucharistie, Joa., VI, 54, 57, la pénitence, Joa., XX, 22-23, sont explicitement mentionnés dans le IVe évangile. Ces rites sacramentels nous communiquent réellement la vie divine et sont des moyens de salut, Joa., III, 5; VI, 53. L'eucharistie, pain vivant descendu du ciel, Joa., VI, 52, nous fait même participer au corps et au sang du Fils de Dieu, en même temps qu'elle est un gage de vie éternelle pour l'âme et une semence d'immortalité pour le corps, Joa., VI, 54-55.

IV. Eschatologie. — Si la vie éternelle est déjà une réalité présente dans l'âme des croyants, Joa., VI, 47, elle ne doit cependant apparaître dans sa plénitude, comme une récompense céleste, qu'à la fin des temps. — 1° *La parousie.* Alors le Christ reviendra, I Joa., III, 2. Ce second avènement sera précédé par la venue d'un Antéchrist, I Joa., IV, 3. Dès maintenant il y a même sur la terre beaucoup d'antéchrists, II Joa., 7. C'est dire qu'on est entré dans la dernière période de l'histoire du monde, « la dernière heure », dont la durée est indéterminée, I Joa., II, 18. — 2° *La résurrection.* Il y aura, au dernier jour, une résurrection des morts, de tous les morts, bons et méchants, Joa., V, 28-29; Ap., XX, 11-15. Cette résurrection est figurée et même garantie par la résurrection spirituelle des disciples du Christ qui ont déjà passé des ténèbres à la lumière, Joa., VIII, 12, de la mort à la vie, Joa., V, 24. — 3° *Le jugement.* Bons et méchants ressusciteront pour le jugement, Joa., V, 29, où chacun sera puni ou récompensé selon ses œuvres, Ap., XX, 12. Pour les uns, ce sera donc une « résurrection de vie » : les justes posséderont la vie éternelle, Joa., III, 15, ils jouiront, dans la maison du Père où Jésus leur a

préparé une place, Joa., XIV, 2, de la vision béatifique, Joa., XVII, 24; Ap., XXII, 4. Pour les autres, ce sera une « résurrection de condamnation » : les méchants ne verront pas la vie éternelle, mais la colère de Dieu demeurera sur eux, Joa., III, 36; ils seront pour l'éternité la proie de l'enfer, Ap., XX, 10. Jugement solennel qui s'opère déjà sur la terre, en divisant « le monde » et les amis du Christ, Joa., XV, 19. La sentence prononcée par le Fils de l'homme ne fera que consacrer l'amour ou la haine entretenues volontairement dans l'intime des âmes, Joa., III, 18-21.

V. CONCLUSION. — La théologie johannique marque une étape décisive dans le développement de la pensée chrétienne. « Ce n'est plus seulement la conscience éclairée par les enseignements du Christ, surélevée par l'idéal chrétien, c'est l'intelligence s'appliquant à la foi et la foi prenant possession de l'intelligence. Plus encore que dans les écrits de saint Paul, les faits de la vie de Jésus et ses enseignements sont pénétrés par une intelligence puissante, qu'éclaire surnaturellement l'Esprit divin, et présentés dans une lumière supérieure qui, sous la matérialité des faits et la lettre des discours, fait saillir fortement l'élément dogmatique qui y est implicite, préparant ainsi les fondements et traçant déjà les grandes lignes d'une synthèse théologique intégrale. » (Venard.)

CONCLUSIONS GÉNÉRALES. — 1° *L'exégète catholique* devra se rappeler dans ses études, pour y conformer son enseignement :

1. *Le décret du Saint-Office, Lamentabili sane exitu*, en date du 3 juillet 1907, portant, en particulier, condamnation de certaines propositions modernistes relatives au IV^e évangile :

n° 16. — Les récits de Jean ne sont pas proprement de l'histoire, mais une contemplation mystique de l'Évangile; les discours contenus dans son évangile sont des méditations théologiques dénuées de vérité historique sur le mystère du salut.

n° 17. — Le IV^e évangile a exagéré les miracles, non seulement afin de les faire paraître plus extraordinaires, mais encore pour les rendre plus aptes à signifier l'œuvre et la gloire du Verbe incarné.

n° 18. — Jean revendique, il est vrai, pour lui-même, le caractère de témoin du Christ; il n'est cependant, en réalité, qu'un témoin éminent de la vie chrétienne ou de la vie du Christ dans l'Église, à la fin du premier siècle.

2. *Les décisions suivantes de la Commission biblique*, en date du 29 mai 1907 :

Art. 1. — Est-ce que, abstraction faite de l'argument théologique, l'apôtre Jean, et non un autre, est démontré devoir être reconnu comme l'auteur du IV^e évangile, et cela par un argument historique si solide que les raisons, apportées à l'encontre par les critiques, n'infirment en rien cette tradition, laquelle existe, constante, universelle et solennelle dans l'Église dès le courant du II^e siècle, ainsi qu'il ressort surtout : *a*) Des témoignages et des allusions des saints Pères, des écrivains ecclésiastiques et même aussi des hérétiques, témoignages et allusions qui, remontant infailliblement aux disciples ou aux premiers successeurs des apôtres, se rattachent par un lien nécessaire à l'origine même du livre; — *b*) Du fait que le nom de l'auteur du IV^e évangile a été reçu toujours et partout dans le canon et les catalogues des livres sacrés; — *c*) Des plus anciens exemplaires manuscrits des mêmes livres et de leurs versions en langues diverses; — *d*) De l'usage liturgique public régnant, par suite, dans toute la terre, depuis les origines de l'Église? — R. Oui.

Art. 2. — Est-ce que les arguments intrinsèques, eux aussi, tirés du IV^e évangile considéré séparément, ainsi que du témoignage de l'écrivain et de la parenté manifeste de l'évangile lui-même avec la première épître de l'apôtre Jean, doivent être jugés comme confirmant la tradition qui attribue indubitablement le IV^e évangile à ce même apôtre? — De plus, est-ce que les difficultés qui sont tirées du rapprochement de ce même évangile avec les trois autres, en tenant compte de la diversité de l'époque, du but et des auditeurs pour lesquels ou contre lesquels l'auteur a écrit, peuvent être résolues raisonnablement, comme les saints Pères et les exégètes catholiques l'ont établi à diverses reprises? — R. Oui, sur les deux points.

Art. 3. — Est-ce que, nonobstant la pratique constante établie, dès les premiers temps, dans l'Église universelle, d'arguer du IV^e évangile comme d'un document proprement historique, mais, en raison du caractère particulier de cet évangile et de l'intention manifeste de l'auteur de prouver et de défendre la divinité de Jésus-Christ d'après les actes mêmes et les discours du Seigneur, on peut dire que les faits rapportés dans le IV^e évangile ont été inventés, en tout ou en partie, en manière d'allégories ou de symboles doctrinaux, et que les discours attribués au Seigneur ne sont pas proprement et véritablement ceux du Seigneur, mais de simples compositions théologiques d'écrivain, quoiqu'ils soient mis dans la bouche du Seigneur? — R. Non.

2° *L'apologiste et l'historien des origines chrétiennes* auront soin de discuter les rapprochements établis entre la théologie johannique, d'une part, la philosophie alexandrine et les religions de mystères, de l'autre. Ils s'attacheront à montrer comment « les ressemblances signalées sont plus extérieures que profondes, plus matérielles et verbales que réelles. »

3° *Le théologien* s'efforcera de mettre en plein relief le dogme fondamental de la théologie johannique : l'incarnation du Verbe. Dans ce but, il ne manquera pas de souligner les liens étroits qui relient ce fait capital au mystère de la grâce, à la doctrine sacramentelle et à la constitution de l'Église.

4° *Les prêtres et les fidèles* aimeront à voir dans le disciple bien-aimé un des premiers apôtres du Sacré-Cœur. Ils se rappelleront qu'à ce foyer adorable il a puisé et l'éclatante lumière dont rayonne son évangile et ce feu de l'amour dont son âme était embrasée.

Parmi les travaux récents d'auteurs catholiques il convient de signaler : 1° *Les articles généraux de dictionnaires : Jean (saint), Jean (Évangile de saint), Jean (Première, deuxième et troisième épître de saint)*, par Mangenot dans le *Dict. de la Bible; Évangiles canoniques*, n. 136-186 et 226-325, par Lepin, dans le *Dict. apologétique de la foi cath.; Jean (Saint)*, par Venard, dans le *Dict. de théol. cath.*

2° *Les principales études d'ensemble* sur saint Jean : Baunard, *L'Apôtre saint Jean*, Paris, 1892; Fouard, *Saint Jean*, Paris, 1904; Fillion, *Saint Jean l'Évangéliste, sa vie, ses écrits*, Paris, 1907; Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, Paris, 1908; Huby, *Saint Jean*, (Action populaire), Paris, 1922; Pirot, *Saint Jean*, Paris, 1923.

3° *Les ouvrages importants sur le IV^e évangile* : 1. Commentaires : Fillion, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1887; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898; Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904 (dont il existe une petite édition, Paris, 1906); Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925. — 2. Études spéciales : Camerlynck, *De quarti evangelii auctore, Pars prior : Traditio*, Louvain, 1899; Nouvelle, *L'authenticité du IV^e évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris, 1905; Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, Paris, 1907; le même, *La valeur historique du quatrième évangile*, 2 vol., Paris, 1910; Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919.

4° *Les principaux commentaires des épîtres catholiques* : Drach, *Les épîtres catholiques*, Paris, 1899; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1905; Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909.

Léon VAGANAY.

2. JEAN XII pape (955-963 ou 964). — Rome fut, au XII^e siècle, sous puissance de la noblesse et notamment du sénateur Théophylacte et de ses femme et fille Théodora et Marozie. Marozie (voir ce mot) entendait gouverner au nom de l'Église et de l'État et devenir même impératrice. Un de ses fils, Jean XI, monta sur le siège de saint Pierre (931-936). Son autre fils, Albéric, la supplanta, en prenant le titre de sénateur et de prince romain : *Senator et princeps omnium Romanorum*. Celui-ci se contenta de l'autorité tempo-

relle sous les successeurs de son frère, Léon VII (936-939), Étienne. VIII (939-942), Marin II (942-946) et Agapet II (946-955). Mais, aveuglé par l'affection paternelle, il persuada au pape Agapet que le plus sûr moyen d'éviter des troubles quand s'ouvrirait sa succession au siège pontifical, serait de faire acclamer sans retard par le peuple le futur pontife romain; et il désigna pour cette haute dignité son jeune fils Octavien. De la sorte les deux pouvoirs allaient se trouver de nouveau réunis dans les mêmes mains. Successeur de son père en 954, puis l'année suivante du pape Agapet II, Octavien prit le nom de Jean XII. C'est le premier pape qui ait changé de nom à son avènement. Cet exemple fut suivi bientôt par d'autres pontifes, mais l'usage n'en devint général qu'après la fin du XI^e siècle.

Jean n'avait aucune des qualités requises pour le pontificat suprême. C'était un jeune homme de seize ans, adonné aux plaisirs de la table, du jeu, de la chasse, et habitué à passer ses jours et ses nuits en compagnie de jeunes gens et de femmes plus ou moins scandaleux. Sa haute dignité parut cependant le contraindre à surveiller un peu sa conduite. Les affaires temporelles prirent d'ailleurs le meilleur de son temps. Il poursuivit l'agrandissement de ses États, ou, si l'on veut, la restitution des territoires que les troubles du commencement du siècle avaient permis à ses voisins, notamment à Bérenger, roi d'Italie, d'usurper. Il fit appel au roi Otton I^er. Celui-ci entendit la voix du pontife. Arrivé à Rome, il fut sacré empereur le 2 février 962; onze jours après, dans une charte délivrée à l'Église romaine : *Privilegium Ottonis*, il ratifiait, en les augmentant, les donations de Pépin et de Charlemagne. Il existe encore au Vatican un double de la pièce originale.

L'accord entre le pape et l'empereur ne dura malheureusement pas. Et Otton, informé des mœurs peu ecclésiastiques de Jean XII, reparut à Rome, où il convoqua un synode qui déposa le jeune pontife comme « coupable d'assassinat, de parjure, de sacrilège et d'impudicité », et mit à sa place le protoscriniaire Léon qui n'était même pas dans les ordres sacrés (Léon VIII, 963-965). Procédure illégale, s'il en fût, mais que les circonstances avaient semblé exiger. A peine Otton avait-il quitté Rome, que le pape déposé y rentra (964),et convoqua à son tour un synode qui condamna tout à la fois le synode d'Otton et le pape désigné par lui. La mort de Jean étant survenue peu de mois après, dans des circonstances peu édifiantes, Otton rétablit de force le pape Léon VIII.

L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1897.

E. VACANDARD.

3. JEAN-BAPTISTE. — Ce surnom de Baptiste, « celui qui baptise », lui vient de l'importance du rite du baptême dans son ministère. Mais il est appelé aussi le Précurseur, « l'avant-coureur », parce qu'il a préparé par sa prédication les voies au Messie.

I. SA VIE ET SON ŒUVRE. — 1° *Avant son ministère public.* — 1. *Annonce de la naissance de saint Jean-Baptiste*, Luc., I, 5-25. Le précurseur eut pour père Zacharie, prêtre de la famille d'Abia, et pour mère Élisabeth, de race sacerdotale comme son mari. Ils n'avaient pas d'enfant et leur âge ne leur permettait plus d'en espérer. Or, un jour que Zacharie offrait l'encens sur l'autel des parfums dans le temple de Jérusalem, l'ange Gabriel lui apparut et lui annonça la naissance d'un fils qui serait appelé Jean. Il lui fit connaître en même temps les grandeurs de l'enfant promis, en particulier sa mission de précurseur du Messie. Zacharie demanda un signe comme gage de cette promesse. En punition de son incrédulité, l'ange lui déclara qu'il serait muet jusqu'à la naissance de l'enfant. Quelque temps après, Élisabeth conçut. — 2. *Naissance et circoncision de saint Jean-Baptiste*, Luc., I, 41, 57-80. Trois mois avant la naissance du précurseur, Élisabeth reçut la visite de sa parente, Marie de Nazareth. A peine la Mère de Dieu l'eut-elle saluée que Jean-Baptiste tressaillit surnaturellement dans le sein de sa mère, fut purifié de la tache originelle et rempli du Saint-Esprit. Le moment de la délivrance étant arrivé pour Élisabeth, elle mit au monde un fils et l'enfant fut circoncis huit jours après sa naissance. A cette occasion, comme on allait imposer un nom au nouveau-né, son père recouvra miraculeusement la parole, merveille qui remplit d'effroi tous les voisins et dont le bruit se répandit dans la contrée. Zacharie ne manqua pas de rendre grâces à Dieu et le cantique *Benedictus*, qui contient la description du salut messianique et la prédiction du rôle du précurseur, traduisit sa reconnaissance. Quant à l'enfant, de bonne heure il se retira dans le désert et y vécut « jusqu'au jour de sa manifestation à Israël ».

2° *Le ministère de saint Jean-Baptiste.* — 1. *Les débuts.* Matth., III, 1-12; Marc., I, 2-8; Luc., III, 1-18. Quelques mois avant la première prédication du Sauveur, saint Jean sortit de la solitude et se révéla, sur les bords du Jourdain, comme le héraut du Seigneur prédit par les prophètes. Tout, chez lui, devait faire sur les foules accourues une impression très vive : la pauvreté de sa mise; l'austérité de sa vie; l'accent indigné de sa prédication, lorsqu'il s'adresse aux pharisiens et aux sadducéens hypocrites : « Race de vipères...»; le caractère pratique de ses exhortations, quand il presse le menu peuple d'Israël, les publicains et les soldats, de faire « de dignes fruits de pénitence »; le succès lui-même de son ministère, car les multitudes « se faisaient baptiser dans le Jourdain, en confessant leurs fautes »; enfin et surtout l'annonce de la venue imminente du royaume messianique. A ce sujet, Jean proclame à plusieurs reprises sa mission de précurseur. Il n'est pas le Messie. Il l'est même si peu qu' « il n'est pas digne de se courber à ses pieds pour dénouer la courroie de ses chaussures ». « Il baptise dans l'eau » et ce rite non sacramentel n'obtient la rémission des péchés que moyennant la pénitence. Le Messie, lui, « baptisera dans le Saint-Esprit », d'où l'efficacité directe et immédiate de ce nouveau baptême. De plus, le royaume messianique sera un royaume spirituel : la sainteté en est la condition nécessaire et le Messie séparera les justes des pécheurs, comme le vanneur écarte le brin de paille mêlé au pur froment. — 2. *L'apogée : le baptême de Notre-Seigneur, nouveaux témoignages de saint Jean-Baptiste*, Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22; Joa., I, 19-37. Perdu dans la foule, Jésus, par humilité, se présenta sur les bords du Jourdain, pour y être baptisé par Jean. Celui-ci le reconnut et voulut se récuser, en objectant que c'était à lui à être baptisé par Jésus. Le Sauveur insista et reçut le baptême. Le précurseur fut témoin des circonstances miraculeuses qui l'accompagnèrent, et, dès lors, non seulement il rendit hommage à la mission messianique et à la filiation divine de Jésus : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde... Celui-là, c'est le Fils de Dieu », mais il s'efforça de diriger vers lui ses plus généreux disciples. — 3. *La fin*, Joa., III, 22-36. Le rôle de Jean-Baptiste n'était pas encore achevé. Peu après, il se transporta à « Ennon, près de Salim, où se trouvait de l'eau en abondance. » Là, il eut l'occasion de rendre à Jésus un dernier témoignage. Comme ses disciples se plaignaient auprès de lui de la popularité croissante du Sauveur, il leur répéta que ce n'était là que justice, et, dans une charmante allégorie, il se représenta comme

le garçon d'honneur qui doit s'effacer devant l'époux : « Il faut qu'il grandisse et que je diminue. » Enfin, dans la seconde partie de sa réponse, il insista sur l'origine céleste de Jésus.

3° *Les derniers jours de saint Jean-Baptiste.* — 1. *Son arrestation*, Matth., XIV, 3-5; Marc., VI, 17-20; Luc., III, 19-20. Hérode Antipas, tétrarque de Galilée, venait de répudier sa femme légitime, la fille d'Arétas, roi des Nabatéens, pour épouser Hérodiade, femme de son frère Hérode-Philippe, sa belle-sœur et sa propre nièce. Le précurseur n'hésita pas à lui reprocher vivement cette conduite scandaleuse. Aussi fut-il bientôt arrêté et incarcéré. — 2. *Le message du précurseur en prison et la réponse de Jésus*, Matth., XI, 2-19; Luc., VII, 18-35. Pendant sa captivité, Jean, ayant appris par ses disciples les miracles du Sauveur, en envoya deux pour lui demander s'il était vraiment le Messie. Il voulait par là les détacher de sa propre personne pour les rapprocher de Jésus. Le Christ leur répondit qu'il faisait l'œuvre du Messie prédite par Isaïe. Et se tournant vers le peuple, il prononça le plus bel éloge de Jean-Baptiste : un homme de caractère, un ascète, un prophète, le précurseur, et, comme tel, supérieur à tous les fidèles de l'Ancien Testament. — 3. *Sa mort*, Matth., XIV, 1-12; Marc., VI, 14-29. Hérodiade n'avait jamais pardonné à saint Jean ses courageux reproches. Elle préparait sa vengeance. Sa fille Salomé, au jour anniversaire de la naissance d'Hérode, dansa devant la cour et séduisit le monarque qui promit de lui donner tout ce qu'elle demanderait. A l'instigation de sa mère, la jeune fille demanda la tête du précurseur. Hérode, contrarié, n'osa cependant reculer. Il donna des ordres à un satellite et, bientôt après, le crime était consommé. La tête de Jean-Baptiste fut apportée sur un plateau que Salomé fit passer à Hérodiade. Les disciples du précurseur ensevelirent son corps et allèrent annoncer à Jésus la triste nouvelle.

4° *Culte de saint Jean-Baptiste.* — Deux fêtes rappellent dans l'Église le souvenir du précurseur : celle du 24 juin célèbre sa naissance; celle du 29 août, sa décollation et son martyre. Saint Zacharie et sainte Élisabeth sont vénérés ensemble le 5 novembre.

II. Historicité des récits évangéliques. — Les critiques rationalistes opposent d'ordinaire à cette histoire de saint Jean-Baptiste d'après les évangiles une triple série d'objections qu'il convient de réfuter rapidement.

1° *Le caractère miraculeux de certains épisodes.* — Mais, d'une part, poser en axiome que les miracles sont impossibles n'est pas le fait d'une critique scientifique. De l'autre, le surnaturel de ces récits est d'une telle sobriété qu'il contraste, au premier coup d'œil, avec les puérilités et les superfétations des légendes apocryphes. Enfin, tous ces épisodes appartiennent à des écrits dont il est possible de montrer l'autorité exceptionnelle au point de vue historique. Voir articles : Enfance (Récits de l'), Jean, Luc, Marc, Matthieu.

2° *Les prétendues contradictions entre les divers évangiles.* — Les divergences constatées ne sont souvent que de simples variantes qui font mieux ressortir la valeur des témoignages. En outre, il importe de le noter, chaque évangéliste a un but spécial et il n'entend nullement nier ce qu'il tait ou ce qu'il ignore, sans compter qu'il a parfois une façon particulière de grouper des faits et des discours chronologiquement distincts. En ce qui concerne spécialement les récits du IVe évangile, ils ne peuvent faire difficulté, car ils sont localisés avec la précision d'un témoin direct des événements. Sans doute, les témoignages du précurseur y sont plus expressifs que dans les synoptiques, mais il ne faut pas oublier qu'ils sont postérieurs à la vision du baptême.

3° *Les divergences entre la narration canonique et le récit de l'historien Josèphe, Antiq.*, XVIII, v, 2. — Il est certain tout d'abord qu'il règne entre ces deux histoires un accord fondamental sur les points principaux : l'union adultère d'Hérode avec la femme d'un de ses frères; l'existence de la fille d'Hérodiade, Salomé, née d'un premier mariage, encore toute jeune et non mariée; l'influence d'Hérodiade sur son faible mari, influence qui le conduisit à sa perte. En outre, plusieurs divergences constatées ne sont rien moins que des faits contradictoires : c'est ainsi que, pour l'arrestation de Jean, au motif d'ordre privé, allégué par les synoptiques, a pu se joindre dans l'esprit d'Hérode la raison d'ordre politique, mentionnée par Josèphe, à savoir la crainte de troubles populaires. Il ne reste plus alors que certaines menues discordances : nom du premier mari d'Hérodiade, titre protocolaire réservé à Antipas, etc., qui, toutes, sont faciles à expliquer par le caractère populaire du récit évangélique.

En dehors des commentaires sur les évangiles et des vies de Notre-Seigneur, on pourra consulter l'excellent ouvrage de Buzy, *Saint Jean-Baptiste, Études historiques et critiques*, Paris, 1922.

Léon Vaganay.

4. JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE.

Le fondateur des Frères des Écoles chrétiennes vit le jour à Reims le 30 avril 1651. Son père, « conseiller du roy au siège présidial » de cette ville, le fit élever dans l'estime et la pratique de l'Évangile, mais en conformité avec son rang social de bourgeois. Le petit Jean-Baptiste ne prit pas contact avec les enfants du peuple. Toutefois il ne tarda pas à faire l'expérience d'une difficulté d'ordre scolaire qu'il saurait épargner plus tard à ses nombreux élèves. Au collège des Bons-Enfants où il devait rester neuf ans, et jusqu'à sa dix-huitième année, il fut rebuté par les méthodes pédagogiques alors en faveur : elles imposaient l'usage de la langue latine. L'enseignement oral se donnait en latin. Les manuels classiques s'exprimaient en latin.

Successivement pourvu des ordres mineurs, du diplôme de maître ès arts, d'un canonicat de l'église cathédrale, il quitta Reims pour Paris. Vers la capitale l'attiraient à la fois et le renom séculaire de la Sorbonne, et la réputation naissante des séminaires.

A Saint-Lazare fondé par saint Vincent de Paul, à Saint-Nicolas du Chardonnet créé par M. Bourdoise, il préféra Saint-Sulpice. Dix-huit mois de séjour chez les fils de M. Olier achevèrent de mûrir pour les ordres sacrés cette âme généreuse. Après une crise d'incertitude et d'angoisse occasionnée par le décès de son père et les charges de famille qui s'ensuivaient pour lui, il reçut la prêtrise dans l'église métropolitaine de sa ville natale, le 8 avril 1678.

Cette même année, mourait prématurément à Reims en odeur de sainteté messire Nicolas Roland jusque-là chargé de la direction des écoles de filles. La succession échut au nouveau prêtre. Il allait y trouver sa voie. Bien vite il se rendit compte des insuffisances de l'enseignement dont l'autorité religieuse soutenait alors la charge.

S'il est exact que la gratuité existait déjà, qu'elle faisait loi dans les écoles dites « de charité », il faut bien reconnaître aussi que celles-ci n'étaient qu'en nombre restreint. De plus la situation des maîtres leur assurait profits et considération : leur zèle incontestable se voyait parfois entaché d'un certain esprit de lucre ou d'ambition. Le jeune chanoine prit surtout en pitié les petits garçons plus délaissés que les fillettes. A leur intention, il ouvrit d'abord une école gratuite sur la paroisse Saint-Maurice. Il la pourvut de deux instituteurs dévoués. Puis il en affecta trois autres à l'école de la paroisse Saint-Jacques. Ces cinq maîtres

vivaient ensemble. Ils acceptèrent de se plier à un règlement commun fixé par M. de la Salle. Ce dernier finit par les accueillir sous son propre toit. Dès l'année 1682, les postulants affluèrent à l'institut naissant au point de lui permettre d'essaimer loin de Reims. Laon, Rethel, Guise, Château-Porcien virent apparaître les nouveaux « frères ». A Reims, la même année, le fondateur installa douze disciples au faubourg Saint-Remi, rue Neuve, dans un immeuble auquel il fallut bientôt, devant l'affluence des élèves, annexer les maisons voisines.

Pour inspirer aux siens le désintéressement désirable, pour les fixer dans l'austérité de leur tâche, il s'efforçait de leur montrer en leur vocation un apostolat sublime. Il leur révélait peu à peu le cadre de vie religieuse qu'il rêvait pour eux. Il les entraînait par ses exemples de zèle et d'abnégation. Au cours de la famine de 1684, ils purent le voir distribuer aux indigents son patrimoine presque en entier.

Le dimanche de la sainte Trinité de cette année-là, à l'issue d'une retraite de deux semaines, la première assemblée générale de l'institut tint ses assises. Entre les mains du fondateur les maîtres prononcèrent le vœu d'obéissance. L'hiver suivant, pour costume distinctif, on adopta le manteau des paysans champenois aux longues manches flottantes, puis la soutane de serge avec le rabat blanc. En outre, M. de la Salle imposa à ses disciples le titre de « Frères des Écoles chrétiennes ». Enfin il leur inculqua le principe des réformes à promouvoir dans l'enseignement primaire. (Voir l'art. Frères des Écoles chrétiennes.) L'institut comprenait alors quinze frères, quinze novices, trente élèves-maîtres.

Cependant, le chanoine rémois ambitionnait d'étendre au loin le bienfait de son institution. En 1688, il vient à Paris accompagné de deux frères. Le curé de Saint-Sulpice le charge de relever une école gratuite de deux cents enfants. Mais l'écolâtre de Notre-Dame en conçoit de l'ombrage et réclame la fermeture de l'établissement. Grâce à la protection de Notre-Dame des Vertus que les frères sont allés implorer à Aubervilliers, le Parlement leur donne gain de cause. Toutefois les épreuves ne s'arrêtent pas à cela. L'enfer se déchaîne. Il s'efforce de tuer dans le germe une œuvre qui lui réserve pour la suite tant de mécomptes.

Après le transfert du noviciat à Vaugirard où l'installation fut d'abord misérable, la croix s'appesantit de plus en plus sur les épaules du fondateur. Elle se présenta d'abord sous la forme de défections de la part de certains disciples notables. Puis ce fut la jalousie calomniatrice des concurrents laïques, le pillage du noviciat, les protestations violentes des « maîtres-écrivains » contre l'apparition de rivaux dans l'art d'enseigner l'écriture et le dessin. Entre temps, l'archevêque de Paris était intervenu pour prononcer un arrêt de déposition, en incriminant le chanoine de Reims de jansénisme, alors que les jansénistes lui reprochaient son zèle intempestif. Bref, l'animosité s'exaspéra au point que M. de la Salle dut disparaître et se cacher pendant quelque temps au couvent des Carmes déchaux de la rue de Vaugirard.

Contre les vexations et les voies de fait, le saint ne se défendait que par l'humilité. Son sens chrétien attribuait à ces opprobres le progrès prodigieux de l'œuvre qui lui tenait à cœur. A Chartres, à Calais, à Troyes, à Avignon, à Rouen, à Saint-Yon, les écoles étaient en effet en pleine prospérité, et le noviciat-école regorgeait de sujets. Déjà l'institut faisait son apparition à travers tout le royaume : à tour de rôle Dijon, Marseille, Mende, Alais, Grenoble, Saint-Denis, demandaient des frères. Puis ce sera Mâcon, Versailles, Moulins, Boulogne qui désireront en être pourvus.

Sur ces entrefaites, l'hostilité n'avait pas désarmé. En 1711, au cours d'une tournée d'inspection en Provence, M. de la Salle est brutalement rappelé à Paris, sous l'inculpation de vol à un mineur. De retour à la capitale, il s'en remet à ses avocats du soin de le justifier. Pour lui il ira reprendre sa tâche. Condamné par le Châtelet, poursuivi et diffamé, il se retire, épuisé de fatigue, à la Sainte-Baume, puis à la Chartreuse. Il y séjournera le temps de refaire ses forces dans la solitude.

Au printemps de 1714, il reçoit un message de Paris. Les principaux de ses Frères « ayant en vue le plus grand bien de l'Église et de la société » le supplient de « prendre soin du gouvernement général de l'institut ». Il réapparaît parmi les siens. Dans la retraite, il revise avec soin les règles qu'il a tracées. De même il met au point les ouvrages qu'il a composés à loisir pour ses religieux et pour leurs élèves. Ils sont de deux sortes. Il y a des traités de spiritualité, des *Lettres*, des *Instructions et prières pour la sainte messe*, une *Explication de la méthode d'oraison*, des *Méditations pour le temps de la retraite*, des *Règles communes*, etc. Il y a aussi des traités de pédagogie intitulés : *De la conduite des écoles*, *Syllabaire en langue vulgaire*, *Devoirs du chrétien*, *Règles de civilité chrétienne*.

A trois ans de là, à sa grande joie, le saint fondateur se vit déchargé par le chapitre général du fardeau du généralat. Alors il se fixa pour tâche de pourvoir les siens d'un statut légal définitif. De Saint-Yon on le vit reparaître à Paris. Il édifia profondément la communauté du séminaire à Saint-Nicolas du Chardonnet. A son retour en Normandie, il apprit que ses pouvoirs de confesseur venaient de lui être retirés par l'archevêque de Rouen, sur une dénonciation tendancieuse portée contre lui.

Enfin, le 7 avril 1719, au matin du vendredi saint, il expirait doucement, après avoir recommandé aux frères de l'institut, aux termes d'un testament très bref, « une docilité totale à l'Église catholique ».

Jean-Baptiste de la Salle a été béatifié le 19 février 1888 et canonisé le 24 mai 1900 par le pape Léon XIII.

Blain, *La Vie de M. Jean-Baptiste de la Salle*, instituteur des Frères des Écoles chrétiennes, Paris, 1732; Ayma, *Vie du Vénérable J.-B. de la Salle*, Paris, 1855; Gaveau, *Vie du Vénérable J.-B. de la Salle*, Paris, 1883; Delaire, *Saint Jean-Baptiste de la Salle* (coll. *Les Saints*), Paris, 1900; Guibert, *Histoire de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1900; Guibert, *Vie et vertus de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1901; Rigault, *Saint Jean-Baptiste de la Salle* (coll. *L'Art et les Saints*), Paris; *Vie populaire de saint Jean-Baptiste de la Salle* : un charmant opuscule illustré publié par la procure générale des Frères, 78, rue de Sèvres, Paris (7e).

Élie Maire.

5. JEAN BERCHMANS. — Né à Diest, petite ville du Brabant, à cinq lieues de Louvain, le 13 mars 1599, Jean Berchmans appartenait à une famille pauvre. Confié aux soins du chanoine Emmerick, il revêtit de bonne heure l'habit ecclésiastique avec la pensée bien arrêtée de se consacrer au service de Dieu. Puis, sa mère étant devenue malade, le chanoine Froymont de Malines le reçut dans sa maison. Dans la vie laborieuse qui lui était imposée, il parvint à se ménager du temps pour ses études, put fréquenter le collège ouvert à Malines par les jésuites. La Compagnie de Jésus l'admettait au noviciat le 24 septembre 1616. Dur pour lui-même, il n'avait pourtant rien d'austère, la gaieté fut le cachet propre de sa vertu; aussi ses compagnons le baptisèrent-ils du nom de saint Hilaire, ou saint Joyeux. Après ses premiers vœux prononcés le 25 septembre 1618, il dut quitter Anvers pour aller à Rome faire ses études au Collège Romain : il y fut le modèle des étudiants, comme il avait été le modèle des novices.

La dernière année de ses études avait épuisé ses

forces. La fièvre le prit : averti que le dernier moment était venu, il répondit : « Mon frère, vous ne sauriez me donner une plus agréable nouvelle ni me faire un plus grand plaisir. » Il expira, dans les sentiments de la piété la plus tendre, tenant entre ses mains le crucifix, le rosaire et le livre des règles, ayant déclaré auparavant : « Ces trois objets sont ce que j'ai de plus cher; avec eux je mourrai volontiers » (13 août 1621). Léon XIII l'a canonisé en 1888.

H. Delehaye, *Saint Jean Berchmans*, Paris, 1921; Séverin, *Chronologie de la vie et des écrits de saint Jean Berchmans*, à l'occasion du 3e centenaire de sa mort (1621-1921), Bruxelles, 1921.

J. Baudot.

6. JEAN CHRYSOSTOME. — Qu'on me permette d'abord une remarque pratique sur l'orthographe de ce surnom donné à notre auteur, et qui signifie *Bouche d'or*. La plupart des anciens écrivains mettaient et même des modernes mettent un accent circonflexe sur le dernier *o* de Chrysostome (*Chrysostôme*). C'est une faute. Chrysostome vient des deux mots grecs *chrysose* et *stoma*. Or *stoma* ne s'écrit pas par un *oméga*, c'est-à-dire long, mais par un *omicron*, c'est-à-dire bref. On ne doit donc pas mettre un accent circonflexe sur le dernier *o* de Chrysostome.

I. Vie. — La principale source pour connaître l'histoire de saint Jean Chrysostome est sa *Vie*, composée en forme de dialogue par l'évêque d'Helenopolis, Palladius, en 407 ou 408, et qui se trouve dans la *Patrologie grecque*, t. xlvii. Jean d'Antioche, comme on l'appelait de son vivant, était né dans cette ville, en l'an 344 probablement, et avait été élevé par sa mère Anthusa, une sainte femme qui, restée veuve à vingt ans, refusa toujours de se remarier, afin de se consacrer à l'éducation de son fils. Ce trait avait arraché au célèbre rhéteur païen Libanius cette exclamation : « O dieux, quelles femmes il y a chez les chrétiens ! » C'est à Antioche même que Jean fit ses études : il y eut pour maître de philosophie un certain Andragathius et pour maître de rhétorique ce Libanius que nous venons de nommer et qui, émerveillé du talent de son élève, eût souhaité, dit-on, l'avoir pour successeur à la tête de son école. Ses études profanes terminées, le jeune homme se tourna d'abord vers le barreau, puis se sentit attiré vers une vie religieuse plus intense. En 369 ou 370, l'évêque Mélèce lui conféra le baptême et l'ordre de lecteur : un ami, nommé Basile, essaya même de l'attirer dans le cloître; mais, dans une scène admirable que le saint nous a décrite, Anthusa insista si éloquemment pour qu'il ne l'abandonnât pas que Jean céda à son affection et s'organisa, dans la maison même de sa mère, une vie d'étude, de prière et d'ascétisme qui conciliait la piété filiale avec ses désirs de perfection. En 373, il se dérobe à la charge épiscopale qu'on lui voulait imposer et, vers 374, Anthusa étant morte probablement, il quitte la ville et va mener, dans les montagnes voisines, quatre ans, la vie cénobitique et deux ans la vie d'anachorète. Le résultat de cet essai fut la ruine complète de sa santé. En 380, n'y tenant plus, il dut revenir à Antioche.

Mélèce l'ordonna diacre en 381, et Flavien prêtre en 386. Alors commença à Antioche son ministère de prédication. Pendant dix ou onze ans, il réunit autour de sa chaire une foule incroyable, avide de l'entendre et qui manifestait bruyamment son admiration. En mars et avril 387, à l'occasion de la sédition de la ville, il prêcha ses fameux discours *Sur les statues* et soutint le moral d'un peuple désespéré. Ces dix ou onze années furent peut-être les plus heureuses de sa vie. Puis, en 397, il est choisi par l'empereur Arcadius pour succéder, à Constantinople, au patriarche Nectaire. La situation était des plus difficiles pour un évêque qui voulait faire son devoir, et Jean était bien résolu à le remplir tout entier. Tandis que le menu peuple lui restait inviolablement attaché et l'aimait comme son idole, sa parole ardente et ses mesures sévères ne tardèrent pas à soulever contre lui des mécontents. « A Constantinople, le saint évêque arma contre lui, par ses admonestations et ses réformes, une fraction importante du clergé qui menait (par suite de l'indolence de Nectaire) une vie relâchée; il irrita quelques dévotes, vierges ou veuves, et les moines parasites des maisons opulentes, en dénonçant l'hypocrisie des unes, la paresse des autres; il offusqua les mondaines en instaurant à l'évêché, au lieu du luxe de Nectaire, un régime très simple qui était pour eux comme une leçon et un reproche perpétuels; il inquiéta les riches, les gens en place, le pouvoir par la liberté et la véhémence de sa parole, par la hardiesse de ses idées sociales... Il indisposa le tout-puissant Eutrope qui l'avait d'abord soutenu, et ensuite l'impératrice Eudoxie... en désapprouvant sans réserve, en combattant même d'une façon expresse leurs exactions et leurs abus d'autorité. » (E. Legrand.) Ajoutons qu'il avait contre lui, à l'extérieur, l'opposition implacable du peu scrupuleux patriarche d'Alexandrie, Théophile, mécontent qu'on l'eût préféré à son candidat, Isidore, et celle de quelques autres évêques contre qui il avait dû sévir. Bref, une coalition se forma contre lui à l'occasion de l'arrivée à Constantinople des moines — entre lesquels les *Grands Frères* — accusés par Théophile d'être origénistes. Théophile, mandé à la ville impériale pour y justifier ses violences, sut renverser les rôles, et au lieu de paraître en accusé, se porta comme accusateur de Jean. Un concile illégal fut réuni contre le saint « au Chêne », près de Chalcédoine, devant lequel Jean refusa de comparaître. Sur des accusations fausses, exagérées ou futiles, il fut déposé, puis exilé (403). Il partit, mais ce fut pour revenir en triomphe quelques jours après, rappelé par l'empereur Arcadius, pris de peur devant les menaces du peuple. Cette paix dura peu. Eudoxie, mécontente du blâme énergique que l'orateur avait prononcé contre les fêtes d'allure païenne célébrées en l'honneur de sa statue, le fit bannir de nouveau le 5 juin 404. Jean partit une seconde fois, pendant que la persécution s'abattait sur ses partisans, mais non sans en avoir appelé de la sentence qui l'avait condamné au pape Innocent Ier et aux évêques d'Italie. Exilé d'abord à Cucuse, dans une vallée du Taurus, il continua à veiller de loin sur son Église. En 407, trouvant son exil trop doux, on le transféra à Arabissus, puis à Pityus, aux pieds du Caucase. L'ordre de transfert fut exécuté si brutalement qu'il mourut en route, près de Comane, le 14 septembre 407. Trente et un ans après, le 27 juin 438, on rapporta triomphalement son corps à Constantinople, et la juste réparation commença pour sa mémoire. Innocent Ier avait déjà cassé la sentence prononcée contre lui. La fête de saint Jean Chrysostome, docteur de l'Église, se célèbre le 27 janvier. L'Église grecque l'honore de plus, le 30 janvier, comme un des trois grands docteurs œcuméniques.

II. Jugement : l'homme, le théologien, l'exégète. — Saint Jean Chrysostome est célèbre surtout comme orateur. Avant d'aborder ce côté de son génie, il est bon de dire un mot de l'homme, du théologien et de l'exégète.

1. *L'homme.* — Au physique, saint Chrysostome n'avait rien de ce qui impose naturellement à la foule. Petit, chétif, il se comparait lui-même à une araignée avec ses membres longs et émaciés. Toute la vie était dans le front et dans les yeux profonds et perçants. Sa santé était déplorable. Souffrant habituellement de la tête, fréquemment en proie à la fièvre, extrêmement sensible au froid, il avait par-dessus cela un estomac délabré qui le condamnait à un régime des plus sévères.

Aussi mangeait-il peu et toujours seul. Tous ses goûts, d'ailleurs, allaient à réduire au minimum et sa garderobe et son ameublement et tout le train de sa maison. Son abord avec les étrangers était un peu froid : une certaine timidité le rendait circonspect et réservé; mais, avec ses familiers, son caractère se révélait tel qu'il était, sympathique et aimant, et lui gagnait tous les cœurs. Chrysostome a été poursuivi par les pires ennemis, mais il a été aussi l'objet de dévouements que rien n'a pu lasser. Un peu de diplomatie peut-être lui a manqué. Résigné à tout pour lui-même, il a fait trop peu d'état des moyens humains, et d'ailleurs parfaitement légitimes, qui auraient pu le protéger contre la calomnie, et soutenir sa cause. Cette cause était sans doute celle de la justice et de la vérité, mais, en ce monde, la vérité et la justice elles-mêmes ont besoin d'être défendues.

2. *Le théologien.* — De saint Chrysostome théologien, c'est-à-dire traitant spéculativement du dogme, il y a peu à dire. Prédicateur qui s'occupe surtout de conduite pratique et de réforme morale, il a développé simplement l'enseignement courant de l'Église sans l'approfondir pour lui-même. Ce n'est pas qu'il ne fût capable de le discuter et, au besoin, d'en faire l'apologie. On a de lui douze homélies contre les anoméens c'est-à-dire les ariens, une homélie sur la résurrection des morts, huit homélies contre les juifs, un sermon encore sur la divinité de Jésus-Christ, et la tradition peut recueillir dans nombre de ses écrits des témoignages doctrinaux précieux; mais, encore une fois, ce ne sont pas eux précisément qui ont fait sa renommée. Il n'a voulu être ni un Athanase ni un Grégoire de Nazianze : il a voulu surtout être un pasteur de son peuple qu'il exhorte à vivre chrétiennement.

3. *L'exégète.* — Mais il a été un exégète des plus remarquables, le plus remarquable peut-être de l'Église grecque. On sait qu'il existait au point de vue exégétique, dans cette Église, deux écoles rivales : celle d'Alexandrie cultivant surtout l'interprétation allégorique, et celle d'Antioche s'appliquant surtout à développer le sens littéral et historique. Chrysostome appartenait à celle d'Antioche; mais il a su d'ailleurs éviter les excès dans lesquels tomba un de ses représentants les plus connus, Théodore de Mopsueste. Entre Théodore condamné pour ses tendances rationalistes, et Théodoret qui n'a souvent fait que résumer Chrysostome, celui-ci apparaît comme le plus pondéré, le plus original des commentateurs antiochéniens. Ce n'est pas qu'il ait écrit, en dehors de ses homélies, des commentaires proprement dits : c'est dans ses homélies mêmes qu'il explique l'Écriture, mais sans omettre d'ailleurs les remarques techniques ou philologiques capables d'en éclairer le texte. Après avoir éclairci le texte seulement, il aborde les conséquences morales qui en découlent. A ce point de vue, saint Chrysostome exégète est un bon modèle à suivre pour les prédicateurs d'homélies et les pasteurs qui s'appliquent à prêcher sur l'évangile : il leur montre comment ils doivent mêler dans leurs discours l'histoire et la pratique actuelle, et n'appuyer leurs exhortations que sur le livre sacré préalablement bien compris.

III. L'ORATEUR. — Mais, je l'ai déjà dit, saint Jean Chrysostome a été surtout orateur et prédicateur. « Ses sermons, dit Bossuet, sont les plus beaux qui nous soient restés de l'antiquité. » Essayons de voir quels étaient les caractères de son éloquence. Il y a là plus d'une leçon à recueillir.

1. C'est d'abord une éloquence *naturelle*. Chrysostome était admirablement doué pour la parole : en chaire seulement il était complètement à son aise. Ces dons, il les avait cultivés et développés par l'exercice et l'étude; mais de cette rhétorique acquise il ne paraît rien dans ses discours, tant elle a passé en quelque sorte dans la substance de son génie et s'est fondue avec lui. Tout coule de source. La langue qu'il parle et le vocabulaire dont il use sont généralement de la meilleure et de la plus pure grécité; mais ici encore nulle recherche et nulle prétention. « Pas plus de façons dans le style que dans la composition. Grand, large, d'une belle et fière simplicité, quelquefois naïf, quelquefois sublime... on y trouve plutôt une négligence délibérée, et, s'il y a quelque art en tout cela, c'est dans la négligence elle-même. » (Martin.)

2. Éloquence *populaire et pratique*. Bossuet, comparant ensemble saint Augustin et saint Chrysostome, écrit : « L'un élève l'esprit aux grandes et subtiles considérations, et l'autre le ramène à la mesure et à la capacité du peuple. Le premier ferait peut-être, s'il était seul, une manière de dire trop abstraite, et l'autre trop simple et trop populaire. Non que ni l'un ni l'autre ait ces vices, mais c'est que nous prenons ordinairement dans les auteurs ce qu'il y a de plus éminent. » Pratique, populaire : on a remarqué déjà que Chrysostome avait prêché surtout la morale, s'était inquiété principalement de réformer les mœurs; mais cette prédication, ces exhortations, il leur donne une forme, un ton qui les mettent à la portée du grand nombre, de la masse du peuple qui formait le gros de son auditoire. Comme je l'ai dit ailleurs, « dans ses discours peu de philosophie, de raisonnements abstraits, mais plutôt des images, des comparaisons, des arguments familiers » tirés de choses connues et de la vie quotidienne. « Les homélies du prêtre d'Antioche, remarque Villemain, n'ont en rien la méthode puissante, le raisonnement profond et serré de Bourdaloue, elles n'avancent pas dans un ordre régulier, par des divisions subtiles exactement suivies, vers la démonstration complète d'une vérité de morale ou de foi... Sa parole a plus d'effusion, il ne saurait l'assujettir à cette lente dialectique... Il est familier, persuasif, en intelligence avec ses auditeurs. Il leur parle de tout ce qui les occupe : tantôt il se loue de leur pieuse attention, tantôt il se plaint de leur froideur, de leurs fréquentes absences... Il les suit de ses inquiétudes hors de l'église; il pressent leurs fautes; il soutient leur courage et les rappelle à lui, dussent-ils faillir encore. » A ce compte, il est inévitable que la force doctrinale du discours soit diminuée, et qu'elle cède le pas aux exhortations et aux peintures morales. Bossuet le reconnaît sans difficulté; mais l'important est de ne donner aux intelligences que ce qu'elles peuvent s'assimiler. Un enseignement plus fort n'eût pas convenu à ces esprits bornés ou superficiels. Chrysostome parlait pour les convertir et les amener au bien, et il attempérait donc sa parole à leur capacité.

3. Éloquence *abondante et nombreuse*. Saint Chrysostome prêchait au moins deux fois par semaine, le samedi et le dimanche, et plus souvent encore quand se rencontraient des fêtes de martyrs. Pendant le carême, les prédications étaient plus fréquentes, et, aux approches de Pâques, elles devenaient quotidiennes. L'auteur n'écrivait pas d'avance ordinairement ce qu'il voulait dire. Après avoir médité profondément son sujet, le plus souvent le texte sacré qu'il devait expliquer, il s'abandonnait à sa facilité naturelle et suivait, sur l'attitude de son auditoire, pour continuer, resserrer ou modifier le fil de son discours, l'impression que ce discours faisait sur lui. Ainsi, rien de rigide dans cette éloquence. « Point de plan, point de cadre, point de règle, aucun dessein arrêté si ce n'est, d'une manière générale, la confirmation de la vérité et la correction des mœurs; aucune espèce d'unité. C'est l'abandon, l'imprévu, le désordre de la conversation. » (Martin.) L'orateur est retenu cependant par son texte, et, s'il le quitte un moment pour

une digression pratique, il y revient pour continuer son discours. Il y a dans ce discours toujours de l'ampleur, mais aussi quelque chose déjà de l'abondance asiatique. C'est une conséquence de l'improvisation, et aussi une condition pour se faire entendre de l'auditoire. Une parole trop serrée n'eût pas été comprise. Il fallait mâcher les choses, diluer les raisonnements et les explications, éviter autant que possible tout effort à ces cerveaux primaires. L'auditoire d'ailleurs acceptait volontiers ces longueurs; cette parole harmonieuse et abandonnée le berçait doucement et même quand elle le heurtait, provoquait néanmoins son admiration. Le prédicateur blâmait ces applaudissements, mais, au fond, s'en réjouissait et en profitait pour renforcer encore ses avertissements et ses conseils.

4. Quant aux *objets* auxquels s'est appliquée l'éloquence de Chrysostome, on peut dire qu'il n'a négligé aucune des parties de la morale chrétienne; mais on peut remarquer aussi qu'il a traité avec prédilection le sujet de l'aumône. Les pauvres! l'aumône! « Nul moraliste, dit Villemain, nul orateur de la chaire moderne n'a jamais égalé la vivacité persuasive et l'inépuisable abondance que Chrysostome portait dans cette exhortation. Jamais on n'a su mieux recommander à l'homme les misères de l'homme, ni émouvoir le cœur pour exciter à la bienfaisance et à la vertu. » Son insistance est telle que l'on s'est demandé parfois s'il n'a pas dépassé la mesure et s'il avait bien, sur la légitimité et la stabilité du droit de propriété, des idées saines et fixes. « On conçoit, observe M. Legrand, que saint Chrysostome ait apparu à certains de ses contemporains comme un personnage dangereux, et qu'il ait dû, à différentes reprises, se défendre d'être l'ennemi des riches. » Mais il ajoute : « Ce serait toutefois une grosse erreur de croire qu'il ait été ou qu'il ait voulu être un agitateur ou un tribun. A des plaies spirituelles il ne prétendait pas remédier par la violence ou la contrainte exercée du dehors... Ce que saint Chrysostome souhaite et recommande, ce n'est pas la spoliation, l'expropriation des riches par les pauvres : c'est l'adoption des pauvres par les riches. » Il croit volontiers qu'à l'origine des fortunes on trouve fréquemment la fraude et l'injustice, mais il ne veut pas généraliser cette observation, et il insiste plutôt sur cette idée que les riches ne sont, en définitive, que les banquiers de la Providence, et qu'il est de leur devoir strict de corriger, par leurs aumônes, l'inégale répartition des biens.

IV. Écrits. — Aucun Père grec, à l'exception d'Origène, n'a laissé une œuvre aussi étendue que celle de saint Chrysostome. Encore est-il bien probable que beaucoup de ses discours, recueillis seulement par les sténographes, sont perdus pour nous. Mentionnons seulement les écrits principaux.

1. *Discours.* — Il faut distinguer ici les *homélies exégétiques*, qui commentent d'une façon suivie quelque livre de l'Écriture, et les *discours indépendants*, qui n'offrent pas cette particularité. Des premières on possède plus de six cent quarante, dont cent quarante sur l'Ancien Testament et plus de cinq cents sur le Nouveau. Entre ces dernières, les plus remarquables sont les trente-deux qui commentent l'Épître aux Romains. Saint Isidore de Péluse a dit d'elles que « saint Paul, s'il avait voulu s'expliquer lui-même en langage attique, ne l'aurait pas fait autrement. » Les discours indépendants, au nombre de plus de cent, portent sur toute espèce de sujets, morale, ascétisme, dogme et controverse, fêtes chrétiennes, éloge des saints, etc. Quelques-uns sont purement de circonstance, et ne se rattachent à rien dans la vie liturgique. Parmi ces derniers, il faut donner le premier rang aux vingt et un discours *Sur les statues*, prononcés en 387 à Antioche lors de la sédition de cette ville. « Ce Démosthène chrétien, dit Bossuet, prononça alors des homélies dignes, par leur éloquence, de l'ancienne Grèce, dignes, par leur piété, des temps apostoliques. » On en peut presque dire autant des deux discours sur la disgrâce d'Eutrope, en 399.

2. *Spiritualité.* — Chrysostome était un ascète, et nous lui devons, en cette qualité, plusieurs ouvrages pour défendre la vie monastique contre ses contempteurs, pour recommander la virginité et la persévérance dans le veuvage, surtout pour justifier la Providence dans les épreuves qu'elle nous envoie. Mais son traité capital en cette matière est son traité *Du sacerdoce* en six livres, écrit en 381-385 ou même après 386, où il exalte la dignité expose les devoirs et met en relief les multiples responsabilités des évêques et des prêtres. C'est un des plus connus des ouvrages de Chrysostome. On en compte environ quatre-vingts éditions.

3. *Lettres.* — Enfin on possède de saint Chrysostome deux cent quarante-deux lettres, qui datent toutes des dernières années de sa vie, lettres d'affaires ou lettres familières. On y remarquera surtout les deux lettres au pape Innocent Ier, importantes pour l'histoire des appels à Rome, et les dix-sept lettres à la diaconesse Olympiade, la veuve dévouée, la sainte capable de comprendre les grandes leçons qu'il lui donnait sur l'utilité des souffrances. C'est là que se révèle toute la magnanimité du grand évêque. Ces lettres, que l'on peut comparer à celles de saint François de Sales à sainte Chantal, sont des plus belles qui existent.

Les œuvres de saint Jean Chrysostome se trouvent dans Migne, *P. G.*, t. XLVII-LXIV. On en a deux traductions françaises complètes, par J. Bareille, Paris, 1861-1878, et par Jeannin, Bar-le-Duc, 1863-1867, et Arras, 1887-1888. Nombreux extraits traduits par Ph. E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1924 (collect. *Les moralistes chrétiens*). — Travaux français : P. Albert, *Saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858; E. Martin, *Saint Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle*, 3 vol. in-8°, Montpellier, 1860; A. Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891; du même, *Saint Jean Chrysostome*, 3e édit., Paris, 1913 (collect. *Les Saints*); H. Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IVe siècle de l'Église grecque*, Paris, 1907.

J. Tixeront.

7. JEAN CLIMAQUE. — I. Vie. — Le surnom de Climaque donné à cet auteur signifie *échelle* (en grec *Klimax*), et a été tiré du titre de son principal ouvrage *L'Échelle sainte*. Il est Jean *de l'Échelle*, comme saint Grégoire le Grand est, pour les grecs, Grégoire *des Dialogues*. Malgré sa célébrité, on n'a que fort peu de renseignements sur sa vie. D'après les recherches les plus récentes, qui retardent sa mort d'une cinquantaine d'années, Jean serait né un peu avant 579, on ne sait où, d'une famille aisée qui lui fit donner une bonne instruction. Attiré bientôt vers la vie monastique, il se rendit dès l'âge de seize ans, en 595 environ, au mont Sinaï où habitaient, en dehors des cénobites proprement dits, de nombreux anachorètes, et se mit sous la direction d'un solitaire nommé Martyrios. Quatre ans après, à vingt ans, il fut tonsuré, ce qui équivalait à la profession religieuse, continua d'habiter avec Martyrios jusqu'à la mort de ce dernier, puis se retira au pied du Sinaï, à Tholas, où il vécut vers 639, vénéré pour ses vertus et consulté de tout côté pour son éminente sagesse. A cette date, les cénobites du couvent du Sinaï le choisirent pour leur higoumène ou supérieur, et il dut, malgré lui, céder à leur désir. Son supériorat cependant ne dura que quelques années. Désireux de rentrer dans sa solitude, il fit élire à sa place son frère Georges, et revint à sa cellule où il mourut vers 649-650. Ses historiens lui ont attribué plusieurs grâces merveilleuses et faveurs divines qui

témoignent de sa grande sainteté. Il est mentionné au martyrologe romain le 30 mars : c'est la date à laquelle les grecs célèbrent sa fête.

II. Écrits. — Saint Jean Climaque a laissé deux ouvrages, l'*Échelle* appelée souvent *Échelle sainte* ou *Échelle du paradis* ou même *Échelle des vertus*, et la *Lettre* ou *Discours au pasteur*. L'un et l'autre ont été composés pendant qu'il était supérieur du couvent du Sinaï, c'est-à-dire après 639. Le premier s'adresse aux moines du couvent de Raithu ou Raïthou dont l'abbé Jean lui avait demandé d'écrire pour eux un précis des devoirs de la vie spirituelle et monastique. Le second est adressé plus particulièrement à Jean de Raithu lui-même, pour lui rappeler quelles vertus doit pratiquer le supérieur d'une communauté, et comment il doit conduire ses sujets. Les deux écrits se complètent donc l'un l'autre; mais le premier est de beaucoup le plus célèbre.

1° *L'Échelle*. — Le titre est tiré évidemment de la fameuse vision de Jacob dans la Genèse, ch. xxviii. Il avait été suggéré déjà par l'abbé de Raithu, écrivant à notre auteur que le livre qu'il attendait de lui serait « comme une échelle dressée jusqu'aux portes du ciel, et faisant monter ceux qui l'auraient choisie sûrement et paisiblement, traversant sans obstacle les esprits de malice. » Cette échelle mystique compte, suivant le nombre des années de la vie cachée de Jésus-Christ, trente degrés décrits chacun dans un chapitre ou discours, et conduisant l'âme des régions infimes jusqu'aux sommets les plus élevés de la vie parfaite. Les auteurs ne s'accordent pas absolument sur la division qu'il faut établir dans ces degrés. M. Pourrat, qui a donné dans son ouvrage de *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 455 sq. une analyse de *L'Échelle*, les répartit en trois séries d'inégale longueur. La première série comprend les degrés I à VII. Il y est question des vertus et des exercices par lesquels l'âme se détache du siècle pour mener la vie monastique. Ce sont par ordre : 1° le renoncement à la vie mondaine; 2° le détachement de toutes les choses du monde; 3° le pèlerinage ou la retraite du monde; 4° l'obéissance, longuement traitée par l'auteur; 5° la vraie et sincère pénitence; 6° la méditation de la mort; 7° la tristesse et les larmes de la pénitence qui produisent la joie. Cette première série correspond assez bien, comme on le remarque, à la voie purgative, bien que l'auteur n'en prononce pas le nom. La deuxième série, VIII-XXVI, traite de la lutte contre les vices et de l'acquisition des vertus contraires. On y parle successivement : 8° de la douceur et de la colère; 9° du pardon et du souvenir des injures; 10° de la médisance; 11° du silence; 12° du mensonge; 13° de l'ennui ou de la paresse; 14° de l'intempérance de la bouche; 15° de la chasteté; 16° de l'avarice et de la pauvreté volontaire; 17° de l'insensibilité ou endurcissement du cœur; 18° du sommeil et du chant des psaumes; 19° de la veille corporelle et spirituelle; 20° de la timidité; 21° de la vaine gloire; 22° de l'orgueil; 23° du blasphème; 24° de l'innocence et de la simplicité et de la malice; 25° de l'humilité; 26° de l'esprit de discrétion et de discernement. Cette seconde série correspond à la voie illuminative. Enfin viennent les exercices et vertus qui nous unissent particulièrement à Dieu : 27° le sacré repos du corps et de l'âme dans la vie érémitique; 28° la prière; 29° l'apathie ou affranchissement des passions; 30° la pratique des vertus théologales, la foi, l'espérance et surtout la divine charité, suprême degré de cette échelle mystique.

Il est impossible d'entrer ici dans le détail de la doctrine et des conseils contenus dans *L'échelle* de saint Jean Climaque : les citations que l'on trouvera plus loin donneront une idée de la sagesse et de l'expérience consommée dont ils sont le fruit. Contentons-nous de rappeler quelques remarques émises sur certains passages de son livre. *a*) Saint Jean conçoit la vie monastique sous trois formes, existantes d'ailleurs : la vie *cénobitique* où le moine prie et travaille en communauté; la vie *anachorétique* où il est absolument seul; enfin une vie *mixte* où il vit dans la solitude avec un ou deux compagnons. La vie cénobitique paraît à notre auteur moins parfaite et sujette à plus de tentations; la vie anachorétique, trop difficile pour beaucoup et exigeant une vertu héroïque : on ne saurait l'adopter qu'après une longue épreuve; la vie solitaire avec un ou deux compagnons lui semble, en somme, préférable, réunissant les avantages et évitant les inconvénients des deux autres (degrés I et XXVII). — *b*) On a trouvé vraiment excessives les austérités et macérations qu'il décrit au degré V, à propos des pénitents qui habitent la *prison*, austérités qui ressemblent plus à celles de désespérés qu'à celles de gens confiants dans la miséricorde de Dieu. L'impression est en effet pénible. Ces pénitents poussaient à l'excès je ne dis pas le regret de leurs fautes, mais la manière pratique de les expier et la crainte de la justice divine. Faisons observer cependant que saint Jean n'approuve pas pour autant tout ce qu'il raconte. Il enseigne explicitement, quant à lui, que le pénitent est toujours pardonné dès qu'il se convertit sincèrement, et qu'il faut combattre énergiquement contre les tentations du désespoir : « Chassez de vous, comme un chien, le démon du désespoir, qui, lorsque vous êtes plongé dans la plus profonde douleur de la pénitence, vient vous représenter Dieu comme inflexible et inexorable, » VII, 63. — Il est assez remarquable, d'autre part, que saint Jean Climaque, suivant en ceci saint Grégoire de Nazianze, ne compte que sept péchés capitaux, au lieu de huit qu'admettaient généralement les anciens écrivains spirituels, et cela parce qu'il ne fait qu'un de la vaine gloire et de l'orgueil que les anciens séparaient, XXI, 1. — Quant à ce qu'il dit de l'*apathie*, au vingt-neuvième degré, c'est un point fort contestable et qui a été en effet fort contesté. Jean semble y admettre que l'on peut arriver, par l'ascèse, à un état d'insensibilité où toutes les passions sont complètement déracinées. Les stoïciens enseignaient cela, en effet : mais c'est une erreur. Tant que dure notre vie, nos passions peuvent être matées; leurs manifestations peuvent être réduites; mais elles ne sauraient elles-mêmes être détruites entièrement : notre vie ici-bas sera toujours une vie militante.

2° *La lettre au pasteur*. — A la suite de l'*Échelle*, Jean écrivit, nous l'avons dit, pour la gouverne spéciale de Jean de Raithu la *Lettre au pasteur*, dans laquelle, puisant dans son expérience, il décrit les vertus que doit pratiquer le supérieur d'une communauté. Il y insiste surtout sur la parfaite mortification, « car ce serait une honte pour lui et une déloyauté d'imposer aux autres des vertus qu'il n'aurait pas lui-même ». L'abbé sera d'ailleurs, envers ses subordonnés, vigilant, plein de bonté et de simplicité, et discernera avec soin leurs caractères et leurs tempéraments, afin de conduire chacun d'eux dans la voie qui lui convient.

III. Appréciation. Pensées choisies. — Il serait superflu de faire l'éloge des ouvrages et surtout de l'*Échelle* de saint Jean Climaque. « Jean a fait, remarque M. Pourrat, pour la théologie ascétique grecque, le travail de synthèse et de condensation que saint Jean Damascène a fait lui-même pour la théologie dogmatique : c'est en partie la raison du succès de son livre. » « Aucun livre, sans en excepter l'*Imitation de Jésus-Christ*, observe de son côté M. Salaville, n'a été aussi lu, aussi goûté, aussi souvent transcrit que l'*Échelle des vertus* de saint Jean, abbé du Sinaï. » Aussi, au lieu de m'étendre sur ce côté du sujet, je ferai seulement quelques remarques sur la composition

de ces livres. M. Salaville rapprochait tout à l'heure l'*Échelle* de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il y a en effet entre ces deux ouvrages plus d'un rapport. Il règne dans l'un et dans l'autre une sorte de désordre apparent, moindre cependant dans l'*Échelle* que dans l'*Imitation*. Les chapitres ne sont pas liés comme les développements logiques d'une idée primordiale et unique. Mais surtout les deux livres se ressemblent par leur mode de rédaction. Comme l'*Imitation*, l'*Échelle* procède par voie d'affirmations, de sentences, de constatations psychologiques judicieuses et saisissantes, de préceptes et de conseils fortement inculqués. On sent un auteur expérimenté et qui a la profonde conviction de ce qu'il avance. Au vingt-sixième degré, par exemple, il résume en treize sentences tout ce qu'il a dit auparavant. Puis, afin de se faire bien comprendre, il multiplie les comparaisons prises de la nature ou de la vie quotidienne : on en trouve quarante de suite, après les treize sentences dont je viens de parler. Aussi est-il peu d'auteurs qui puissent fournir, autant que lui, des maximes et pensées spirituelles frappées comme des médailles, et que l'on peut détacher du texte. Je vais en citer quelques-unes que j'ai cueillies au courant de ma lecture. Mieux que toute appréciation, elles feront connaître le genre et l'esprit de l'auteur. Elles sont citées d'après la traduction d'Arnauld d'Andilly. Les chiffres romains indiquent le degré ou chapitre; les chiffres arabes reproduisent ceux qu'Arnauld a mis aux marges de sa traduction.

Échelle. — La crainte de la mort est un mouvement naturel à l'homme et un effet de la désobéissance. Mais le tremblement que nous cause l'horreur de la mort est une preuve que nous n'avons pas expié nos péchés par la pénitence, VI, 3. Celui-là est certainement vertueux qui attend la mort tous les jours; mais celui-là est saint qui la désire à toutes les heures, VI, 7. Ne vous pressez pas pour vous élever, avant le temps, par une témérité indiscrète, à l'état sublime de la contemplation, mais éloignez-vous-en au contraire par une humble reconnaissance de votre propre indignité, afin que ce soit la contemplation elle-même qui vienne vous rechercher, VII, 59. Le feu n'est pas plus contraire à l'eau que les jugements téméraires le sont à l'esprit de la pénitence. Et quand vous verriez une personne tomber en faute à l'heure même de sa mort, ne la condamnez pas pour cela, puisque le jugement de Dieu est caché aux hommes, X, 8. Celui qui flatte un lion le rend souvent doux et apprivoisé ; mais celui qui flatte le corps le rend plus cruel et plus farouche, XIV, 7. La chasteté rend l'homme familier avec Dieu, et semblable à Dieu, autant que la nature humaine en est capable, XV, 29. Le chaste est celui qui bannit l'amour sensuel par l'amour divin et éteint le feu de la terre par le feu du ciel, XV, 3. Il faut une vertu sublime pour n'être point blessé des injures et les recevoir avec générosité et avec joie ; mais il faut une sainteté parfaite pour n'être point blessé des louanges et ne les écouter qu'avec humilité et regret, XXI, 12. Le religieux superbe n'a point besoin du démon pour être tenté, car il est lui-même le démon, le tentateur et l'ennemi de lui-même, XXII, 33. Comme l'aurore précède la lumière du soleil, ainsi la douceur précède l'humilité, XXIV, 1. Si l'orgueil a été capable de changer en des démons quelques-uns d'entre les anges, qui doute que l'humilité ne puisse changer en des anges ceux d'entre les hommes qui vivent comme des démons? C'est pourquoi, que ceux qui sont tombés ne perdent jamais la confiance qu'ils doivent avoir en Dieu, XXV, 66. C'est par une conduite merveilleuse de la bonté de Dieu qu'il laisse dans les personnes religieuses et spirituelles des défauts très légers auxquels elles sont sujettes, afin que, se condamnant secrètement elles-mêmes, elles acquièrent, par cette humiliation et cette confusion intérieures, un trésor d'humilité qui ne puisse leur être ravi, XXVI, 70.

Lettre au pasteur. — Prenez garde de n'être pas trop exact et trop sévère à reprendre jusque aux moindres fautes. Car autrement vous n'imiteriez pas la bonté de Dieu qui souffre en nous un nombre infini d'imperfections et de défauts, 41. Le plus agréable de tous les présents que nous puissions offrir à Dieu est de lui consacrer des âmes par la pénitence. Tout l'univers n'est pas comparable à une seule âme, puisque l'univers, étant corruptible, passera, et que les âmes étant immortelles subsisteront éternellement, 78.

Bibliographie. — Les œuvres du saint Jean Climaque se trouvent dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII. Arnauld d'Andilly en a publié une traduction française qui a eu deux éditions, l'une en 1652, l'autre, plus complète, en 1658 : *L'échelle sainte ou les degrés pour monter au ciel composés par saint Jean Climaque.* Une nouvelle traduction par le P. Rabois Bousquet annoncée dans les *Échos d'Orient* n'a pas encore paru. On peut consulter J. Pargoire, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905; Rabois-Bousquet et Salaville, même revue, octobre-décembre 1923; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1918.

J. TIXERONT.

8. JEAN DAMASCÈNE — I. VIE. — On est pauvrement renseigné sur la vie de saint Jean Damascène. Le document principal qui la raconte n'est probablement pas antérieur à la fin du Xe siècle, et repose lui-même sur des relations arabes assez frustes. Il n'y a pas de raison cependant d'en rejeter la véracité substantielle. D'après ce document, Jean naquit à Damas même d'une famille chrétienne et distinguée que les arabes avaient surnommée Mansour (*la rançonnée*). Son père, Sergius, remplissait auprès d'Abdulmelek, calife de Damas (685-707), les fonctions de trésorier. La date de la naissance de Jean est imprécise : il est certain seulement qu'il vint au monde avant la fin du VIIe siècle. Il eut pour maître de ses études un certain moine, Cosmas l'Ancien, venu d'Italie, que son père avait délivré, et pour compagnon de travail un autre Cosmas, Cosmas le Jeune, que Sergius avait adopté. Ses progrès dans la science furent merveilleux. Les charges de l'État s'ouvraient devant lui : il y entra et, sous Yezid II (719-723) ou mieux Hidjam (723-742), devint vizir du calife. C'est à ce moment que la querelle iconoclaste le mit en vue. L'empereur de Byzance, Léon l'Isaurien, ayant lancé en 726 et plus tard plusieurs édits qui interdisaient le culte des saintes images et même pressaient leur destruction, Jean, resté chrétien fervent bien qu'au service d'un infidèle, dirigea successivement contre lui deux ou même trois réfutations qui sont parmi ses meilleurs écrits. Léon en fut outré : ne pouvant atteindre directement son adversaire qui se trouvait hors de ses États, il le calomnia auprès du calife et Jean, en punition de sa prétendue trahison, eut la main droite coupée. Un miracle la lui rendit, et le calife dut reconnaître son innocence. Dès lors, Jean aurait pu garder ses fonctions. Il ne le voulut pas, et, de suite ou un peu plus tard, embrassa la vie monastique. Retiré à la laure de Saint-Sabas, près de Jérusalem, il traversa d'abord toutes les épreuves réservées aux novices. Enfin liberté lui fut laissée de suivre ses goûts pour l'étude, et c'est dans cette période que se succédèrent rapidement les traités et les sermons en prose et les hymnes métriques dont la force et la beauté lui valurent le surnom de Chrysorroas (*qui roule de l'or*). Un peu avant 735, il avait été ordonné prêtre. Sa mort doit se placer avant 754, probablement en 749. Les grecs honorent sa mémoire le 4 décembre; mais le martyrologe romain l'inscrit au 6 mai et Léon XIII, qui a introduit chez les latins sa fête comme d'un docteur de l'Église, l'a fixée au 27 mars.

Saint Jean Damascène est resté célèbre surtout par ses ouvrages théologiques et ses hymnes liturgiques. C'est donc le théologien et le poète que nous considérerons en lui.

II. LE THÉOLOGIEN. — Si l'on fait abstraction des Pères proprement dits de l'Église grecque, saint Jean Damascène est le plus grand théologien de cette Église, celui qu'elle regarde comme ayant, en substance, donné à sa doctrine sa dernière expression. Exception faite cependant pour la question des saintes images, où il s'est montré plus original et plus personnel, saint

Jean n'est pas un génie créateur Son rôle a consisté surtout à résumer, à synthétiser, en un style ferme et précis, l'enseignement de ses devanciers, et aussi de faire un usage plus fréquent, pour éclairer cet enseignement, de la philosophie, et, en particulier, de la philosophie aristotélicienne. Il a clos ainsi le développement de la pensée théologique grecque, qui n'a plus fait, après lui, de progrès sensible; mais, par l'appel qu'il a fait à la philosophie pour l'explication du dogme, il a été un précurseur de la scolastique latine sur laquelle, par l'intermédiaire de saint Thomas, il a exercé une influence indéniable. C'est ce que note particulièrement la leçon VI[e] de son office au bréviaire romain. « Le plus grand mérite de saint Jean, y est-il dit, est d'avoir, le premier, présenté toute la théologie dans un ordre parfait, et d'avoir ouvert à saint Thomas la voie pour traiter de la sainte doctrine avec une méthode si remarquable. »

Saint Jean a laissé de nombreux ouvrages théologiques, plusieurs assez courts. Nous ne mentionnerons que les deux plus connus : *De la foi orthodoxe* et les *Discours sur les saintes images*.

1° Le livre *De la foi orthodoxe*, que l'on cite souvent comme un ouvrage à part, n'est que la troisième partie d'une composition plus considérable intitulée la *Source de la science*. Cette *Source de la science*, postérieure à 743, comprend : *a*) des chapitres philosophiques où sont expliqués les Catégories d'Aristote et les cinq universaux de Porphyre : on donne assez souvent à cette partie le nom de *Dialectique*; *b*) un exposé des hérésies qui ont agité l'Église jusqu'au VIII[e] siècle : c'est la partie historique; *c*) enfin un exposé *De la foi orthodoxe*, partie théologique de beaucoup la plus longue et la plus importante. On peut la comparer de loin avec la *Somme* de saint Thomas, mais elle n'en a ni l'ampleur ni la puissance. Jean l'avait divisée primitivement en cent chapitres ; elle a été partagée en Occident en quatre livres. On en trouvera une analyse détaillée dans mon *Histoire des dogmes*, t. III, p. 485-513.

2° Les trois *Discours sur les saintes images*, qui offrent un fond d'idées commun, sont, comme on l'a dit plus haut, une justification de la dévotion de l'Église envers les images de Jésus-Christ et des saints. L'auteur y prouve successivement : *a*) qu'il est *possible* de représenter Notre-Seigneur, la Vierge, les saints et même les anges sous une forme sensible; *b*) que ces représentations sont *permises* et que l'on peut en user sans péché; *c*) que l'on peut légitimement aussi les *honorer* d'un culte relatif, qui se rapporte en définitive aux personnes qu'elles représentent. Ces images sont d'ailleurs un moyen d'instruire les illettrés, de nous rappeler les bienfaits de Dieu et les mystères de Notre-Seigneur, de nous exciter au bien; elles sont jusqu'à un certain point des canaux de la grâce, des sortes de sacramentaux, qui nous font communier aux vertus de ceux dont elles sont les images. On trouvera de ces discours une analyse plus complète au même tome de mon *Histoire des dogmes*, p. 459-462.

III. Le poète. — A côté du théologien, saint Jean Damascène poète, bien qu'aussi célèbre, est moins connu. Nous savons que ses contemporains mettaient très haut ses hymnes et ses chants liturgiques. Neale n'hésite pas à le proclamer « le plus grand des poètes de l'Église grecque ». D'autres auteurs cependant trouvent que ses poésies sont trop savantes, et qu'il leur manque un peu de cette simplicité et de cet abandon qui sont le dernier effort du génie. Le bagage hymnologique qui nous reste de saint Jean Damascène est d'ailleurs assez mince : huit ou neuf pièces dont l'authenticité est certaine, mais qui ne sont évidemment que des spécimens d'une collection qui a dû être beaucoup plus vaste, et dont de nouvelles découvertes nous révéleront progressivement la richesse. Voici, en attendant, le commencement de son canon pascal que chante encore l'Église grecque :

Jour de la résurrection! Peuples, soyons dans la splendeur! C'est la Pâque, la Pâque du Seigneur. Le Christ notre Dieu nous fait passer, chantant victoire, de la mort à la vie, de la terre au ciel.

Purifions nos sens, et nous verrons le Christ brillant de l'inaccessible lumière de la résurrection et, chantant victoire, nous l'entendrons nous dire ouvertement : Réjouissez-vous!

Que les cieux manifestent, comme il convient, leur allégresse, et que la terre exulte; que le monde tant visible qu'invisible se mette en fête! Le Christ est revenu à la vie, lui, la joie éternelle.

Allons, buvons le breuvage nouveau, non pas celui qui a coulé miraculeusement du rocher stérile, mais l'eau d'immortalité qui a coulé du sépulcre fécond du Christ, en qui nous avons notre fermeté.

Maintenant tout est plein de lumière, le ciel, la terre et les enfers. Que toute la création fête la résurrection du Christ, en qui elle trouve sa fermeté.

Hier, ô Christ, j'étais enseveli avec toi; aujourd'hui que tu ressuscites, je ressuscite avec toi; hier, j'étais crucifié avec toi; toi-même glorifie-moi avec toi, ô Sauveur, dans ton royaume.

Bibliographie. — Les œuvres de saint Jean Damascène sont dans Migne, *P. G.*, t. XCIV-XCVI. Nombreux fragments, surtout théologiques, traduits par V. Ermoni, *Saint Jean Damascène*, Paris, 1904 (collect. *La pensée chrétienne*). — Travaux : Perrier, *Saint Jean Damascène, sa vie et ses écrits*, Strasbourg, 1863; D. Ainslee, *John of Damascus*, Londres, 1903, et les articles de M. Jugie et de J. H. Lupton, dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, et dans le *Dictionary of christian biography*.

J. Tixeront.

9. JEAN D'ASIE (ou d'Éphèse). — Né à Amid, au commencement du VI[e] siècle, mort peu après 585, Jean, évêque d'Éphèse, fut l'historien le plus important de son époque. Ses *Vies des bienheureux orientaux*, tous des monophysites ses contemporains, ont pour nous un haut intérêt. Plus précieuse encore est son *Histoire ecclésiastique*, qui va de Jules César à l'an 585. La troisième partie (572-585) s'est conservée avec d'importantes lacunes. « Cette *Histoire*, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 430, est une source de premier ordre pour la connaissance des vicissitudes de l'Église jacobite au VI[e] siècle. L'auteur, bien que monophysite déclaré, s'y montre généralement impartial et soucieux de la vérité. »

J. Bricout.

10. JEAN DE CAPISTRAN. — Jean, né à Capistran le 24 juin 1385, fit ses études de droit à Pérouse, devint gouverneur de cette ville, tenta de rétablir la paix avec les seigneurs de Rimini et fut victime d'une trahison à la suite de laquelle on l'emprisonna. Ayant obtenu sa délivrance au prix d'une forte rançon, il entra chez les franciscains et fit profession en 1417. Pendant ses études de théologie, il eut pour maître saint Bernardin de Sienne, qui, frappé de ses progrès surprenants, le fit prêcher à Sienne, le prit ensuite comme compagnon dans ses missions. Jean de Capistran convertit à Rome plusieurs juifs et fut chargé par les papes de régler des affaires importantes, comme de travailler au retour des Arméniens. L'intrépide missionnaire contribua au succès des chrétiens sous les murs de Belgrade et mourut de fatigue peu de temps après (23 octobre 1456). Léon XIII, en étendant son culte à l'Église universelle, a fixé sa fête au 28 mars.

J. Baudot.

11. JEAN DE DIEU. — Il naquit en Portugal, exactement à Montemor-o-Novo, petite ville du diocèse d'Evora, le 8 mars 1495. Le nom de Jean qu'il reçut au baptême fut complété plus tard, à l'issue d'une gracieuse apparition de l'enfant Jésus, par le nom de Dieu. Dès lors Jean fut communément désigné par

cette appellation qui sonne comme un titre de noblesse : Jean de Dieu.

Au foyer paternel, on lui inspira un amour très tendre pour la Madone. Il y entendit en outre le récit légendaire des prouesses fabuleuses, héroïques, qui agitaient alors la péninsule. Grisé par les chansons de geste, l'enfant se sent envahi, lui aussi, par l'humeur vagabonde. En cachette il quitte la maison paternelle pour émigrer au loin. Arrivé dans la campagne madrilène, il s'engage comme pastoureau chez un hobereau du pays. L'âge venu, il troquera la houlette contre l'épée. Le voici soldat. Expulsé de l'armée continentale à la suite d'une incartade disciplinaire, il s'offre à partir pour l'Autriche en vue de guerroyer contre les Turcs. On l'enrôle. La campagne terminée, il rentre en Espagne. Il redevient berger, puis il accompagne en Afrique un compatriote condamné à l'exil. De retour à Gibraltar, il se fait colporteur de livres et d'images de piété. De là, sur une inspiration du ciel, il gagne Grenade. Le souvenir de ses fautes, la pensée pénible des expiations sanglantes qu'elles ont coûtées au Christ de la Passion le pénètrent d'un profond mépris pour lui-même. Il s'humilie au point de révéler en public les pages peu reluisantes de son passé d'aventurier. Il ira plus loin, et jusqu'à simuler la folie. On le voit en effet s'exposer de bon cœur aux quolibets de la foule, aux poursuites malignes ou brutales des passants, à l'incarcération. Parmi les aliénés, il est soumis au traitement alors commun : on le roue de coups. De l'asile il ne sortira pas guéri de sa démence simulée, mais attendri de pitié pour ses co-détenus, résolu à vouer sa vie à l'amélioration de leur sort.

Après avoir pris conseil du bienheureux Jean d'Avila, son directeur de conscience, et fait bénir son pieux dessein par Notre-Dame de Guadalupe en Estramadure, il reparut à Grenade pour la fondation projetée. Pourvu d'un immeuble, il organisa ses services. Infatigable, il suffisait à tout. Tour à tour cuisinier, apothicaire, infirmier de salle et de garde, il assiste les moribonds, il ensevelit les morts. Il vaque encore à la répartition des divers menus, aux soins de propreté des locaux, à l'approvisionnement de la dépense. Au dehors, on peut le rencontrer chargé des fagots du bois mort ramassé dans la forêt, ou portant l'eau puisée à la fontaine voisine, ou ployé en deux sous la hotte à provisions. Chaque jour, il parcourait les rues et les places publiques en quête de vivres ou de ressources. La nuit venue, il se contentait d'un temps de repos dérisoire pris sur une natte étendue sur la dure.

La Providence finit par lui susciter des auxiliaires, puis des disciples. Elle lui inspira de la sorte la création d'un nouvel institut de charité voué au service des aliénés, des malades, des incurables. Jean profita d'abord de ce renfort de personnel pour agrandir sa maison-Dieu et pour multiplier les œuvres de miséricorde à Grenade et ailleurs. En 1550, il mourut, jour pour jour, à l'âge de cinquante-cinq ans. Ainsi la date du 8 mars marque son *dies natalis* non seulement en conformité avec le calendrier de l'Église, mais aussi en accord avec l'état-civil de la terre.

Vingt ans plus tard, en 1571, l'institut inauguré par Jean de Dieu fut autorisé par le pape Pie V à militer sous la règle de Saint-Augustin, et pourvu de privilèges que les souverains pontifes de la suite confirmèrent et accrurent. La « Congrégation de Jean de Dieu », plus connue en France sous le nom de congrégation des « Frères de la Charité », dénombrait, à la veille de la Révolution, près de 3 000 religieux et 280 couvents-hôpitaux. Elle fut restaurée dans notre pays dès l'année 1819. Depuis cette époque elle s'est épanouie, à Paris, à Lyon, à Lommelet (Nord), à Dinan, à Marseille, au Croisic, en œuvres d'assistance dignes de l'âge d'or. On y admet des prêtres pour l'exercice du saint ministère auprès des malades et des religieux.

Le pape Urbain VIII a béatifié le pieux fondateur en 1630, et, en 1690, il fut canonisé par Alexandre VIII.

R. Meyer, *Vie de saint Jean de Dieu*, et notice sur son ordre, Abbeville, 1897.

Élie Maire.

12. JEAN DE KENTY. — Jean naquit le 24 juin 1397 dans le village dont il porte le nom. Ses premières études achevées, il alla prendre ses grades à l'Université de Cracovie et y devint professeur. Devenu prêtre, et curé d'Ilkusi, il redoubla de zèle pour faire honorer Dieu. Mais trouvant la charge des âmes un fardeau trop pesant pour ses épaules, il quitta sa paroisse pour reprendre son enseignement. Cependant il continuait de travailler au salut des âmes par la prédication et la prière. Quatre fois il fit le voyage de Rome pour visiter le tombeau des saints apôtres, allant à pied, portant lui-même son bagage. Il fut rencontré un jour par des voleurs qui lui prirent tout ce qu'il avait et lui demandèrent s'il n'avait plus rien. Sur sa réponse qu'en effet il était dépouillé de tout, ils le laissèrent aller. Mais, à quelques pas de là, il remarqua qu'il lui restait quelques pièces d'or cousues dans son manteau : pour éviter jusqu'à l'ombre du mensonge et pratiquer le dépouillement absolu, il retourna vers les voleurs, les appela et leur remit son or. Étonnés d'une pareille candeur, les brigands lui rendirent tout ce qu'ils lui avaient enlevé. Pendant les trente dernières années de sa vie, il mena la vie la plus austère. Il mourut de la mort des saints le 24 décembre 1473. Plus que tout autre, il contribua à maintenir en Pologne la croyance des anciens temps, malgré les efforts des hussites : aussi est-il vénéré comme l'un des principaux patrons de la Pologne et de la Lithuanie. Clément XIII l'a canonisé en 1767.

J. Baudot.

13. JEAN DE LA CROIX est né en 1542 à Fontibéros dans la Vieille Castille; on doit étudier en lui le réformateur de l'Ordre des Carmes, l'écrivain mystique, le saint.

I. Le réformateur de l'Ordre des Carmes. — 1° *Formation.* — Elle se fait dans le milieu familial, à l'hôpital de Médina, à l'université de Salamanque.

Les événements au milieu desquels se déroula sa jeunesse furent pour lui un dur apprentissage de la vie; son père Gonzalès de Yépès, de famille noble mais appauvrie, était de plus « abhorré », raconte François, frère du saint, de ses parents, parce qu'il avait épousé Catherine Alvarez, « aussi recommandable pour ses belles qualités que peu favorisée des biens de la fortune »; il exerçait le métier de tisserand et mourut jeune laissant sa femme et ses trois enfants dans la misère. La mère revint vivre dans son pays natal à Médina del Campo, ville importante alors qui, en 1527, comptait quinze paroisses, dix-huit couvents. Jean essaie divers métiers, tour à tour charpentier, tailleur, sculpteur, peintre, sans se fixer dans aucun, si ami qu'il fût du travail. Pauvre de fait, il restera pauvre de volonté, et le souvenir de ses anciens métiers l'aidera plus tard à rendre concrets les exemples qu'il allèguera en cet ordre.

Un homme riche de Médina qui dépensait son temps et sa fortune au service des pauvres, le fait admettre comme infirmier à l'hôpital; Jean se révèle de suite comme le plus charitable, le plus dévoué des gardes-malades, demandant l'aumône pour les pauvres, ne reculant devant aucune besogne. Son frère dit que ses services sont si appréciés qu'on lui donne « licence d'aller entendre des leçons de grammaire au collège de la Compagnie de Jésus... la nuit on le trouvait étudiant parmi les fagots. » Son protecteur et sa mère désiraient le voir s'attacher à l'hôpital, mais il entendait une voix qui lui disait : « Vous me servirez dans

une religion dont vous rétablirez l'ancienne observance. » A vingt et un ans, il entra chez les Carmes Mitigés de Médina, où il prit l'habit, le 24 février 1563, avec le nom de Jean de saint Mathias.

L'année suivante, il fut envoyé à l'université de Salamanque, où il étudia quatre ans (1564-1568). Jean Baruzi, *op. cit.*, p. 98 sq., a noté avec soin les diverses influences qui s'exercèrent sur cette belle intelligence déjà formée aux humanités par les jésuites, en particulier par le P. Bonifacio. On lui explique d'abord les traités d'Aristote, puis le Livre du Maître des Sentences, la *Somme théologique;* on lui fait un commentaire de l'Ancien et du Nouveau Testament, un cours spécialement consacré à Duns Scot. Le plan des études restait donc bien médiéval, mais des professeurs comme Vitoria, Melchior Cano, Domingo Bañez avaient inauguré une méthode nouvelle continuée par Barthélemy de Médina; les *Relectiones* que Vitoria n'avaient point voulu publier durant sa vie avaient paru à Lyon en 1557, une autre édition paraissait à Salamanque en 1565 pendant que Jean de saint Mathias y étudiait; le traité de Melchior Cano était publié à Salamanque en 1563; le théologien qui occupait alors la chaire de *Prima*, Mancio de Corpus Christi, n'était pas un esprit timide et peut-être fut-il un bon témoin de la tradition théologique issue de Vitoria. Un mois était accordé à l'*artista* pour choisir les maîtres dont il suivrait les cours; nous ne pouvons nommer ceux dont notre saint se fit le disciple, mais il ne pouvait rester étranger à ce mouvement. Nous savons qu'à l'intérieur du collège Saint-André où il demeurait, il n'édifiait pas seulement par sa parfaite innocence, mais qu'il était un étudiant brillant, chargé de faire devant ses condisciples de véritables leçons. Il acquit à Salamanque, d'abord un langage ferme qui le sauva plus tard de la fadeur des effusions mystiques; la discipline scolastique, à laquelle il demeura fidèle, lui fut une armature solide qui le mit à l'abri de toute erreur et de l'accusation d'illuminisme fréquente à son époque, mais il n'en fut pas l'esclave : « Sa volonté de retour aux textes scripturaires, son constant souci d'employer une terminologie rigoureuse, son aspiration à une sorte de logique de la mystique nous feraient croire qu'il a voulu réaliser, dans un domaine spécial, une œuvre comparable à celle des disciples de Vitoria. » Baruzi, p. 126. Il n'a pu ignorer Louis de Léon, professeur à Salamanque pendant qu'il y était étudiant, voué à la musique, à la poésie, à l'astrologie, fervent, avec quelques disciples, de l'exégèse naissante : « Ce goût d'atteindre la Bible en sa fraîcheur, cette volonté de sobriété, cette haine de l'emphase, qui l'amèneront à un si précis commentaire, sont peut-être nés à Salamanque et sous l'action des hébraïsants. » *Ibid.*, p. 132. Tout porte à croire aussi qu'il avait lu les mystiques allemands et flamands.

2° *Le couvent de Duruelo.* — C'est dans le cours de ces années d'étude que, soit désir de la vie contemplative, soit dégoût d'une règle mitigée qui lui paraissait trop facile, il résolut d'entrer chez les Chartreux; mais, à ce moment-là même, sainte Thérèse travaillait à réformer l'ordre des Carmélites, elle s'était installée dans une maison « pauvre et petite » pour y vivre en une étroite clôture; en 1567, elle fondait à Médina del Campo le deuxième monastère des Carmélites Déchaussées; hantée du dessein plus hardi de fonder des couvents de Carmes Déchaussés, elle voit à cette intention le P. de Hérédia, supérieur des Mitigés, qui ne lui paraît pas apte, et Jean de saint Mathias, qui donne sa parole. Thérèse est âgée de cinquante-deux ans, Jean en a vingt-cinq; il passe une année encore à Salamanque et, le 30 septembre 1568, il s'installe avec un frère à Duruelo, où on avait mis à sa disposition « un porche passable, une chambre, un galetas et une petite cuisine ». « Voilà, dit Thérèse, le bel édifice dont il fallait tirer un monastère. » Elle façonne elle-même pour celui que, sans doute à cause de son air toujours grave, elle appelle « son petit Sénèque », la robe et le manteau tels que les portent encore actuellement les Carmes; Jean de saint Mathias s'appelle désormais Jean de la Croix. Les moines ont « deux petites fenêtres ayant vue sur l'autel, deux pierres comme chevets, et là leurs croix ou têtes de morts. Je sus, raconte Thérèse, qu'après matines, jusqu'à prime, ils ne se retiraient pas, mais restaient là en oraison, oraison si profonde qu'il leur arrivait d'aller à prime, les habits couverts de neige sans qu'ils l'eussent senti. » *Fondations*, c. XIII.

3° *Progrès de la réforme.* — Il fut décidé que l'Ordre serait contemplatif et apostolique; le 28 novembre 1568, ils étaient trois à faire profession; cette phase héroïque de la réforme ne pouvait durer et deux ans après, le 11 juin 1570, Duruelo était transporté à Mancera; depuis un an déjà, 13 juillet 1569, un deuxième monastère existait à Pastrana, mais Thérèse, ayant à se plaindre du maître des novices qui permettait à ceux-ci d'inventer leur ascèse, de faire des mortifications trop sévères, y appela Jean de la Croix, que l'on va trouver un peu partout à la fois. En 1571, il est fondateur et recteur du collège carmélitain d'Alcala de Hénarès; en 1572, arrive à Pastrana le P. Jérôme Gratien qui sera l'ordonnateur de l'Ordre, Jean en restera le Maître qui transmet une doctrine. Mais la persécution commençait. Le 6 octobre 1571, sainte Thérèse était obligée de rentrer au monastère mitigé de l'Incarnation à Avila, où Jean la suivit aux premiers jours de mai 1572. Pendant cinq ans, il est à la fois son père spirituel et son disciple; mais, voilà que, dans la nuit du 3 au 4 décembre 1577, quelques hommes pénètrent dans sa maison, « enfoncent » les portes des cellules, s'emparent des papiers, emmènent « prisonniers » ainsi que des « malfaiteurs » Frère Jean et son compagnon et les enferment à Tolède dans un cachot du couvent des Mitigés. Thérèse écrivant à Philippe II a ce mot terrible à l'adresse de ceux-ci : « J'aimerais mieux les voir entre les mains des Maures. » Les Mitigés, jaloux de voir la réforme réussir, craignant d'être obligés de se réformer eux-mêmes, arguant de l'autorisation déjà ancienne du pape Eugène IV qui avait accordé la mitigation le 15 février 1432, recouraient aux moyens les plus violents. Jean parvint à s'enfuir dans la nuit du 16 août 1578. Le Carmel réformé est plus menacé que jamais; au chapitre d'Almodovar, ouvert le 9 octobre 1578, auquel assiste Jean de la Croix, le nonce Séga soumet les Déchaussés aux Mitigés, attaque Thérèse de Jésus, exile trois Pères, envoie Jean au monastère du désert du Calvaire. Mais, le 22 juin 1580, le pape Grégoire XII accorde aux Réformés de constituer une province autonome gouvernée par un provincial de leur règle et élu par leurs suffrages; en 1587, Sixte-Quint fait du provincial des Réformés le vicaire général des Mitigés et, en 1593, deux ans après la mort du saint, Clément VIII promulgue l'entière séparation des deux Ordres.

II. L'ÉCRIVAIN MYSTIQUE. — Saint Jean de la Croix est aussi un grand mystique, un de ceux qui ont tracé avec le plus de sûreté et d'élévation de pensée la voie pour arriver « à l'état sublime de la perfection chrétienne que nous appelons l'union à Dieu ». *Montée du Carmel*, préface.

1° *Composition de ses ouvrages.* — Pendant la période de cinq années (1572-1577) qu'il passa à Avila auprès de sainte Thérèse, il ne composa aucun des livres que nous possédons; peut-être en écrivit-il d'autres qui sont perdus ou ont été détruits. C'est sur

l'expérience du *Château intérieur* de sainte Thérèse et dans son cachot de Tolède, au moment où « tout souffrait en lui, âme et corps », dans l'obscurité matérielle et le dénuement moral le plus complet, qu'il fit les trente premières strophes du *Cantique spirituel*, la romance sur *In principio erat Verbum*, les strophes de la *Nuit obscure* qui prennent un accent de confession. « Les vers qui réfléchissent la plus ample sérénité de la nature se sont élaborés en la dure misère d'un cachot. » Baruzi, *ibid.*, p. 189. Le symbole de la nuit qui dominera toute sa pensée a ici son origine; loin de se plaindre de la souffrance, le saint en remercie Dieu, il écrit à une carmélite : « Une seule grâce parmi celles que Dieu me fit là-bas ne se peut payer par de nombreuses années de prison. » C'est au couvent du Calvaire à Beas, au moment où s'apaisaient les douleurs de la captivité, que s'ébaucha l'œuvre que nous possédons (fin 1578-début 1579); les neuf dernières strophes du *Cantique* auraient été écrites à Baeza; la *Montée du Carmel* et la *Nuit Obscure* ont été rédigées au couvent de Grenade, où il arriva comme prieur le 20 janvier 1582; la *Vive Flamme d'amour* fut écrite après le mois d'octobre 1585; quelques traités sont perdus, la plupart des lettres ont été détruites, quelques œuvres mises sous son nom sont douteuses

2° *Doctrine.* — Le saint, qui était en même temps un artiste, avait dessiné une vignette représentant une montagne au sommet de laquelle la Sagesse divine attend l'âme qu'elle doit enrichir de ses dons; trois sentiers se dirigent vers la montagne, mais celui de droite se détourne peu à peu et mène à des précipices, il représente la voie de ceux qui s'attachent aux biens de la terre; celui de gauche s'avance vers la montagne, mais pour aboutir à une impasse, c'est le chemin des âmes imparfaites qui s'arrêtent aux biens surnaturels. Un seul sentier conduit au sommet de la montagne, celui que Jean de la Croix, docteur et maître en spiritualité, décrit dans ses quatre principaux ouvrages qui, avec beaucoup d'unité, conduisent l'âme « par des pentes âpres et escarpées à la cime radieuse de l'union à Dieu ». Il présente la mortification, nécessaire à la purification progressive de l'âme, sous le symbole d'une nuit dans laquelle l'âme doit se plonger, parce que les sens et les facultés de l'âme sont obligés de se priver de leur objet naturel, comme l'obscurité de la nuit prive les yeux de la jouissance qu'ils prennent en ce qu'ils voient. Les âmes du Purgatoire doivent, avant de posséder Dieu, être purifiées par leurs souffrances, ainsi les âmes privilégiées, appelées ici-bas à cette possession anticipée du Souverain Bien, doivent passer par un Purgatoire mystique qu'il appelle nuit. Cette nuit est active ou passive : active, quand elle a pour objet les mortifications auxquelles l'âme doit s'appliquer d'elle-même pour se purifier, elle est décrite dans la *Montée du Carmel;* passive, quand Dieu agit seul pour dépouiller l'âme de ce qui s'opposerait en elle à la contemplation : le degré supérieur est appelé union mystique.

a) *Nuit active.* — L'âme doit purifier : 1° Les *sens* en les privant de la jouissance de leur objet : « Si l'attrait des yeux vous porte vers des choses qui n'élèvent pas à Dieu, abstenez-vous d'en jouir... Pour tous les sens sans exception, supprimez la force de l'attrait. » I, 13. A l'exemple de Jésus-Christ : « Recherchez de préférence, non le plus facile, mais le plus difficile... non ce qui console, mais ce qui afflige; non ce qui repose, mais ce qui donne de la peine; non ce que les choses ont de meilleur, mais ce qu'elles ont de moins bon. » Pour vaincre la triple concupiscence : « travaillez au mépris de vous-même et désirez que le prochain vous méprise... efforcez-vous de vous abaisser par vos paroles. » C'est le moyen de remettre l'âme « en possession de la vraie liberté ». La manne ne fut donnée aux Hébreux que quand les provisions d'Égypte furent épuisées. — 2° L'*esprit.* La nuit des sens était comme le crépuscule où il restait encore à l'âme un peu de clarté humaine, la nuit de l'esprit doit la plonger dans l'obscurité complète des choses de ce monde pour qu'elle soit éclairée de la lumière surnaturelle, la chauve-souris ne saurait souffrir l'éclat du soleil. II, 8. Pour l'auteur, comme pour saint Ignace et sainte Thérèse, l'esprit, c'est l'intelligence, la mémoire avec l'imagination, la volonté. Il faut donc s'habituer à tout juger, non d'après les données de la raison, mais d'après celles de la foi : si l'aveugle n'est pas complètement privé de lumière, il ne suit pas bien l'enfant qui le guide, la vitre qui a des taches diminue la clarté des rayons qui la traversent, ainsi l'âme qui se laisse conduire par ses propres lumières. II, 5. Il est donc nécessaire que la foi retire l'intelligence de la sphère des choses naturelles, que l'espérance fasse oublier à la mémoire ce qui l'avait occupée jusqu'alors, que l'esprit de foi empêche l'imagination de se nourrir de ses constructions, de ses caprices, de ses rêves pour s'habituer à apprécier le seul tout nécessaire, II, 6-10; savoir donc rejeter les perceptions même surnaturelles reçues par les sens, ne pas s'arrêter à méditer pour contempler, ne pas s'attacher aux visions, révélations, ni même aux perceptions de l'entendement purement spirituelles, aux paroles intérieures, II, 11; III, 14. La volonté surtout doit se purifier de ses affections déréglées, qu'elles s'appellent joie, espérance, douleur ou crainte; elle doit renoncer aux biens temporels comme les richesses; aux biens naturels comme la beauté, les dons de l'intelligence; aux biens sensibles, objets des sens internes ou externes qui doivent être rapportés à Dieu comme nos premiers parents le faisaient dans l'état d'innocence, III, 15-25; aux biens moraux comme la vertu : le chrétien doit agir par amour pour Dieu sans autre intention, 26-28; aux biens surnaturels appelés *gratiæ gratis datæ*, comme les miracles, prophéties, 29-31; aux biens spirituels qui nous viennent en aide dans nos rapports avec Dieu pour nous exciter, nous diriger, nous perfectionner, comme images, oratoires : « choisir le lieu qui occupe le moins le sens et le fait oublier, » 32-45. Toute imperfection empêche l'âme d'avancer : « Peu importe que le fil qu'on attache à la patte de l'oiseau soit épais ou menu, puisque, dans un cas comme dans l'autre, il l'empêche de s'envoler. » *Montée*, I, 11. Douze vers suffisent au saint pour résumer sa pensée sur ces purifications successives; dans les quatre premiers qui commencent par celui-ci :

Pour goûter tout n'ayez de goût pour aucune chose,

il dit ce que nous devons être par rapport au tout de Dieu; dans les quatre suivants, ce que nous devons faire pour entrer dans le tout de Dieu; dans les derniers, ce que nous devons éviter de peur de perdre le tout de Dieu, I, 13. Si Dieu est tout, le reste n'est rien. Dans sa vignette, au seuil du chemin qui aboutit au sommet, on lit le mot *rien* six fois répété pour correspondre aux six degrés de mortification des sens et de l'esprit. Quand le fidèle est persuadé qu'il n'est plus rien, il peut posséder le tout.

b) *Nuit passive.* — L'âme, aussi limpide que le cristal, peut maintenant se laisser pénétrer par la lumière divine sans la diminuer. Dans *La nuit obscure de l'âme*, Jean de la Croix montre comment Dieu *opère en elle* une nouvelle nuit, des *sens* d'abord. Par la « sécheresse purificatrice » dans laquelle il la plonge, Dieu fait disparaître les imperfections résultant des sept péchés capitaux : de l'orgueil, on agite trop les

questions de spiritualité, on a un confesseur spécial pour les mauvais cas, un réservé à la confidence exclusive du bien; de l'avarice, on veut lire tous les traités spéciaux, on se charge de dévotions, d'images; de la colère, on s'en prend aux défauts des autres sous l'impulsion d'un zèle peu modéré; de la gourmandise, on ne fait jamais assez de pénitences; de l'envie, on souffre du bien spirituel du prochain, de l'entendre louer. Dans ce degré, l'âme garde ordinairement dans le souvenir de Dieu une inquiétude, un souci pénible, il lui semble qu'elle n'en fait pas assez pour lui, elle ne peut plus méditer. — Cette seconde nuit des sens est déjà amère et redoutable, la nuit passive de l'*esprit* n'est qu'horreur et épouvante. Le saint la décrit pour l'avoir éprouvée; souvent il y a un intervalle entre les deux, quelquefois de plusieurs années. Dieu, voulant faire disparaître les imperfections habituelles qui « sont comme des racines demeurées dans l'esprit », plonge dans une désolation que Jean de la Croix compare aux affres de la mort, aux tortures de l'enfer, II, 6. Aridité complète, aucun goût pour les exercices de piété; de plus, on est en proie aux assauts du démon, aux révoltes les plus humiliantes des sens; « quelquefois, l'esprit blasphémateur se joint à l'esprit impur, il suggère des blasphèmes exécrables. » I, 14. Cet état est tout semblable au grand délaissement que le Christ éprouva dans sa Passion : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Dieu veut que comme lui on renonce totalement à soi-même, qu'on perde son âme pour l'amour du Père. Le directeur doit savoir que les âmes « ne sont jamais plus fortement attirées vers Dieu, que lorsqu'il semble les éloigner. » L'âme progresse dans ces ténèbres dont elle éprouve les bienfaisants effets; elle ressemble au bois que le feu commence par dessécher pour le noircir ensuite, mais « il l'enflamme enfin et le change en lui-même, il le rend beau, lumineux... le bois ne fait plus que recevoir l'action du feu, sans agir lui-même en cet état, et alors il est revêtu de toutes les qualités de son vainqueur. » II, 10.

c) Union mystique. — L'âme est en possession de l'objet de ses vœux. La fin de la *Nuit obscure* devait décrire « les admirables effets de lumière spirituelle et de l'union d'amour avec Dieu »; elle est perdue, on la remplace par *La Vive flamme d'amour* et le *Cantique spirituel*, qui sont des chants divisés en strophes d'un lyrisme merveilleux. Les mots manquent à l'écrivain pour s'exprimer, il dit que cette union se fait dans le centre de l'âme, la substance de l'âme, la partie supérieure de l'esprit, le cœur de l'âme. Inaccessible aux sens et au démon, l'âme ne fait autre chose que de recevoir ce qui vient de Dieu; le cristal est maintenant si pur qu'il se confond avec la lumière; l'esprit de l'homme est enlevé jusqu'à communiquer avec l'esprit divin : « il cesse de sentir en lui et d'avoir en lui ses actions puisqu'il les a maintenant en Dieu. » *Cantique*, strophe XII. « L'entendement de l'âme est entendement de Dieu, sa volonté volonté de Dieu, sa mémoire mémoire de Dieu, et sa sensibilité sensibilité de Dieu... sa substance, certes, n'est pas la substance de Dieu... Mais unie à Dieu, absorbée en lui, l'âme est Dieu par participation de Dieu. » *Vive flamme*, str. II, v. 6. On a appelé saint Jean de la Croix le saint Thomas de la mystique chrétienne.

III. Sainteté. — Cette doctrine fut vécue avant d'être écrite. Saint Jean de la Croix allait toujours au plus difficile par la voie la plus rude : à Duruélo, un jour que, brisé de fatigue, il avait pris la collation un peu avant l'heure, il se flagelle cruellement au réfectoire et se roule sur un amas de pierres; pendant sa captivité, on lui faisait prendre du pain et de l'eau à terre, les religieux lui donnaient à la ronde la discipline, en lui reprochant d'avoir changé sa vocation, il se taisait, les novices disaient : « Celui-ci est un homme saint. » A Ségovie, dont il fut prieur en 1588-1589, pendant qu'il priait devant une croix, il entend que Jésus lui adresse cette question : « Jean que veux-tu en récompense de tes travaux ? — Souffrir et être méprisé pour vous », répond-il.

Aussi son union avec Dieu était complète ; sans cesse et presque en tous lieux on voyait sur ses traits le reflet lumineux de ses communications intimes avec la divinité. Au parloir avec sainte Thérèse, il est une fois élevé de terre avec elle, et la sainte, à la vue de la tourière qui arrive, de dire : « On ne peut parler de Dieu avec le P. Jean : non seulement il tombe en extase, il y fait entrer les autres. » Quand il avait à traiter des affaires temporelles, pour se distraire de Dieu, il frappait violemment le mur au risque de se blesser, ou serrait son cilice et les chaînes aux pointes aiguës qu'il portait. « C'était, disait Thérèse, un homme tout céleste et tout divin. »

Cependant, elle constatait ceci : « Je ne sais quel sort fait qu'il n'y ait jamais personne qui se souvienne de lui. » Lettre au P. Gratien, 24 août 1578. Les dernières années de sa vie, on le prive en effet de toute charge; au chapitre de Madrid, commencé le 30 mai 1591, on fait en sorte d'interdire toute influence à ce défenseur de l'œuvre de sainte Thérèse († 1582); on lui donne l'ordre de se retirer au désert de la Peñuela d'où il écrit le 16 juillet : « Avec la liberté et la fin de la charge des âmes, je peux... jouir de la paix, de la solitude et du fruit délectable de l'oubli de soi et de toutes choses. » Abandonné de tous, persécuté jusqu'en son exil, la maladie seule semble l'avoir préservé de l'expulsion de la terre d'Espagne pour être envoyé en Amérique. A Ubeda, où il passe les derniers mois de sa vie, il est soumis à des tortures qui semblent avoir été savamment combinées par un prieur acharné à lui rappeler les plus pénibles minutes du passé.

Il mourut le 14 décembre 1591, fut béatifié par Clément X le 21 avril 1675, canonisé par Benoît XIII, le 26 décembre 1726.

Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience religieuse*, Paris, 1924; Demiduid, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1916; Hoornaert, *Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, trad., 4 vol., Lille-Paris,1923; C. H., *Abrégé de toute la doctrine mystique de saint Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1925, très utile pour se diriger dans la lecture des œuvres; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 272 sq.; Pascal du Saint-Sacrement, *Jean de la Croix* dans le *Diction. de théol. cath.*, t. VII, col. 767 sq.

A. Molien.

14. JEAN DE MATHA. — Né en Provence l'an 1160; prêtre; fondateur, avec saint Félix de Valois, t. III, col. 198-190, de l'ordre des Trinitaires; mort le 21 décembre 1213. Sa fête a été fixée au 8 février par Innocent XI.

J. Baudot.

15. JEAN DE SAINT-THOMAS. — Né le 11 juillet 1589 à Lisbonne, Jean de Saint-Thomas étudia successivement à Coïmbre et à Louvain. En 1612, il entrait, sur le conseil de Thomas de Torrès, son professeur, au noviciat des frères prêcheurs de Notre-Dame de Atocha. Sa vie, dès lors, est consacrée à l'enseignement; d'abord au collège dominicain d'Alcala (1613-1630), puis à l'Université de cette ville où il occupe, de 1630 à 1641, la chaire vespérale, et de 1641 à 1643, la chaire matutinale. En 1643, il quitte Alcala pour Madrid et meurt, en grande réputation de vertu, à Fraga en Aragon, le 17 juin 1644.

Sa longue et fort laborieuse carrière permit au professeur de composer un ensemble imposant d'œuvres philosophiques et théologiques. J. M. Ramirez,

dans sa notice du *Dictionnaire de théologie catholique*, en a dressé la liste. Les traités de philosophie furent publiés sous le titre de *Cursus philosophicus thomisticus* à Madrid, 1637, 1638; Cologne, 1638; Rome, 1636, 1637; Lyon, 1663; Paris, 1883. Le *Cursus theologicus* comprend trois volumes sur la Ia de la *Somme*, deux sur la Ia IIæ, un sur la IIa IIæ, et deux sur la IIIa; huit en tout. Signalons, en outre, quelques opuscules d'ascétisme et d'initiation chrétienne.

Commentateur fidèle et très apprécié du docteur angélique, Jean de Saint-Thomas sait être original et de son temps. Il combat plusieurs interprétations de Vasquez et de Suarez, explique avec complaisance certains points de doctrine, tels, la liberté divine, l'action immanente, la connaissance réfléchie, la puissance obédientielle. En morale, il est probabiliste modéré. Mais, c'est surtout son étude des dons du Saint-Esprit qui fait de lui un maître.

Il exerça, note en terminant J. M. Ramirez, « une grande influence sur les théologiens thomistes postérieurs, Diaz, Guérivois, Goudin, Billuart, les Salmanticenses, Gonet et Contenson ».

Blaise Romeyer.

16. JEAN ET PAUL martyrs de Rome. — La légende présente Jean et Paul comme deux frères, romains d'origine, officiers de Constance, fille de l'empereur Constantin, et préposés par celle-ci à l'administration de sa fortune. Constance en mourant leur légua ses biens : comme ils étaient chrétiens, il les consacrèrent au soulagement des pauvres. Julien l'Apostat, devenu empereur, en fut informé; il les fit venir pour les attacher à son service. Ils déclinèrent son offre, ne voulant pas entrer au service d'un prince qui avait renié Jésus-Christ. Julien leur donna dix jours pour réfléchir; après quoi, s'ils refusaient de sacrifier aux dieux, ils seraient mis à mort. Les deux frères consacrèrent ce délai à distribuer en aumônes ce qui leur restait et à se préparer à paraître devant Dieu. Un chef prétorien, du nom de Térentien, vint, au dixième jour, les inviter à vénérer l'image de Jupiter qu'il leur présentait; ils refusèrent de nouveau. Térentien craignait un mouvement populaire s'il les exécutait en public : il les fit décapiter, puis ensevelir dans la maison qu'ils occupaient au mont Celius. Des miracles révélèrent la présence de leurs corps; près de leur tombeau le propre fils de Térentien fut délivré du démon qui le possédait. Ce qui amena sa conversion et aussi celle de son père. On dit même que Térentien écrivit les Actes de ces martyrs.

Que faut-il penser de cette légende ? Déjà au XVIIe siècle, Tillemont n'accordait aucune autorité aux Actes d'où elle est tirée. A Dufourcq, dans ses *Études sur les Gesta martyrum romains*, t. I, p. 150, estime que Jean et Paul sont deux martyrs, d'ailleurs inconnus, de la persécution de Dioclétien : le jour de leur fête, ajoute-t-il, tombant au lendemain de l'anniversaire de la mort de Julien, cette coïncidence aurait frappé les imaginations et amené à mêler l'Apostat à leur légende; les Actes seraient de l'époque du pape Symmaque († 514). Pio Franchi de Cavalieri, *Nouvelles notes hagiographiques, Studi e Testi*, n. 9, Rome, 1902, a établi définitivement que, pour la légende des saints Jean et Paul, le fond du récit n'est que l'histoire des saints Juventin et Maximin, bien connue par le panégyrique de saint Jean Chrysostome. Le P. H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 488, se rattache d'autant plus volontiers à ce sentiment qu'il était arrivé lui-même à une conclusion identique. Il resterait, de la légende des saints Jean et Paul, à peine un peu plus que les noms. Une découverte faite dans les dernières années du XIXe siècle parut de nature à réhabiliter les Actes de ces martyrs. Comme la tradition du martyre subi par les saints Jean et Paul dans leur maison était bien vivace, un des religieux passionistes qui desservent le sanctuaire, don Germano, fit faire des fouilles, explora le sous-sol de l'Église et trouva sous le grand autel deux chambres d'une maison qui devait être attribuée au commencement du IVe siècle ou à la fin du IIIe. L'église était donc bien construite sur une habitation antique. Mais de ce fait on ne peut tirer aucun argument sur l'origine du texte hagiographique lui-même, suivant la remarque qu'en fait le P. Delehaye.

Quoi qu'il en soit, le culte des deux martyrs est fort ancien. La préface du *Sacramentaire léonien* pour leur fête relève comme une particularité exceptionnelle le fait de leur sépulture au sein même de la cité : *in ipsis visceribus civitatis*. Dans le *Sacramentaire grégorien*, il y a aussi une préface propre, et même certains manuscrits ont une vigile pour la fête des saints Jean et Paul. Leurs noms figurent au canon de la messe et la fête est au 26 juin. Les pèlerins de Rome commençaient leurs pieuses excursions par une station urbaine à la basilique des Saints-Jean-et-Paul sur le mont Celius. Cette église au Ve siècle fut désignée sous le nom de *Byzantius* ou *Pammachius*, allusion aux fondateurs du titre presbytéral. Il y avait aussi un oratoire de ces saints martyrs sur le mont Janicule, une très ancienne église sous leur vocable à Ravenne.

Ch. Dumaine, *Les saints du canon de la messe*, Paris, 1920; H. Delehaye, *Origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912.

J. Baudot.

17. JEAN GUALBERT. — Né à Florence, à la fin du Xe siècle, Jean était fils d'un officier nommé Gualbert. Il mena d'abord une vie dissipée. Il s'était déjà exercé au métier des armes, lorsqu'un de ses parents ou peut-être son propre frère, nommé Hugues, fut tué. Son père l'engagea à tirer vengeance de ce crime. Occupé à la recherche du meurtrier, Jean réussit à le rencontrer : il se disposait à lui donner la mort, quand ce malheureux se jeta à ses pieds et, les bras étendus en forme de croix, demanda grâce au nom de la passion du Sauveur. Ému par cette supplication, Jean lui laissa la vie et même lui accorda son amitié. Puis, continuant son chemin, il entra dans l'église du monastère de San Miniato, y pria avec ferveur. A un moment donné, il vit le crucifix devant lequel il était agenouillé, baisser la tête, s'incliner vers lui comme pour le remercier du pardon généreusement accordé. Ce fut pour Jean le point de départ d'un changement de vie : il se fit bénédictin.

Peu de temps après, quittant l'abbaye de San Miniato avec un autre frère, il alla consulter saint Romuald, au désert de Camaldoli. Ce dernier lui répondit, de la part de Dieu, que sa place était dans une vallée agréable, nommée Vallombreuse (*Vallis umbrosa*), au diocèse de Fiesole. De nombreux disciples vinrent se grouper autour de Jean Gualbert; il s'appliqua à leur faire observer la règle de saint Benoît selon l'esprit et selon la lettre : tels furent les débuts de ce rameau de l'Ordre bénédictin. Son zèle à combattre la simonie fut la source des persécutions dont souffrirent ses disciples. Ceux-ci, pour prouver l'indignité de l'évêque de Florence, eurent recours à l'épreuve du feu usitée en ce temps-là. L'un d'eux, Pierre, entra généreusement au milieu d'un brasier ardent et y demeura longtemps à la vue du peuple de Florence sans en recevoir aucun dommage : surnommé *Igné*, il devint cardinal, tandis que l'évêque de Florence était déposé solennellement.

Jean Gualbert mourut saintement le 12 juillet 1073. Célestin III l'a mis au nombre des saints en 1193.

J. Baudot.

18. JEAN NÉPOMUCÈNE naquit en l'an 1330 à Népomuk en Bohême. Chanoine de Prague, il fut discerné par le roi Wenceslas, qui lui fit prêcher l'Avent à la cour et voulut l'élever aux plus hautes dignités. Jean se contenta de la fonction d'aumônier. L'épouse de Wenceslas le choisit pour le directeur de sa conscience et trouva auprès de lui la consolation et le réconfort au milieu des difficultés que lui créaient la jalousie, les soupçons et les brutalités de son époux. Après diverses tentatives pour obtenir du confesseur qu'il lui révélât les aveux de la princesse, Wenceslas fit mettre en prison Jean Népomucène et le soumit à diverses tortures. Enfin, il s'écria dans sa fureur : « Qu'on m'ôte cet homme de devant les yeux et qu'on le jette dans la rivière de façon que le peuple n'ait pas connaissance de cette exécution ». Ce glorieux martyre eut lieu la veille de l'Ascension (16 mai 1383). Le saint, canonisé par Benoît XIII en 1729, est invoqué contre les inondations, pour le passage des ponts et des rivières, pour la bonne confession, contre les indiscrétions et la calomnie.

Des controverses ont été suscitées au sujet de sa *personnalité* et du *motif pour lequel il fut mis à mort.* Elles ont pris naissance à propos du fait suivant consigné dans l'histoire de Wenceslas. En 1393, dix ans après le fait qui vient d'être résumé, ce même prince fit noyer dans la Moldau un Jean de Népomuk, chanoine de Saint-Vit de Prague et vicaire général de l'archevêque de cette ville, parce que ce vicaire général avait nommé l'abbé d'un monastère contre la volonté royale. D'où l'on a conclu qu'il y avait eu deux Jean, originaires de Népomuk, tous deux chanoines de la même église (car celui que l'on honore comme martyr était aussi chanoine de Saint-Vit de Prague), tous deux jetés dans la Moldau à dix ans d'intervalle, tous deux martyrs, l'un du secret de la confession, l'autre des immunités ecclésiastiques. Ce sont là des coïncidences bizarres qui pourtant ne paraissent pas impossibles.

A ce dédoublement s'opposent cependant des difficultés venant d'autres sources. Ainsi, on a objecté que ces deux martyrs ont des attestations très inégales : le second, mort en 1393, qui n'est pas canonisé, nous est connu par des témoignages contemporains, notamment par une pièce qu'écrivit l'archevêque pour dénoncer à Rome le crime de Wenceslas. Le cas du premier est différent : on n'a pour lui que des documents tardifs, dont les plus circonstanciés sont précisément les plus éloignés des faits. C'est au milieu du xv^e^ siècle que Wenceslas est accusé pour la première fois d'avoir, soixante-dix ans auparavant, noyé un chanoine de Prague qui refusait de violer le secret de la confession. A cette date de 1450, saint Jean Népomucène n'est pas encore signalé comme le confesseur de la reine, c'est seulement vingt ans plus tard, en 1471, qu'il reçut ce titre pour la première fois. Et il faut descendre jusqu'à la deuxième moitié du xvii^e^ siècle (vers 1670) pour voir apparaître la biographie détaillée qu'ont donnée depuis lors les hagiographes.

Des esprits critiques en ont conclu que le martyr du secret de la confession, canonisé par l'Église, n'a pas existé, que la cour romaine a été mystifiée par des documents fantaisistes : à leurs yeux, la légende serait une déformation de l'histoire de Jean Népomuk, noyé pour son attachement aux immunités ecclésiastiques. Et, comme il leur fallait expliquer cette déformation, ils ont cru trouver la solution du problème dans le mouvement hussite. Ils ont remarqué que Wenceslas avait favorisé ce mouvement, combattu par là même le dogme de la confession, dont Jean Huss était l'adversaire. Ainsi donc, la déformation aurait été destinée, dans l'esprit de ses auteurs, à rendre odieuse la conduite du roi de Bohême, à relever le prestige de la confession catholique en l'entourant de l'auréole du martyre. Il est bon de remarquer que cette question ne touche en rien à la foi, l'exemption d'erreur dans les causes de canonisation ne portant que sur la sainteté du personnage, non sur les détails des dates, fonctions, miracles, etc.

En 1894, un auteur de Bohême, Joseph Kreschnicka, a soutenu la thèse de l'identification du martyr du secret de la confession avec le grand vicaire de l'archevêque de Prague. Il invoque un ensemble de preuves qui donnent à cette opinion le plus haut degré de probabilité ; mais il n'a pas, ce semble, aussi péremptoirement établi que le refus de violer le secret de la confession fut la vraie cause du martyre. Aussi n'a-t-il pas réussi à rallier à son avis les derniers partisans de l'opinion qui admet deux personnages du nom de Jean Népomuk.

J. Turmel, *Réponse à une consultation* dans la *Revue du Clergé français*, 1906, t. XLVIII, p. 311 ; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Jean Népomucène*, t. II, col. 1210-1212.

J. BAUDOT.

1. JEANNE D'ARC. — I. Son histoire. II. Son problème. III. Dans l'art.

I. Jeanne d'Arc : son histoire. — I. Son enfance. II. Chinon. III. Orléans. IV. Reims. V. Paris et Compiègne. VI. La prison. VII. Le procès. VIII. L'abjuration et le supplice. IX. La réhabilitation et la canonisation.

I. L'ENFANCE. — « Dans mon pays, on m'appelait Jeannette ; depuis ma venue en France, on m'a nommée Jeanne. Je suis née à Domrémy qui fait un seul bourg avec Greux ; la principale église est à Greux. Mon père s'appelle Jacques d'Arc ; ma mère Isabelle (Romée). Je crois être âgée de dix-neuf ans environ. » Ainsi parlait Jeanne à ses juges dans la première audience de son procès. Le petit village de Domremy était voisin de la Lorraine. « Jeanne, la bonne Lorraine », est une légende ; Jeanne est née française. Ses parents étaient de petits cultivateurs, possesseurs d'une maisonnette (voisine de l'église de Domremy) et d'une cinquantaine d'arpents de terre, champs, prés et bois, qu'ils exploitaient eux-mêmes. Ils eurent cinq enfants : Jacques, Jean, Pierre, Catherine et Jeanne. Celle-ci naquit vraisemblablement le 6 janvier 1412. Elle grandit dans les jeux et les travaux des champs, sans recevoir aucune instruction ; elle ne sut jamais ni lire ni écrire ; mais elle savait à merveille coudre et filer. On en a fait une « bergère » ; elle fut simplement une bonne ménagère. « Chez mon père, dit-elle plus tard, je m'occupais des besognes de la maison ; je n'allais jamais aux champs garder les troupeaux. »

Très pieuse, elle passait à l'église le temps que lui laissait le travail. Elle jouait volontiers avec ses compagnes et dansa comme elles sous l'« Arbre des fées » au Bois-Chesnu. Vers l'âge de douze ans, elle cessa tous ces jeux. Malgré sa rare piété, on ne remarque pourtant en elle aucune trace d'exaltation ou de mysticisme, ni religieux, ni patriotique. Pendant l'été de l'année 1425 (elle avait donc treize ans et demi), à l'heure de midi, dans le jardin de son père, elle entendit une voix, qui lui fit « grand peur », mais qu'elle reconnut bientôt pour la voix d'un ange. C'était saint Michel, qui lui annonça sa vocation de guerrière et « l'apparition de sainte Catherine et de sainte Marguerite » dont la présence devait la réconforter. « L'ange lui racontait la pitié qui était au royaume de France. » Pendant trois ans, elle garda le secret de ses « voix » ; elle ne les révéla à personne, pas même à sa mère, à son père, ni à son confesseur. Mais en mai 1428, vers le temps de l'Ascension, les voix devinrent plus pres-

santes; elles la sommaient de se faire conduire à Vaucouleurs, près de Robert de Baudricourt, qui commandait la place pour le roi de France, contre les Bourguignons et les Anglais. Son oncle, Durand Laxart, la conduisit au gouverneur. Mais Baudricourt la renvoya. Son père, averti qu'elle devait partir avec des soldats pour aller au secours de la France, dit à ses fils : « Si cela devait arriver, noyez-la plutôt; ou bien c'est moi qui la noierai de mes propres mains. » Cependant le siège était mis devant Orléans (12 octobre 1428). Les « voix pressaient Jeanne avec plus d'insistance. Il fallut qu'elle se rendît. » Le jeudi 17 février 1429, elle annonça à Baudricourt une nouvelle défaite du roi de France; c'était la bataille des *Harengs*, du samedi précédent. Baudricourt céda et consentit à l'envoyer au roi. Des habitants de Vaucouleurs se cotisèrent pour faire faire à Jeanne, sur sa demande expresse, un costume d'homme, composé d'un justaucorps, de longues chausses, d'une tunique tombant aux genoux et de hautes guêtres. On lui acheta un cheval qui coûta seize francs. Six personnes s'offrirent pour l'accompagner. Elle sortit de Vaucouleurs le soir du mercredi 23 février 1429. « Va, lui dit Baudricourt, advienne que pourra!»

II. Chinon. — Onze jours plus tard, elle était à Chinon; elle avait passé par Auxerre, Gien, Sainte-Catherine-de-Fierbois. Bien qu'elle eût fait annoncer au roi son arrivée, on fit difficulté de l'admettre à la cour. Elle ne fut introduite que le 8 mars auprès de Charles VII. On sait que pour l'éprouver le roi s'était dissimulé parmi les compagnons de son âge et avait pris soin de ne se distinguer par aucun appareil. Jeanne le devina et marcha droit à lui; puis, tombant à genoux, lui dit : « Dieu vous donne bonne vie, gentil roi ! » Charles VII feignit de la détromper : « Je ne suis pas le roi. — En nom Dieu, sire, dit-elle, vous l'êtes, et non un autre. » Elle ajouta qu'elle demandait qu'on lui donnât des soldats pour faire lever le siège d'Orléans et mener le roi à Reims, où il serait sacré. Mais on refusait de croire à sa mission. Un jour, elle révéla au roi, sur sa naissance ou plutôt sur un doute qu'il avait eu à ce sujet, un « secret » que seul il croyait connaître. Charles VII eut alors foi en elle. Cependant on voulut faire examiner par les docteurs de l'Université de Paris, qui s'étaient réfugiés à Poitiers, les signes de sa mission. L'examen, qui dura trois semaines, tourna à son avantage. Finalement on consentit à lui donner une escorte et une troupe. Jean d'Aulon fut son écuyer ; Jean Pasquerel, moine augustin, son confesseur (il est vrai que d'autres prêtres devaient plus tard l'entendre en confession). Le roi voulut l'équiper pour la guerre; il lui donna des chevaux, une armure; mais elle refusa l'épée qu'il lui offrait et demanda qu'on allât déterrer, dans la chapelle de Sainte-Catherine-de-Fierbois, une vieille épée, enfouie derrière l'autel, toute couverte de rouille et marquée de cinq croix. Nul ne savait l'existence de cette épée; elle fut trouvée à la place indiquée à Jeanne par ses voix. On la fourbit à neuf et on la lui apporta. Jeanne commanda de même le dessin de son étendard, qu'elle fit faire en linon, brodé de soie, tout blanc, semé de fleurs de lis; d'un côté on y voit au-dessous de l'inscription : *Jesus Maria*, l'image de Dieu le Père, assis sur les nuées, le globe du monde en main; deux anges agenouillés lui présentaient une fleur de lis; au revers, les armes de France tenues par deux anges. Outre l'étendard, elle se fit faire un pennon, où fut figurée l'Annonciation. Elle était prête à partir. Le bruit de sa mission s'était déjà répandu au loin. Une lettre, bien authentique, écrite de Lyon, le 22 avril 1429, atteste que la Pucelle est auprès du roi et qu'elle lui a dit : « Je sauverai Orléans; je mettrai en fuite les Anglais qui l'assiègent. Moi-même dans la mêlée, je serai blessée d'un trait, devant la ville; mais je n'en mourrai pas; et le roi sera couronné à Reims l'été qui vient. » Le chiffre de ses troupes, n'est pas connu; les témoignages varient entre 3 000 et 12 000 hommes. Cette petite armée, commandée par le maréchal de Boussac et Gilles de Rais, partie de Blois, et entraînée par Jeanne d'Arc, fut chargée de faire entrer un convoi de vivres dans Orléans presque entièrement bloquée par les Anglais. Avant d'entrer en campagne, Jeanne avait voulu sommer une dernière fois les Anglais de déguerpir. « Retirez-vous de plein gré, disait-elle dans son message, daté du « mardi de la grande semaine », c'est-à-dire du 22 mars 1429, ou bien je vous bouterai hors de France. »

III. Orléans. — Dunois, bâtard d'Orléans, commandait dans la ville assiégée, au nom de son frère Charles d'Orléans, prisonnier depuis la bataille d'Azincourt. Il alla au-devant du convoi que dirigeait Jeanne. Et tous deux vinrent prendre terre à la pointe orientale de la cité. Les Orléanais attendaient la jeune guerrière avec impatience. Elle entra dans Orléans à la clarté des torches le 30 avril, à huit heures du soir, armée de toutes pièces, et montée sur un cheval blanc. Le bâtard d'Orléans chevauchait à sa droite. L'accueil fut triomphal. Bourgeois et gens de guerre « se sentaient déjà tout réconfortés et comme désassiégés ». On la mena loger chez Jacques Boucher, trésorier du duc d'Orléans. Elle avait avec elle ses deux frères, Pierre et Jean, et les deux hommes d'armes qui l'avaient amenée de Vaucouleurs, Jean de Metz et Bertrand de Poulangy. Les Anglais, avertis de son arrivée, et tout émus de la réputation qu'on lui faisait déjà, perdaient de leur confiance. Il leur fallait défendre désormais les bastilles qu'ils avaient élevées et fortifiées depuis sept mois autour des murailles de la ville.

Celle de Saint-Loup, qui commandait le fleuve en amont, fut attaquée la première, le mercredi 4 mai, après-midi. Jeanne, qui se reposait sur son lit et s'était endormie, se réveille en sursaut et apprend qu'on se bat sans elle; elle s'arme en hâte et malmène son page qui l'a laissée dormir : « Ha! sanglant garçon, vous ne me diriez pas que le sang de France est répandu. » Et elle part au galop de son cheval. Elle fut merveilleuse de courage et de sang-froid dans cette première rencontre. Les Anglais firent une résistance désespérée; debout au bord du fossé, son étendard à la main, sans combattre elle-même, pendant trois heures, elle excita les assaillants. Quand la bastille fut emportée, « elle pleura sur les morts en pensant qu'ils n'avaient pas eu confession. »

Le jeudi 5, jour de l'Ascension, repos. Le vendredi 6 mai, la bastille des Augustins fut emportée avec la même vaillance que celle de Saint-Loup. Le samedi 7, on attaque les Tourelles. Dès six heures du matin Jeanne était prête au combat. Des deux côtés, on se battit furieusement, jusqu'après midi, sans grand résultat. Vers une heure, Jeanne descendit dans le fossé, pour dresser une échelle contre la muraille. A ce moment elle fut blessée d'une flèche au-dessus du sein. Son émotion fut assez vive et elle pleura. Mais lorsqu'on lui eut appliqué un peu d'huile d'olive, qui endormit la souffrance, elle retourna vite au combat. Les Anglais, qui croyaient Jeanne d'Arc tuée ou blessée à mort, se troublent en la voyant reparaître sur le fossé; agitant son étendard, elle crie aux siens : « Tout est vôtre. Entrez. » Le pont qui joignait le boulevard aux Tourelles s'étant rompu, plusieurs centaines d'Anglais tombèrent à l'eau et se noyèrent; parmi eux, leur chef Glasdale. Ce fut la fin de la résistance. Dès le lendemain, les Anglais déguerpissaient se dirigeant vers Meung. Orléans était délivré. Une procession solennelle parcourut les rues de la ville, et, d'église en

église, alla rendre grâces à Dieu d'une si belle victoire.

IV. Reims. — Jeanne avait grande hâte de revoir Charles VII. Elle courut à Tours, où le roi vint de Chinon à sa rencontre. S'agenouillant devant lui : « Gentil Dauphin, venez prendre votre sacre à Reims. Je suis fort aiguillonnée que vous y alliez. Et ne doute qu'en cette cité vous ne receviez votre digne sacre. » Si elle montrait tant de presse, c'est qu'elle savait et qu'elle répétait volontiers (le duc d'Alençon en témoigna) « qu'elle ne durerait guère : un an peut-être ou guère plus. » Les conseillers du roi ne furent pas d'avis d'aller à Reims avant que les bords de la Loire ne fussent complètement débarrassés de l'ennemi. Jeanne se rendit à leurs raisons. En une semaine la campagne de la Loire fut achevée. Le 12 juin, Jargeau était pris; le 15, on emporta le pont de Meung; le 16 on attaqua Beaugency, qui se rendit le 17. L'armée anglaise battait en retraite; on la rejoignit à Patay (18 juin). Le duc d'Alençon hésitait à l'attaquer en bataille rangée. « Au nom de Dieu, dit Jeanne, il faut combattre. Et quand ils seraient pendus aux nues, nous les aurons. » La bataille fut courte; quatre mille Anglais furent pris ou tués. Tout le cours de la Loire était libre, comme Orléans.

L'entourage de Charles VII, notamment La Trémoille, qui avait sur le roi un superbe ascendant, refusait toujours de prendre la route de Reims. La petite armée de Jeanne d'Arc ne comptait guère plus de sept à huit mille hommes. C'était peu pour traverser 80 lieues de pays presque occupé par l'ennemi. Enfin Jeanne triompha des mauvaises volontés. Et le 15 juillet elle était devant Troyes, qu'occupait une garnison moitié anglaise, moitié bourguignonne. Jeanne somma par lettre les bourgeois de se soumettre « au gentil Roi de France, qui serait bien bref à Reims et à Paris, qui qui vienne contre. » Les habitants se tinrent cois. Mais lorsqu'ils virent Jeanne marcher avec ses soldats à l'assaut de la ville, ils offrirent de capituler. La garnison sortit par une porte; le roi entra par l'autre, le dimanche 10 juillet.

Châlons-sur-Marne et Reims allaient pareillement se rendre. Charles VII fit son entrée à Reims, le 16 juillet, et le lendemain, le dimanche 17 juillet 1429, il fut sacré solennellement dans la cathédrale par les mains de l'archevêque de Reims. « Et durant le dit mystère, la Pucelle s'est toujours tenue joignant du Roi, tenant son étendard à la main. Et était moult belle chose de voir les belles manières que faisait le Roi et aussi la Pucelle... Et à l'heure que le Roi fut sacré, et aussi quand l'on lui assit la couronne sur la tête, tout homme cria : *Noël!* et trompilles sonnèrent en telle manière qu'il semblait que les voûtes de l'église dussent fendre. » Parmi les assistants, notons seulement Jacques d'Arc, le père de Jeanne, très fier sans doute des exploits de sa fille.

V. Paris et Compiègne. — Le soir même du sacre, trois gentilshommes angevins écrivaient de Reims à la reine, Marie d'Anjou, et à la mère de la reine, Yolande d'Anjou : « Demain, s'en doit partir le Roi, tenant son chemin vers Paris... La Pucelle ne fait doute qu'elle ne mette Paris dans l'obéissance. » Toutes les villes entre Reims et Paris, notamment Beauvais, apportèrent bientôt, même sans y être sommées, leurs clefs au roi de France. Le 26 août l'armée occupa Saint-Denis sans résistance. Le 8 septembre, quoique ce fût jour de fête, Jeanne voulut qu'on attaquât Paris. Elle choisit la porte Saint-Honoré (sur l'emplacement de la place actuelle du Théâtre-Français) et fit donner l'assaut avec sa vaillance ordinaire. Mais, comme elle était au bord du fossé, et criait aux soldats d'apporter des fascines, un trait d'arbalète lui traversa la cuisse. Malgré sa douleur, elle excitait ses gens à l'attaque. Les capitaines ordonnèrent la retraite et le duc d'Alençon l'entraîna de force, bien qu'elle ne cessât d'affirmer que, si l'on voulait persister, on prendrait la ville.

Charles VII conclut une trêve avec son cousin le duc de Bourgogne, allié des Anglais. Vers le milieu d'avril 1430, la trêve terminée, Jeanne reprit la campagne. Melun venait de se donner au roi de France. Elle s'y rendit, et là ses « voix » lui annoncèrent pour la première fois qu'elle serait prise « avant la Saint-Jean »; triste prédiction qui lui fut renouvelée, depuis, presque tous les jours. Compiègne était aux Français. Le duc de Bourgogne voulut l'assiéger. Jeanne d'Arc y entra le 24 mai pour la défendre. Le soir même à cinq heures, elle tenta une sortie pour déloger l'ennemi des positions qu'il occupait sur la rive droite de l'Oise. Mais la petite troupe fut repoussée. Et comme ses gens poursuivis par les Bourguignons essayaient de rentrer dans la ville, en débandade, le gouverneur, Guillaume de Flavy, craignant que l'ennemi n'entrât dans Compiègne pêle-mêle avec les Français, fit dresser le pont-levis et abaisser la herse. Jeanne était restée dehors avec une poignée de braves. Un archer bourguignon, la saisissant par ses vêtements, la fit tomber de cheval. Elle était prisonnière, ainsi que son frère Pierre, d'Aulon son écuyer, et Poton de Xaintrailles.

VI. La prison. — Jeanne d'Arc appartenait aux Bourguignons, et en l'espèce à Jean de Luxembourg. Les Anglais n'eurent de cesse qu'ils ne se la fissent livrer, pour en tirer vengeance. Ils avaient à leur solde l'évêque de Beauvais, Cauchon, qui lors de la reddition de sa ville épiscopale s'était réfugié à Rouen, dont le siège était vacant. Cauchon s'entremit pour acheter la prisonnière; il vint en personne au camp devant Compiègne le 14 juillet et offrit au nom du roi d'Angleterre 6 000 francs, puis 10 000 à Jean de Luxembourg, qui accepta le marché. Jeanne avait été transportée au château de Beaurevoir (entre Saint-Quentin et Cambrai), où elle faillit se tuer, en sautant de la tour où elle était enfermée (pour aller au secours de Compiègne). On l'en tira, et on la livra aux Anglais, qui l'emmenèrent à Rouen lentement, en passant par Arras, le Crotoy, Saint-Valery, Eu et Dieppe. Elle fut à Rouen vers Noël 1430. On allait la poursuivre pour crime de sorcellerie. Nombre de Français eux-mêmes croyaient à son pouvoir de sorcière. Mais pour les Anglais, notamment pour le duc de Bedfort, oncle du roi Henri, il n'y avait nul doute qu'elle fût « un disciple de Satan, un suppôt de l'enfer ». Si l'armée anglaise s'était débandée devant elle, c'est qu'elle « usait d'enchantements criminels et de sorcelleries ». C'est pour ces crimes que l'Angleterre demandait justice. Justiciable de l'Église, Jeanne aurait dû être tenue aux prisons de l'officialité. Mais les Anglais craignaient qu'ainsi elle ne leur échappât. Et Cauchon, s'inclinant devant leur volonté, accepta cette illégalité de juger en cour d'Église une accusée tenue en prison laïque. Jeanne fut emprisonnée dans une tour du Château de Philippe-Auguste. La chambre où elle allait passer de si tristes mois était gardée par cinq misérables soudards anglais, qui se firent un jeu de l'insulter, jour et nuit. Une grosse pièce de bois, solidement fixée au mur, laissait pendre une chaîne de fer, avec laquelle elle était attachée dans son lit. La chaîne fermait à serrure.

VII. Le procès. — Sur l'ordre signé du roi Henri d'Angleterre et daté du 3 janvier 1431, le procès de Jeanne s'ouvrit le 9 janvier. L'évêque convoqua d'abord huit personnages considérables : les abbés de Fécamp et de Jumièges, le prieur de Longueville, le trésorier de la cathédrale de Rouen, quatre chanoines; il choisit pour promoteur un homme à lui, Jean d'Estivet, chanoine de Beauvais; il désigna deux gref-

fiers, pris parmi les curés de Rouen, Manchon et Boisguillaume, un huissier, Massieu. Cent treize assesseurs en tout devaient paraître au procès, à tour de rôle; parmi les cent treize on compte plus de quatre-vingts suppôts de l'Université de Paris.

Jeanne parut pour la première fois devant le tribunal le mercredi 21 février, dans la chapelle du château. Cauchon présidait, assisté de quarante-deux juges, dont sept docteurs en théologie et deux docteurs en droit canon ou civil. (Le mot *juges* appliqué aux assesseurs est pris ici dans un sens large.) Le vicaire de l'Inquisiteur de France, Jean Lemaître, refusa d'assister, sous prétexte que ses pouvoirs étaient pour la Normandie, et que le procès, jugé en fait à Rouen, était jugé censément à Beauvais. La seconde audience (cinquante juges) eut lieu le lendemain (jeudi 22), non plus dans la chapelle, mais dans une chambre attenante à la grande salle du château; le 24 février, troisième audience, soixante juges présents; 27 février, quatrième audience; cinquième le 1er mars; sixième, 3 mars. Dès la seconde audience, Jean Beaupère, professeur de théologie, ancien recteur de l'Université de Paris, chanoine de Rouen, dirigea l'interrogatoire avec une adresse infinie et la conviction manifeste que l'accusée était coupable. On la questionna sur ses voix et sur ses révélations, sur son départ de Domrémy, etc. « Quelles voix? — C'était la voix de sainte Catherine et de sainte Marguerite. — Quelle apparition avez-vous vue la première? — Saint Michel. — Vous les avez vus corporellement et réellement? — Je les ai vus des yeux de mon corps, aussi bien que je vous vois, et quand ils s'éloignaient je pleurais; et j'aurais bien voulu qu'ils m'emportassent avec eux. » Un jour, on l'interroge sur son étendard et son épée, la fameuse épée de Sainte-Catherine de Fierbois. « Qu'aimez-vous le plus, l'épée ou l'étendard? — Bien des fois, quarante fois plus l'étendard que l'épée... Je portais l'étendard quand j'attaquais l'ennemi pour éviter de tuer personne; et je n'ai jamais tué un homme. » Jean de Beaupère lui dit encore : « Jeanne, êtes-vous en état de grâce? — Si je n'y suis, que Dieu m'y mette. Et si j'y suis, que Dieu m'y tienne. Je serais la plus dolente femme du monde, si je savais n'être pas en état de grâce. » Un autre jour, on revient sur ses voix : « Quelles promesses vous ont-elles faites? — Que mon roi serait rétabli dans son royaume (que ses ennemis le veuillent ou non); elles m'ont aussi promis de me conduire, en Paradis, comme je le leur ai demandé. — En quelle figure était saint Michel quand il vous apparut? Était-il nu? — Croyez-vous que Dieu n'ait pas de quoi l'habiller? » C'est le 1er mars (cinquième audience) qu'elle prononça ces paroles remarquables : « Avant sept ans, les Anglais laisseront un plus grand gage qu'ils n'ont fait à Orléans. Ils perdront tout en France, par une grande victoire que Dieu enverra aux Français. Je le sais par une révélation qui m'en a été faite. Je le sais aussi assurément que vous êtes en ce moment devant moi. — Quand cela arrivera-t-il? — Je ne sais ni le jour ni l'heure. » Dans la sixième séance on fit un crime à Jeanne d'avoir sauté de la prison de Beaurevoir, prétendant qu'elle avait voulu se tuer. Après quoi, Cauchon arrêta l'interrogatoire en déclarant qu'il serait repris plus tard devant un plus petit nombre de juges.

Ce nouveau tribunal tint également six séances, dans la prison même de Jeanne. A partir du 12 mars, Jean Lemaître, autorisé par l'Inquisiteur général, se joignit aux juges. Ces délégués, chargés de poursuivre le procès, se nomment, outre Jean d'Estivet, Jean Beaupère, Jacques de Touraine, Nicolas Midy, Pierre Maurice, Thomas de Courcelles, Nicolas Loiseleur, Jean de la Fontaine, Isambard de la Pierre et Martin Ladvenu. Beaupère, Midy, Maurice étaient chanoines de Rouen; Loiseleur, chanoine de Chartres. Dans un des interrogatoires, on insista sur la désobéissance de Jeanne à ses parents : « Dieu le commandait; quand j'aurais eu cent pères et cent mères, quand j'eusse été fille de roi, je serais partie. » Le 13 mars, elle raconte que ses voix viennent de lui dire : « Prends tout à gré. N'aie souci de ton martyre. Tu viendras à la fin au royaume de Paradis. » Un autre jour : « Dieu hait-il les Anglais? — De l'amour ou de la haine que Dieu a envers les Anglais, je ne sais rien; mais je sais bien qu'ils seront tous boutés hors de France, excepté ceux qui y mourront. — Quand vous alliez au combat, aidiez-vous à votre étendard, ou l'étendard à vous? — Que l'étendard vainquît, ou moi, c'était tout un à Notre-Seigneur. » On aurait voulu la convaincre de superstition pour son étendard; on lui fit même un reproche de l'avoir porté au sacre : « Il avait été à la peine, répondit-elle, c'était bien raison qu'il fût à l'honneur. » Enfin, on la presse de se soumettre à l'Église, et on lui explique qu'il s'agit de l'Église *militante*, explication qu'elle ne comprit guère. Le 17 mars on lui avait demandé : « Vous soumettez-vous au Pape? » Elle répondit : « Menez-moi vers lui; je dirai devant lui tout ce que je devrai dire. » Et une autre fois : « Vous soumettez-vous, oui ou non, au Pape, aux cardinaux, archevêques et évêques? — Oui, mais *Notre Seigneur premier servi*. » Cette réserve marque bien qu'elle ne reconnaissait guère l'autorité de l'Église dans ses juges, et notamment dans l'évêque Cauchon, en qui elle voyait avec raison un ennemi.

Le lundi de Pâques, 2 avril, on commença de résumer en douze articles les griefs articulés contre elle. Vingt-deux commissaires, docteurs ou licenciés, prirent part à ce travail, dont la conclusion fut de déclarer les « visions, voix, révélations et apparitions » de Jeanne « fictives ou diaboliques », et la Pucelle elle-même « scandaleuse, schismatique et suspecte d'hérésie, » pour y avoir cru obstinément sans consulter personne. On opina ensuite sur la peine. Des vingt commissaires, dix-sept condamnèrent Jeanne, si elle n'abjurait pas, à être livrée au bras séculier, et si elle abjurait, à garder prison perpétuelle en punition de ses péchés. Le mercredi 18 avril, huit juges, dont Cauchon, vinrent la trouver dans sa prison pour accomplir la formalité de l'*exhortation charitable*. Deux semaines plus tard, le 2 mai, eut lieu l'*admonition publique* devant Cauchon assisté de soixante-trois juges. Le procès ainsi achevé fut adressé, avec toutes les pièces, à l'Université de Paris, qui loua tout dans la conduite de l'affaire, jusqu'à « l'élégance » de l'exposé qu'en fit Jean Beaupère au nom des juges de Rouen. L'Université de Paris, faisant écho au tribunal de Rouen, déclara Jeanne hérétique et schismatique. Le mercredi 23 mai, une commission de neuf juges lui notifia ce jugement avec menace du bûcher et l'adjura de désavouer tous ses crimes avant sa comparution en public. Elle répondit : « Si je voyais le feu allumé, le bûcher, le bourreau; si j'étais moi-même dans le feu, je soutiendrais ce que j'ai dit au procès, jusqu'à la mort. »

VIII. L'abjuration. Le supplice. — Le jeudi après la Pentecôte (24 mai 1431), Jeanne fut extraite de sa prison, amenée au cimetière Saint-Ouen et placée sur un haut échafaud, en présence de l'évêque de Winchester, cardinal, grand-oncle de Henri VI, de trois évêques, de huit abbés, de deux prieurs, de neuf docteurs en théologie, et d'une foule immense de peuple. Il s'agissait de l'autodafé (acte de foi). Guillaume Érard fit le sermon d'usage et invita Jeanne à se soumettre à l'Église. « Que tout ce que j'ai dit soit envoyé à Rome et remis au Souverain Pontife, auquel, et à Dieu premier, je me rapporte. Mais quant à ce que j'ai fait et dit, je l'ai fait de par Dieu. » On la menaça de la livrer au bras séculier, pour être brûlée. Elle eut

peur, elle dit : « Je veux tenir tout ce que l'Église ordonnera. Je m'en rapporte à notre sainte Mère l'Église et aux juges. » On lui présenta une formule d'abjuration, toute préparée, assez courte, que nous n'avons plus (celle qui est insérée dans les pièces du procès, très longue, est sûrement fausse). Jeanne signa (en faisant un cercle et une croix). Du coup, elle fut absoute mais condamnée à la prison perpétuelle, « au pain de douleur et à l'eau de tristesse ». On la reconduisit dans la prison, où on lui donna l'ordre de quitter ses vêtements d'homme, pour reprendre les vêtements de femme. Ce qu'elle fit.

Mais là était le péril pour elle, et l'embûche que lui tendaient ses juges. On laissa près d'elle ses habits d'homme et comme, un jour (fête de la Trinité, 27 mai), elle voulut se lever de son lit, — est-ce par pudeur, est-ce par crainte de ses gardes qui lui manquaient de respect? — elle reprit son costume défendu. Elle était relapse. Ses juges et les Anglais, Cauchon le premier, à cette nouvelle, exultèrent. Le mardi 29 mai, le tribunal se réunit dans la chapelle de l'archevêché; trente-sept juges sont présents : Cauchon expose les faits. Jeanne est condamnée à l'unanimité, déclarée *relapse*, hérétique, et justiciable du bras séculier. Le mercredi matin, 30 mai, dès l'aurore, Pierre Cauchon et l'Inquisiteur citèrent Jeanne à comparaître à 8 heures du matin, place du Vieux-Marché, pour être déclarée relapse, excommuniée et schismatique. « Évêque, je meurs par vous, cria-t-elle; si vous m'eussiez mise aux prisons d'Église... ceci ne fût pas advenu. C'est pourquoi j'appelle de vous devant Dieu. » Elle demanda l'autorisation de communier. Avec la permission de Cauchon, frère Martin Ladvenu la confessa et lui donna la communion.

Vers 8 heures du matin, elle quitta sa prison. On l'avait revêtue d'une longue robe blanche tombant jusqu'aux pieds. Sur sa tête une sorte de mitre portait cette inscription : « Hérétique, relapse, apostate, idolâtre. » Jeanne fut conduite sur la place du Vieux-Marché, où une multitude de peuple était déjà rassemblée, et monta sur l'échafaud qui lui était préparé. Un tableau attaché à l'échafaud portait : « Devineresse, superstitieuse, idolâtre, dissolue, invocateresse de diables, » etc. Après un sermon de Nicolas Midy, qui l'exhortait à la pénitence, on lança contre elle l'excommunication définitive et on la livra au bras séculier. Alors il se passa cette chose énorme, absolument illégale : le bailli Jean Le Bouteiller, juge séculier, à qui revenait le devoir de décider du sort de celle que l'Église avait condamnée, dit simplement au bourreau : « Fais ton affaire. » Et Jeanne d'Arc fut brûlée sans qu'aucune sentence de mort ait été prononcée contre elle.

On la mena au bûcher, tout dressé d'avance. Elle y monta, assistée des frères Isambard de la Pierre et Martin Ladvenu. Elle demanda qu'on « lui apportât la croix de l'église prochaine (Saint-Sauveur) pour la tenir élevée toute droite devant ses yeux jusques au pas de la mort... laquelle apportée, elle l'embrassa très étroitement et longuement, et la détint jusqu'à ce qu'elle fût liée à l'estache (poteau). » Elle protesta, jusqu'au sein des flammes, que « ses voix ne l'avaient pas trompée », et elle mourut en répétant : « Jésus! Jésus! » Beaucoup des assistants pleuraient. Jean Tressart, secrétaire du roi d'Angleterre, en revenant du supplice, disait en gémissant : « Nous sommes perdus; nous avons brûlé une sainte! »

De crainte qu'on ne lui rendît un culte, et qu'on ne recueillît ses reliques, ses cendres, avec le cœur et les entrailles, que le feu n'avait pas consumés (au témoignage du bourreau), furent jetés à la Seine.

VIII. La réhabilitation et la canonisation. — Le 29 décembre 1429, Charles VII avait annobli la Pucelle avec toute sa famille, dont le blason porta désormais les lis de France. Mais, Jeanne devenue prisonnière des Anglais, le roi parut se désintéresser de son sort. Pourtant lorsqu'il eut « bouté » les Anglais dehors et fut rentré victorieusement dans Rouen, il se souvint avec émotion de celle qui l'avait si puissamment aidé à reconquérir son royaume. Et le 15 février 1450, il donnait commission à Guillaume Bouillé, doyen de Noyon, d'informer sur la cause de Jeanne. Cette première tentative de réhabilitation de la Pucelle n'eut pas de suite. Le voyage que fit à Rouen, vers avril 1452, avec le titre de légat pontifical, le cardinal d'Estouteville, eut pour conséquence une procédure nouvelle. Le dominicain Jean Bréhal, grand inquisiteur de France, fut mandé de Paris, pour entendre à nouveau les témoins sur le procès et la condamnation de Jeanne. Mais bientôt on comprit qu'il appartenait aux parents de Jeanne « avant tous autres, de demander réparation de l'injure faite à leur fille par son supplice ignominieux. » Isabelle Romée vivait toujours. La supplique qu'elle adressa, avec ses deux fils, Jean et Pierre, au pape Calixte III, devait aboutir à la réhabilitation de la Pucelle. Le 7 juillet 1456, dans la grande salle du manoir archiépiscopal de Rouen, Jean d'Arc étant présent, l'archevêque de Reims, commissaire du pape, promulgua la sentence qui frappait de lacération judiciaire les douze articles d'accusation jadis forgés contre Jeanne, et qui déclarait son procès « entaché de dol, de calomnie, de méchanceté, d'injustice, de contradiction, de violations de droit, d'erreurs de fait. »

D'autres jugements de Rome, plus honorables encore que celui-ci, devaient achever la glorification de Jeanne. Les efforts de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, aboutirent au décret de Léon XIII qui introduisit, le 27 janvier 1894, la cause de Jeanne, devant la Congrégation des Rites. Le successeur de Mgr Dupanloup, Mgr Touchet, n'eut de cesse que la vénérable héroïne ne fût béatifiée et canonisée. Pie X procéda à sa béatification le 18 avril 1909, et Benoît XV prononçait définitivement, le 6 juillet 1919, qu'il pouvait être procédé, en sécurité, à la canonisation de Jeanne d'Arc. Jeanne fut proclamée « sainte », la « sainte de la patrie », comme dit Mgr Touchet.

Ajoutons que, depuis quelques années, au mois de mai, la France entière la célèbre en une « fête nationale ».

La liste des études sur Jeanne d'Arc serait infinie. Notons seulement H. Wallon, *Jeanne d'Arc*, Paris, 1877; L. Petit de Julleville, *Jeanne d'Arc*, dans la collection *Les Saints*, Paris, 1900; J. Bricout, *Jeanne d'Arc d'après M. Anatole France*, Paris, 1909; G. Hanotaux, *Jeanne d'Arc*, Paris 1911; Mgr Touchet, *La Sainte de la Patrie*, Paris, 1919, et *Vie de sainte Jeanne d'Arc*, Paris, 1920; G. Goyau, *Les étapes d'une gloire religieuse : Jeanne d'Arc*, Paris, 1920.

E. Vacandard.

II. Jeanne d'Arc : son problème. — Dans *La Sainte de la Patrie*, Paris, 1921, édit. in-16, t. I, préface, p. XXX, XXXI, le cardinal Touchet écrit : « Personne n'étudiera la Bienheureuse sans rencontrer ce qu'il faut appeler : *son problème*. Celui-ci en effet gît au fond de toute son activité extérieure, de toute sa vie intime, de toute sa moralité. Il est au-dessus de quelque contestation que ce soit qu'elle prétendit avoir un commerce de surnaturelle amitié avec des êtres du monde invisible et clos... Or la question se dresse : Jeanne a-t-elle vu, n'a-t-elle pas vu; a-t-elle entendu, n'a-t-elle pas entendu; a-t-elle touché, n'a-t-elle pas touché ce qu'elle prétendit voir, entendre, toucher? Fut-elle inspirée, ne le fut-elle point? C'est le problème de Jeanne. »

Il n'y a vraiment pas moyen de supposer que Jeanne

fut une fourbe, ou une dupe du clergé, ou une sorcière, ou un médium, etc. : toutes ces hypothèses sont absurdes ou ne reposent sur aucun fondement. Mais ne fut-elle pas une hallucinée?

I. Une sainte peut-elle avoir été une hallucinée? — Puisque Jeanne d'Arc est canonisée, tout catholique doit croire qu'elle est vraiment au ciel et que, sur cette terre, elle a pratiqué les vertus au degré héroïque; il doit encore, parce que la vertu héroïque de Jeanne ne se comprend que comme une fidélité héroïque à sa mission, admettre, comme l'écrivait le P. Bainvel, *A propos d'une Vie de Jeanne d'Arc*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 mai 1908, p. 462, « une certaine réalité de la mission, et donc une intervention divine, et donc aussi une certaine réalité des visions et révélations dans leur ensemble. » Tout catholique doit croire à cela, — mais rien qu'à cela.

Jeanne a pratiqué les vertus au degré héroïque : oui. Mais, étant admis que l'héroïsme de la vertu, de l'innocence, est incompatible avec une faute grave et, par conséquent, que Jeanne n'a pas commis de fautes graves, que de questions restent à élucider d'après les seules données de l'histoire ou des sciences morales! Il est infiniment probable, certain même, que la cédule d'abjuration qui se trouve dans les procès-verbaux n'est pas celle qui fut lue à Jeanne au cimetière de Saint-Ouen et qu'elle n'en est pas, non plus, le simple développement. Mais quand cela serait, Jeanne « aurait pu signer, par exemple, sans avoir sur place conscience de mal faire, sous la poussée de ses perfides conseillers, par déférence à l'autorité ecclésiastique, etc. Peut-être même, ajoute le P. Bainvel, *ibid.*, p. 463, pourrait-on admettre un moment de faiblesse, à peine consciente, aussitôt rachetée par un héroïque désaveu. » D'après Mgr Touchet, *op. cit.*, t. II, p. 327, Jeanne, à Saint-Ouen, aurait donné deux signatures de valeur essentiellement différente : « La première, suscription du document Érard [une courte cédule, pas plus longue que le *Pater*, dont nous n'avons pas le texte mais qu'on peut reconstituer, équivoque mais que Jeanne pouvait interpréter sans se désavouer elle-même] ; la seconde, suscription du document Vendères [la longue cédule que Pierre Cauchon inséra au procès et où Jeanne confessait qu'elle a grièvement péché en feignant mensongèrement avoir eu révélations, etc.]. La première suivit une délibération de la sainte accusée, la seconde fut le résultat d'une raillerie d'elle et d'une violence de Calot. » C'est en raillant qu'elle aurait, pour cette seconde cédule, dessiné brusquement, au bas de la page, une espèce de rond, et c'est en la violentant, en lui saisissant le poignet, que l'anglais Calot l'aurait contrainte à y esquisser un autre signe, la croix ou son nom. Il est évident que cette seconde signature n'engage en rien la responsabilité de la Pucelle. Mais la première n'implique-t-elle pas quelque faute, quelque faiblesse? Il faut citer ici l'émouvante réponse de Mgr Touchet, *ibid.*, p. 322, 323 :

> Massieu lui relut la formule d'Érard qu'elle répéta mot pour mot, et, souriant, elle signa.
>
> Elle souriait ! Elle pensait s'être soustraite à l'horrible prison anglaise...
>
> Et à bon compte, puisqu'il ne s'était agi que de mettre une croix sur un papier lequel, compris comme elle le comprenait, ne blessait pas sa conscience.
>
> Sans doute... Pauvre Jeanne!... Simple enfant jetée dans la fosse aux lions !... Et cependant, n'y a-t-il pas là une légère déchéance de son habituelle netteté, un léger fléchissement de son audacieux courage ?... N'y a-t-il pas là une ombre de biaisement ? A genoux nous te disons : « Héroïne sacrée, Sainte de la Patrie, la visière que tu portas intrépidement levée pendant tout le procès ne s'est-elle pas un peu close, et à travers sa grille n'as-tu pas regardé le bourreau ? De sa présence, ne t'es-tu pas émue ? Sans lui, sans sa torche, aurais-tu signé ?... Tu expieras dans les larmes cette imperceptible faiblesse, qu'avec tes susceptibilités de sainte tu estimeras une faute, d'autant plus, notre petite sœur de dix-neuf ans, que tu ne l'auras point ignorée »

Oui, même après la canonisation, un historien catholique peut fort bien admettre chez Jeanne un moment de faiblesse.

Et de même — il me tarde de revenir directement à « son problème » — nous pouvons toujours estimer, avec le P. Bainvel, *loc. cit.*, p. 460, que « rien ne s'oppose à ce qu'une âme héroïque puisse avoir des illusions passagères, accidentelles. Beaucoup de saints canonisés se sont trompés notoirement en des cas particuliers de paroles intérieures, de prophéties et même de visions. » Il est donc possible que Jeanne, sans être l'hallucinée, l'hallucinée perpétuelle imaginée par d'aucuns, Anatole France par exemple, — car l'hallucination à demeure est incompatible avec l'héroïcité des vertus, telle que l'Église l'entend, et aussi la mission divine de Jeanne implique une certaine réalité de ses visions et révélations considérées dans leur ensemble, — il est possible, dis-je, que Jeanne ait eu parfois des illusions passagères, accidentelles; il est possible encore qu'elle ait pris parfois pour des paroles *extérieures* et des visions *extérieures* ce qui n'était que des paroles *imaginatives* et des visions *imaginatives*, qu'elle ait cru voir ou entendre au dehors ce que — bien que réel et surnaturel — elle ne voyait et n'entendait qu'au dedans (voir Apparitions et Visions, t. I, col. 343, 344); il est possible enfin que l'influence du tempérament de Jeanne et l'influence de son milieu soient pour quelque chose dans ses visions et dans ses voix.

Les savants catholiques gardent donc une certaine liberté, bornée mais réelle, dans l'étude du « problème » de Jeanne. Ils continueront d'en user sans, pour cela, manquer de foi à l'Église et de respect à notre sainte héroïne.

II. Rien ne prouve que Jeanne d'Arc fut une hallucinée. — La question de l'objectivité des visions ou des voix de Jeanne ne se pose même pas pour Anatole France et les incrédules de son espèce : Jeanne a cru voir et entendre, donc c'est une hallucinée, il n'y a pas d'autre solution possible, il n'y a pas d'autre solution à chercher. Qu'on leur dise : Après tout, ne peut-il exister un monde d'esprits supérieurs à l'homme, qui entrent parfois en rapports avec nous? — Sottise! vous répondront-ils. — Mais encore, quelle preuve apportez-vous d'une négation aussi assurée? Qu'est-ce qui, selon vous, prouve si manifestement que Jeanne a été une hallucinée?

Deux choses, d'après Anatole France dans sa trop célèbre *Vie de Jeanne d'Arc*.

Jeanne serait une hallucinée d'abord, parce qu'elle a « un air de famille » avec certains personnages en lesquels, selon France, on s'accorde à reconnaître des visionnaires. — Mais le raisonnement n'est pas concluant. Assurément, un fou qui a des hallucinations et qui se croit envoyé de Dieu pour sauver son pays peut ressembler, par certains côtés, à un homme sain d'esprit qui a des visions réelles et qui a reçu réellement de Dieu la mission de délivrer son peuple. La « nature même » de leurs préoccupations peut créer entre eux des ressemblances « intimes et profondes ». Il ne s'ensuit pas que l'un et l'autre sont également inspirés de Dieu ou également fous. La religion chrétienne et le fétichisme des non-civilisés se ressemblent aussi, et par certains traits importants : par exemple le chrétien et le fétichiste supplient pareillement leur dieu de leur venir en aide; on n'a pas le droit d'en conclure que le christianisme et le fétichisme sont tous deux ou une révélation divine ou une création humaine. De même, les ressemblances que signale

France ne prouvent pas la conclusion qu'il en tire.

« Les visionnaires, ajoute-t-il, pullulaient au temps de la Pucelle, et il n'est que juste de la rattacher à elles.» — Sans doute, les époques troublées et les temps de misère enfantent souvent la folie : l'histoire le montre. Mais, encore une fois, cela, cela seul, ne prouve pas que Jeanne fut, elle aussi, une visionnaire et une hallucinée, l'hallucinée totale et perpétuelle que l'on dit.

Les deux raisons qu'on apporte sont bien fragiles. Elles ne peuvent être impressionnantes que pour les esprits superficiels et irréfléchis ou encore pour ceux qui ne croient pas au surnaturel et à la possibilité, à la réalité d'une intervention de Dieu dans les choses humaines. Quand on nie *a priori* le surnaturel, on en est réduit à se tirer d'affaire comme l'on peut et à admettre le seule solution qu'on se soit réservée.

III. Tout prouve que Jeanne d'Arc ne fut pas une hallucinée. — Jeanne était ignorante, mais on ne trouve pas en elle trace de superstition. « Assez près de Domremy, répond-elle à ses juges, il y a un arbre appelé l'arbre des Dames ou l'arbre des Fées; et j'ai entendu dire que les fiévreux boivent de cette eau pour se guérir. J'en ai même vu boire; mais guérissent-ils, je n'en sais rien... Et plusieurs fois j'ai entendu des anciens qui n'étaient pas de ma famille dire que les Fées hantaient cet endroit. Une femme, nommée Jeanne, qui fut ma marraine, mariée au maire Aubery, disait même avoir vu les Fées; je ne sais si c'était vrai ou non. Mais moi je ne les ai jamais vues. » Jeanne n'est donc point crédule ni suggestionnable à l'excès.

A treize ans, quand elle reçoit pour la première fois la révélation de ses voix, nulle trace non plus, chez elle, d'exaltation religieuse ou patriotique. Sa piété n'offre rien d'anormal et de déraisonnable; et son patriotisme, rien de morbide. Sur ce dernier point, L. Petit de Julleville, *Sainte Jeanne d'Arc*, 16e édit., Paris, 1920, p. 12, 13, écrit fort judicieusement :

> On a exagéré quelquefois le trouble que la guerre apporta dans ses années d'enfance. Combien de provinces eurent à souffrir de pires misères que cette marche de Lorraine, relativement épargnée ! Le mal s'y réduisait à des alertes non sanglantes; menaces de bandes pillardes; fuites précipitées avec le bétail qu'on leur voulait ravir. Très probablement Jeanne d'Arc, avant de faire la guerre, n'a vu couler d'autre sang français que celui des petits garçons de Domremy qui se battaient à coups de pierre avec les « Bourguignons » de Maxey. Aussi les premières « voix » l'ont surprise, et comme éveillée, en pleine tranquillité de son âme adolescente, pendant l'été de 1425. Ce sont les voix qui, peu à peu, ont créé l'état d'exaltation patriotique où nous verrons Jeanne d'Arc arriver trois ans plus tard; ce n'est pas l'exaltation qui a précédé, et, pour ainsi dire, provoqué les voix. Observons encore que les voix ne lui ont pas parlé tout d'abord de sa mission, mais longtemps se sont tenues à de pieux conseils. Puis l'âge croissant, et la raison, cette mission lui fut peu à peu révélée; d'abord elle la repousse avec angoisse; puis elle l'accepte; enfin elle l'embrasse, avec une ardeur passionnée. Toute cette marche et ce progrès des faits doivent être retenus avec beaucoup de soin. On voit que l'intervention mystérieuse, de quelque façon qu'on l'explique, a lentement façonné l'âme et la volonté de Jeanne d'Arc, bien loin que ce soit Jeanne d'Arc (comme plusieurs semblent l'avoir cru, hors de toute preuve, et contre tous témoignages) qui, par son exaltation solitaire et personnelle, ait sollicité, provoqué, presque contraint l'intervention mystérieuse. Aussi, la première fois qu'elle ouït la voix, elle eut « grand peur », tant elle était loin de l'avoir attendue, appelée; d'avoir, pour ainsi dire, prêté l'oreille de l'âme au miracle.

Rien, en cette enfant, en cette jeune fille, qui ne dénote un corps et un esprit sains. Elle n'est pas une *virago*, mais elle est une forte fille des champs, une paysanne, bien faite et robuste, qui est capable de supporter de rudes fatigues. Et puis, les traits de bonne humeur et de simplicité malicieuse, de naïveté doublée de finesse et d'ironie abondent dans sa vie. Sa présence d'esprit, pendant le procès, en face de cinquante docteurs solennels, subtils, retors, perfides, hostiles, tandis qu'elle n'a personne pour la conseiller et qu'elle est déprimée par une longue et pénible captivité, est vraiment merveilleuse, et ses ennemis eux-mêmes admirent son sang-froid, son bon sens, sa franchise et son esprit d'à-propos.

Son tempérament moral est aussi bien équilibré, et toutes les vertus se sont donné rendez-vous en son cœur. Elle est pieuse, elle est bonne, elle est pure, elle est courageuse, elle est humble, et elle l'est à un degré héroïque.

Qu'on nomme donc une seule hallucinée, une seule hystérique, dont la « vocation » soit née de la même façon et qui soit aussi bien douée au double point de vue intellectuel et moral! Qu'on nous cite aussi une seule hallucinée qui ait fait ce que Jeanne d'Arc a fait! M. l'abbé S. Coubé, *Le Cœur de Jeanne d'Arc*, p. 32, raconte, à ce propos, qu'un médecin incrédule disait un jour à un de ses amis : « Venez à la Salpêtrière : je vous montrerai cinquante Jeanne d'Arc. — C'est trop, répondit l'ami, montrez-m'en une seule qui nous puisse rendre l'Alsace et la Lorraine, et je renonce à voir le surnaturel dans la libératrice d'Orléans. » Je ne dis pas que la comparaison soit juste de tout point, et nous savons bien qu'il était plus difficile de nous rendre l'Alsace et la Lorraine, qu'il le fut autrefois de « bouter» les Anglais hors de France. Il n'en reste pas moins que jamais hallucinée ne joua un rôle comparable à celui de Jeanne.

A cela Anatole France répond que l'on a exagéré l'œuvre de Jeanne, comme on l'a surfaite elle-même; mais il ne prouve pas ce qu'il avance. Il répond encore que Jeanne fut une hallucinée supérieure; mais on est en droit de lui dire qu'une hallucinée supérieure de cette nature n'est plus une hallucinée. Et s'il avait répondu enfin que jamais hallucinée ne se trouva dans les mêmes circonstances, on eût pu lui faire observer que des hallucinées ont vécu dans des circonstances aussi favorables et que, cependant, elles n'ont rien produit de pareil.

Pour plus de développements, voir la préface, p. xxxv-lii, de l'ouvrage cité de Mgr Touchet, et mon opuscule *Jeanne d'Arc d'après M. Anatole France*, Paris, 1909.

Conclusion. — Mgr Touchet, raconte, *op. cit.*, p. lii, que le cardinal Parocchi, « un admirable savant et un grand cœur », lui disait, quelques heures avant de mourir : « Il faut vous le confesser, la sainteté de Jeanne en étonne plusieurs — et il faisait un geste qui ne signifiait pas que les étonnés fussent bien loin. Cette sainte à cheval, casquée et cuirassée, dont les Voix excitent à la bataille, bouleverse certaines idées comme elle bouleversa les bataillons anglais. Si c'était un homme, cela irait; cela s'est vu, pas tout à fait; à peu près. Mais une jeune fille!... N'importe, ayons confiance. Elle passera un jour telle qu'elle est, sous le portique de Saint-Pierre; et le pape lui posera sur le front une auréole qui sera plus éclatante que ne fut jamais son cimier. *Addio, Monsignore.* » « Je ne connais pas l'histoire : personne ne la connaît, disait Kurth, le célèbre historien belge, à l'éminent évêque d'Orléans, *ibid.*, p. xi. Cependant il y a quarante années que je l'étudie. Eh bien! j'affirme n'avoir vu sur ce théâtre illustre que j'ai tant fréquenté, personne, depuis le Christ et la vierge Marie, qui soit plus digne de l'honneur des autels que votre Jeanne d'Arc. »

Jeanne d'Arc a été louée, exaltée et défendue par les catholiques du monde entier, à quelque nation et à quelque race qu'ils appartiennent. N'a-t-on pas même entendu, récemment encore, des protestants et des libres penseurs de toute nuance, du Nouveau Monde,

comme de l'Ancien, exprimer leur profonde sympathie pour celle qu'avaient essayé de diminuer les Voltaire, les Anatole France ou les Thalamas ? Ceux-ci ou leurs imitateurs auront beau faire. Il y a, dans la vie et dans la personne de Jeanne d'Arc, quelque chose de singulièrement émouvant, de dramatique et de vraiment merveilleux. D'une hallucinée à notre « Sainte de la Patrie » il y a plus loin encore que de la terre au ciel.

M. Joseph Delteil, *Jeanne d'Arc*, Paris, 1925, n'est pas un ennemi de notre héroïne et n'en fait pas une hallucinée. Mais, « parce que Jeanne d'Arc est une fille des champs, il s'acharne — en dépit de tout — à la montrer vulgaire, au lieu de mettre en relief au contraire la non-vulgarité absolue, et parfaite, et idéale de cette pure enfant de France. » *Revue des lectures*, 15 juin 1925, p. 455. Aussi M. Jean Guiraud, *La Croix*, 11 mai 1925, avait-il grandement raison de lancer l'anathème contre « ce livre sacrilège et cette littérature d'égout ». M. Paul Souday, dans le *Temps*, 21 mai, ne tardait pas à se ranger à son avis : « C'est, d'un bout à l'autre, une obsession d'impureté et d'ordure. » Delteil a donné de son livre une édition soi-disant expurgée; mais, déclare la *Revue des lectures*, du 15 août 1925, p. 636, « à quarante lignes près, en chiffres ronds, la nouvelle édition est aussi sale que l'autre ».

A lire, outre les études indiquées par M. Vacandard : Mgr Chollet, *Manuel de la dévotion à Jeanne d'Arc*, Paris, 1909; Élie Maire, *La Première Communion de Jeanne d'Arc*, Paris, 1923, et *La Dernière Communion de Jeanne d'Arc*, Paris, 1914.

J. Bricout.

III. Jeanne d'Arc dans l'art. — « Interroguée s'elle avait point veu ou fait aucuns ymaiges ou painctures d'elle et à sa semblance : respond qu'elle vit à Arras une paincture en la main d'un Escot (Écossais) et y avait la semblance d'elle toute armée et présentoit unes lectres (un écrit) à son roy et estoit agenoullée d'un genoul. Et dit que oncques ne vit ou fist faire autre ymaige ou paincture à la semblance d'elle. » Cet extrait du procès de condamnation ne nous laisse pas d'espoir de connaître les traits véritables de notre héroïne, la peinture de l'Écossais n'ayant pu être retrouvée. Dès le XV^e^ siècle, cependant, des artistes qui pouvaient avoir vu Jeanne ont retracé sa vie; on ne peut malheureusement voir dans leurs travaux des documents; et, réduit à sa seule imagination, devant cette figure à la fois si étrange et si lumineuse, l'art hésite et demeure impuissant à en traduire les aspects si divers. Tous les siècles ont fourni leur appoint à cette étude passionnante; et l'on y sent l'amour toujours vibrant pour la sainte et pour la guerrière, la compréhension grandissante de son œuvre. Malgré la coutumière vanité des reconstitutions archéologiques en art, il semble que leur exactitude serve bien notre époque à ce sujet tandis qu'à côté de la jolie statue du XV^e^ siècle dont le musée du Trocadéro conserve la tête, ou de l'intéressante copie d'une effigie aux grands yeux profonds attribuée au roi René, les crevés, les chapeaux emplumés, les cuirasses ciselées à l'antique dont le XVI^e^, le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles affublèrent la sainte paraissent un peu ridicules. Certaines gravures du début du XIX^e^ siècle en font un général de la Révolution plus empanaché que jamais. La réaction ne pouvait manquer de se produire; et nos romantiques de s'emparer du thème de Jeanne prisonnière ou conduite au bûcher, prétexte à des effets de simplicité affectée, à de longs plis sombres, à des atmosphères de détresse touchantes ou qui voudraient l'être. Les œuvres modernes y parviennent mieux peut-être en s'y efforçant moins; et c'est certainement parmi elles que sont les meilleures *Jeanne d'Arc* que l'on connaisse.

I. Jeanne d'Arc enfant a parfois tenté les artistes pour l'occasion qu'elle leur donnait de chanter avec tendresse sa simplicité humble, ou de faire passer dans la douce figure naïve d'une petite fille tout ce qu'ils pouvaient concevoir de noble enthousiasme et de volonté pure. C'est la première de ces pensées qui inspire la gravure sur bois des *Vigiles de Charles VII* de 1493, conservée au musée Carnavalet, et où la fillette travaille à côté de son père; tandis que nous retrouvons la seconde dans la tête charmante due au pinceau de Henner, dans le dessin de Dubois-Menaut, dans la *Jeannette aux champs* de Mme Demont-Breton. Il faut citer aussi le tableau de H. Berteaux, *La jeune pastoure*, et la *Jeanne d'Arc à Domremy*, dessin d'A. de Neuville.

II. Jeanne d'Arc en prière ou écoutant ses voix inspire heureusement peintres et statuaires : le recueillement de la prière d'où va sortir un miracle de foi et d'énergie donne lieu à une concentration d'expression dont l'art peut tirer un parti sublime. Une des plus connues et des plus belles est la statue de *Jeanne en prières* exposée au salon de 1872 par Chapu et conservée au Luxembourg. La statue de Lefeure est aussi une jolie chose : c'est une jeune paysanne sérieuse et douce; elle tient sa quenouille et filait sans doute quand les voix se sont fait entendre; elle les écoute de toute la puissance de son attention, avançant sa tête fine d'un mouvement gracieux et puéril. Ce n'est pas la première fois que l'archange et les saintes se manifestent à elle, car elle n'a pas l'air effrayé, affolé même, que lui donnent tant d'artistes. Le groupe du monument national de Domremy, signé d'Antonin Mercié, peut être aussi rapproché du thème de Jeanne entendant ses voix, mais c'est la France qui lui parle et appuie la main sur son épaule, la France personnifiée par une femme grave et triste vêtue à la mode du temps.

L'exagération de la surprise et de l'effroi était un des écueils de ce thème des voix : les yeux agrandis sous l'action de ces sentiments sont facilement exorbités, si bien qu'au lieu de la sainte on voit souvent une hallucinée dont l'aspect choque et inquiète. Le souci de faire « dramatique » a empêché bien des artistes de considérer que Jeanne, ayant entendu les voix dès l'âge de treize ans, pouvait être moins saisie par l'horreur sacrée à l'âge où ils la représentaient. Cette expression hagarde, c'est le reproche qu'on peut faire au tableau d'Eugène Thirion. Rude lui-même n'y échappe pas complètement dans la statue très connue où Jeanne, debout, les cheveux ondés, coupés court, la jupe longue relevée par une ceinture, ayant déjà près d'elle sa cuirasse, lève la main dans un geste étonné.

Les peintres ont multiplié ce thème, tant à cause de l'expression cherchée que du facile effet de lumière éclatante ou de clartés imprécises motivé par les apparitions surnaturelles. Voiles flottants, ailes blanches passent dans les airs. Un peintre comme Lenepveu au Panthéon, leur garde un beau caractère, mais que de mollesse en découle parfois! Les saintes qui planent en haut du tableau de Cabanes ont des gestes d'une harmonie languide; celles de Lucas, au musée d'Angers, semblent des créations du brouillard qui s'élève et le tableau garde d'ailleurs un grand charme serein. Quant à celui de Delaunay, c'est un *Mystère de Jeanne d'Arc* joué par les petites filles, au couvent. Il faut mentionner aussi le carton de tapisserie de Jean-Pau Laurens exécuté par les Gobelins pour la tenture offerte au pape Léon XIII. La figure principale en est une grande et claire sainte Marguerite avec son dragon. Il y a beaucoup de représentations de Jeanne en prière que nous étudierons, à cause de leur costume, avec le thème de la vierge guerrière; mais c'est ici le lieu de remarquer enfin une vraie *Sainte Jeanne d'Arc*, la toute moderne, simple et belle statue de Roger de Villiers, maintes fois reproduite. Debout, auréolée, vêtue d'une robe à longs plis droits, elle presse contre elle la longue épée dans son geste de prière.

III. Jeanne d'Arc armée est souvent pour les artistes d'une inspiration moins heureuse lorsqu'elle est seule que lorsqu'elle est au milieu des soldats ou du peuple qui l'acclame. C'est que, n'ayant pas à situer la guerrière dans une action précise, ils ont fréquemment essayé de réaliser dans ce type ses aspects si divers. Ce dessein trop vaste ne pouvait être mené à bien que par de grands talents. Si l'on ajoute à cela que ce thème a été le plus généralement choisi dans les commandes officielles, on s'expliquera l'emphase et la froideur dont il se dégage à grand'peine. Faut-il parler de la Frondeuse empanachée de Gois érigée à Orléans en 1802? et à une époque bien antérieure, de la jolie, fine et douce grande dame, mais si fausse en ce rôle, du peintre Simon Vouet?

Il faut cependant connaître les nombreuses *Jeanne d'Arc* du sculpteur Frémiet : son bronze équestre de la place des Pyramides à Paris, celui de Nancy; sa statuette agenouillée du salon de 1875, agréable quoique sa coiffure conique ne nous semble pas très heureuse ; *Besognons Dieu besognera*, un peu théâtral; enfin la très jolie statuette où Jeanne, debout, joint ses mains ramenées près du menton dans un geste de prière intense, donne dans sa sveltesse nerveuse l'impression d'une force prête à agir. Une statue d'Antonin Mercié est aussi une Jeanne armée et priant : la tête levée, les mains jointes, elle est d'un beau et pur sentiment. Orléans possède deux statues dues au ciseau de la princesse Marie d'Orléans : l'une, érigée sur la place de l'Hôtel-de-Ville, est debout, cuirassée, et prie en penchant la tête vers son épée qu'elle tient pressée sur son cœur; l'autre est un bronze équestre conservé au musée. Un autre bronze équestre, de M. Moreau et Le Nordez, est plein de fougue; celui de P. Dubois a été placé sur le parvis Notre-Dame à Reims et place Saint-Augustin à Paris; celui de Foyatier, à Orléans. Il faut citer encore les noms des sculpteurs Chatrousse, dont la statue est boulevard Saint-Marcel à Paris; Le Véel avec des statues, bustes et médaillons; C. A. P. d'Épinay, dont le marbre largement traité fut exposé au salon de 1902 et placé dans le chœur de la cathédrale de Reims; la célèbre toile d'Ingres conservée au musée du Louvre, et celles où G. W. Joy fait pressentir la sainte dans la guerrière endormie servie par un ange ou s'apprêtant au combat.

IV. Jeanne d'Arc prisonnière et montant au bucher se trouve en de belles œuvres, mais elle sert malheureusement aussi de prétexte à une sentimentalité mélodramatique. La pauvre jeune fille enfermée dans un sombre cachot sous la surveillance des soudards, la cruche posée à terre évoquant à nos yeux les privations subies, tout cela était d'un effet facile. Célestin Nantheuil, dans une lithographie, *Le dernier jour de Jeanne d'Arc*, trouve un moyen de le corser encore : l'air triste, las, absorbé, Jeanne appuyant une main sur le banc où elle est assise a laissé glisser sa robe, qui lui découvre l'épaule. Cette épaule c'est le point lumineux du tableau; sa blancheur s'oppose « heureusement » aux ombres qui l'entourent; mais est-ce là l'héroïne et la sainte qui réclamait ses vêtements masculins dans sa prison pour se mieux garder de ses grossiers geôliers ? Cependant, d'autres représentations de Jeanne prisonnière se recommandent à l'attention : les tableaux de Patrois au musée d'Orléans, de Revoil au musée de Rouen, d'Allaux; la statue de Fossé *Où serai-je ce soir?...*, érigée au Crotoy; la toute jeune fille droite dans son armure, les mains liées mais la contenance ferme et simple, sculptée par Barrias et qui se dresse à Bon-Secours (Seine-Inférieure).

Dans Jeanne au bûcher, sans nous arrêter aux attitudes pâmées et aux molles draperies si souvent rencontrées, soulignons la belle statue de M. Cordonnier, conservée au Luxembourg, la médaille de Roty, le triptyque de Jean-Paul Laurens où l'écrasement moral du personnage qui redescend de l'échafaudage après le supplice et quand la place est déjà vide apparaît de façon saisissante.

V. Apothéose. — Ce thème a été traité dès le XVe siècle, et le musée de Versailles possède un tableau votif de cette époque où la Vierge est représentée entre saint Michel et Jeanne d'Arc. La mosaïque d'Hébert, au Panthéon, intitulée *La France chrétienne*, est conçue dans la même pensée, mais Jeanne d'Arc et l'ange sont accompagnés de sainte Geneviève. Il faut citer aussi, mais sans plus, l'apothéose de Jeanne peinte à Notre-Dame des Champs de Paris par Joseph Aubert.

VI. Ensemble de la vie de Jeanne d'Arc. — Le plus ancien « cycle de Jeanne d'Arc » que nous possédions dans les arts est contenu dans les miniatures des *Vigiles* de Charles VII datées de 1484. (Bibliothèque nationale.) Nombre de petites scènes y racontent son histoire, mais les figures en sont caricaturales et donnent l'idée d'une Jeanne au visage peu agréable. Depuis, l'illustration des livres consacrés à l'héroïne, la décoration de certains monuments ont donné lieu à bien des œuvres; il faut avouer qu'à côté de beautés certaines il y en a de déconcertantes. C'est ainsi que dans les lithographies de Chasselat, datées de 1819-1820, l'incompréhension le dispute à la froideur; Jeanne entendant des voix, par exemple, y apparaît comme une élégante de la Restauration, mollement endormie dans un parc bien soigné et rêvant d'une plantureuse sainte Catherine. Il vaut mieux se tourner vers des conceptions plus intéressantes et plus artistiques. Choisissons parmi elles les dessins à la plume aux nombreux personnages exécutés à Gênes en 1510 pour les chroniques de Monstrelet, et l'illustration aux tons clairs et harmonieux de l'album *Jeanne d'Arc* de Boutet de Monvel. L'ouvrage de Mgr Le Nordez, où se trouvent les reproductions d'une grande partie des œuvres citées ici et de beaucoup d'autres, possède à côté de sa valeur propre une valeur iconographique très grande.

Si nous revenons aux cycles créés par un seul artiste, notons les panneaux de Boutet de Monvel pour la basilique de Domremy : les tons en sont clairs et doux, bien choisis pour la fresque; on y reconnaît tour à tour la sérénité, le sentiment du mystère, et l'amusante recherche du costume historique et pittoresque. L'ensemble est en trois parties. Dans un grand paysage calme au lointain rosé par le crépuscule, Jeanne gardait ses moutons. Mais les voix se sont fait entendre et voilà notre bergère à genoux dans l'herbe aussi sagement qu'à l'église. Devant elle, dans une grande auréole de feu, les trois apparitions sont debout, côte à côte. Et l'enfant prie, elle écoute... elle obéira. Plus tard, voici Jeanne à Chinon, reconnaissant le roi qui se cache dans une brillante assemblée. Elle est simple et digne, un genou en terre; mais que de détails, quelle variété meuble la grande composition! C'est telle ou telle robe richement brodée, tel hennin au voile léger : quel luxe de parure, quels grands personnages! Toutefois le personnage principal reste bien l'enfant au costume sévère et à genoux. Au sacre de Reims, Jeanne, encore à genoux, tient sa bannière non loin du roi que l'évêque couronne; derrière elle, au signe du chef qui brandit son épée, les trompettes sonnent, Jeanne est recueillie dans son enthousiasme.

Un autre ensemble de peintures murales, et le plus connu, est celui de Lenepveu au Panthéon. Il est d'une belle facture, simple et harmonieux. Dans l'*Entrée à Orléans*, le peuple s'empresse sur le passage de Jeanne; une femme lui baise le pied; un homme lui baise la main, les uns crient, les autres tendent les bras. Jeanne, à cheval, tenant sa bannière, garde les

yeux fixés très loin, très haut. Au *Siège d'Orléans*, c'est un capitaine, l'allure ferme et décidée, au premier rang de ses soldats tous marqués de la croix. Svelte dans son arumre, elle brandit l'épée et la bannière. Au *Sacre*, les yeux levés, l'étendard dressé, c'est une énergique et pure et ardente figure d'action de grâces. *Prisonnière à Compiègne*, elle est entourée d'ennemis, tirée de cheval, et crispée d'angoisse, lève encore une épée qui ne peut la sauver. Puis c'est *Jeanne brûlée à Rouen*, embrassant la croix qu'un religieux lui présente. On entasse les fagots autour d'elle, on lit la sentence; une tribune est couverte de personnages, les habitants sont aux fenêtres; quelques-uns, déjà, au premier plan, crient d'angoisse devant le crime qui s'accomplit; mais Jeanne n'a plus un regard vers la terre : la sainte va rejoindre « ses saintes » et ne pense plus qu'à Jésus.

Carletta Dubac.

2. JEANNE DE CHANTAL. — Jeanne Frémyot naquit à Dijon le 23 janvier 1572, de messire Bénigne Frémyot, alors conseiller extraordinaire à la Chambre des comptes de cette ville, et de Marguerite de Berbisey. L'enfant perdit prématurément sa mère. Elle fut élevée par son père qui la marqua de son esprit de foi et de sa mâle énergie. Elle avait quinze ans lorsque les menaces de la guerre civile décidèrent celui-ci à l'éloigner de la Bourgogne. On la confia à sa sœur aînée mariée en Poitou. Elle resta là cinq ans, puis reparut dans sa province. Demandée en mariage par le baron de Chantal, seigneur de Bourbilly, elle l'épousa le 29 décembre 1592.

A ses nouveaux devoirs de maîtresse de maison, elle dut ajouter l'administration du domaine. En sa qualité de chevalier des ordres du roi Henri IV, M. de Chantal s'absentait souvent pour se rendre soit à la cour, soit à l'armée. Sa femme excellait à le remplacer. Elle profitait d'un contact plus étroit avec ses gens pour leur faire du bien. Les pauvres et les malades de la contrée étaient l'objet de sa compassion et de sa charité. Au surplus Dieu bénit cette union. Il en naquit six enfants, dont quatre vécurent. Mais l'épreuve ne devait pas tarder à venir. M. de Chantal mourut des suites d'un accident de chasse. La jeune veuve en fut inconsolable. Revenue de sa première stupeur, elle résolut d'appartenir désormais à Dieu seul, sous la conduite d'un prêtre éclairé qu'elle suppliait le Ciel de lui désigner.

Or, au début du carême de 1604, lors d'un séjour chez son père, — car elle résidait alors habituellement chez son beau-père au château de Monthelon près d'Autun, — après une prédication de François de Sales, évêque de Genève, à la Sainte-Chapelle de Dijon, elle eut l'intuition que c'était là « le conducteur » que Dieu lui réservait et, dit la Mère de Changy, « qu'il lui avait montrée ». Entre ces deux âmes de saints, il se noua dès lors une amitié virginale, digne des anges, « amour du cœur, non du cœur de la chair, mais du cœur de la volonté » selon l'expression formelle de saint François de Sales. Il s'ensuivit un commerce épistolaire d'une élévation nuancée de simplicité, d'une fermeté tempérée d'affectueuse réserve.

La sage direction du prélat fit faire à Mme de Chantal des pas de géant dans la voie de la sainteté, une sainteté pratique, aimable, qui inspirait aux serviteurs cette boutade suggestive : « Le premier conducteur de madame ne la faisait prier que trois fois et nous en étions tous ennuyés. Mgr de Genève la fait prier à toutes les heures du jour, et cela n'incommode personne. » Loin d'incommoder qui que ce soit, elle oblige tout le monde. De plus en plus elle s'adonne aux œuvres de miséricorde. Elle y pousse parfois l'abnégation jusqu'à l'héroïsme. A Monthelon, on l'appelle couramment « notre bonne dame »; à Bourbilly, chez elle, on la nomme « la sainte baronne ».

L'appel divin à la vie religieuse retentit bientôt à son cœur. Mais où se cloîtrer ? Le Carmel l'attire. Dijon possédait alors dans ses murs Mère Anne de Jésus, la première compagne et digne confidente de Thérèse d'Avila. Avec beaucoup d'autres, Jeanne subit son influence, son emprise. Toutefois à Annecy, lors du troisième voyage en Savoie, l'évêque déclare à sa fille qu'il la croit destinée à la fondation d'un institut nouveau. C'était le 4 juin 1607. A trois ans de là, elle inaugurerait sa vie nouvelle.

Entre temps, Dieu l'a libérée de ses obligations de mère de famille. De ses quatre enfants survivants une des filles a épousé un jeune frère de François de Sales. Une autre est morte peu après. La troisième suivra sa mère qui l'établira bientôt. Quant au jeune Celse-Bénigne, il tiendrait compagnie à grand-père Frémyot. On sait que de son mariage ultérieur avec Mlle de Coulange en 1624, devait naître plus tard la marquise de Sévigné. On connaît aussi la scène déchirante des adieux de Dijon : le petit Celse s'était couché sur le seuil en défiant sa mère de lui passer sur le corps. Et la mère dut se raidir pour consommer le sacrifice.

A Annecy, avec ses deux premières compagnes, Mlle Favre et Charlotte de Bréchard, Jeanne de Chantal fut d'abord installée dans la maison de la Galerie, maintenant enclavée dans le couvent des religieuses de Saint-Joseph. Deux ans plus tard, en 1612, ce berceau de « la Visitation Sainte-Marie » devint trop étroit pour loger ses quinze Visitandines. L'évêque leur procura un autre abri. L'année suivante, le nombre des moniales avait doublé. Il fallut donc songer à édifier un monastère, « le premier monastère » ou encore « le couvent de la Grande Visitation ».

Quel en était le régime de vie ? En un mot, l'objectif de François de Sales visait à rendre la vie religieuse accessible aux âmes désireuses de « vacquer à la perfection du divin amour », sans tenir compte ou de l'âge ou de la santé. En restreignant les austérités en usage au Carmel, à la Trappe, à la Chartreuse, chez les Clarisses, il n'entendait pas moins « établir [sa fondation] sur le mont du Calvaire pour le service de Jésus-Christ crucifié, à l'imitation duquel toutes les sœurs doivent crucifier leurs sens, leurs inclinations, passions, imaginations, aversions, humeurs, pour l'amour du Père céleste ». (Voir l'art. Visitation.)

Cette conception nouvelle du monachisme répondait aux aspirations d'un grand nombre d'âmes ferventes. Elle ne manqua pas de scandaliser les faibles. A Lyon où Jeanne était venue fonder une filiale, l'archevêque interdit aux sœurs de visiter les pauvres. Par vertu, François consentit à faire de l'institut un ordre cloîtré. Cette concession méritoire valut aux « filles de Sainte-Marie » la bénédiction d'en haut. Maintenant on les réclame en effet de partout : Toulouse, Moulins, Riom, Montbrison, Reims, Grenoble, Bourges, Paris font appel à « la Mère » et lui demandent des filles. Mère Jeanne suffit à tout. Elle se prodigue tant dans le labeur des fondations nouvelles et les soucis d'ordre financier qu'elles suscitent, que dans les visites sans fin qu'il faut rendre aux premières maisons.

En 1622, elle eut la consolation de procurer à sa ville natale un couvent de son institut, le onzième. De Dijon, elle rejoignit à Lyon son directeur d'âme. Longuement il s'entretint avec elle des intérêts de leur famille religieuse. Il la quitta sur un adieu que Jeanne était loin de croire définitif. De retour à Annecy, par une révélation miraculeuse, elle apprit la mort de son bien-aimé père en Dieu. C'était le

soir du 28 décembre de la même année. Sa douleur fut vive, profonde. Elle mit tout en œuvre pour obtenir que les restes précieux fussent rendus à la Savoie et au premier monastère. Elle escomptait une protection posthume pour l'œuvre qu'elle serait seule désormais à consolider. Ce patronage s'affirma sans retard.

A dater delà, les fondations iront en se multipliant prodigieusement. Toujours en déplacement à travers la Lorraine, la Savoie, la France, Jeanne devient difficile à suivre. Elle accourt auprès de religieuses atteintes de la peste. On la retrouve à l'Assemblée du Clergé de 1635 : elle y rappelle, avec une humble énergie, que la Visitation ne doit pas avoir de supérieure générale. Elle repart pour Melun, Montargis, Blois, Orléans, Tours, revient à Paris, terrassée par la maladie. A peine rétablie, elle reparaît successivement à Troyes, Dijon, Autun, Mâcon, Lyon, Valence, Avignon, Arles, Aix. Partout où elle passe, il lui faut s'arracher avec peine aux témoignages de vénération qui contristent son humilité. A Paris où l'appelle la reine Anne d'Autriche, elle est acclamée par le peuple; elle rencontre une dernière fois Vincent de Paul qui la dirigeait depuis vingt ans, et, à Port-Royal, la Mère Angélique. Le 7 décembre elle arrive à Moulins. Elle y tombe gravement malade. Aussitôt elle dicte ses adieux à toutes les Visitations, et expire le soir du vendredi 13 décembre 1641, en prononçant à trois reprises le nom de Jésus. Jeanne de Chantal était âgée de près de soixante-dix ans. Elle avait tour à tour pratiqué en perfection les vertus « de la fille, de l'épouse, de la mère, de la religieuse ». Au moment où elle rendait le dernier soupir, M. Vincent eut à Paris une vision d'une grâce expressive. « Il lui apparut un petit globe comme de feu qui s'élevait de terre et allait s'unir dans la région supérieure de l'air à un autre globe plus grand et plus lumineux, et les deux réduits en un montèrent plus haut, entrèrent et s'abîmèrent dans un autre globe infiniment plus grand et plus resplendissant que les autres. »

Son corps fut ramené à Annecy. Il y repose auprès de celui de saint François de Sales.

Jeanne de Chantal a été béatifiée par Benoît XIV en 1751, et canonisée par Clément XIII en 1767.

Sainte Chantal, sa vie et ses œuvres, Paris: les huit volumes comprennent les *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise de Chantal* par la Mère de Changy (1er tome), puis les *Œuvres diverses* de la sainte (2 tomes), puis *Les Lettres* (5 tomes); Bougaud, *Histoire de sainte Chantal et des origines de la Visitation*, Paris, 1862; H. Bremond, *Sainte Chantal*, de la coll. *Les Saints*, Paris, 1912 (à l'Index); A. Saudreau. *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*, Saint-Maximin, 1925.

Élie Maire.

3. JEANNE DE LESTONNAC. — Née à Bordeaux en 1556, elle eut pour père un conseiller au parlement, catholique convaincu, et pour mère la sœur du célèbre écrivain Montaigne. Celle-ci était calviniste, et il fallut lutter contre elle pour préserver l'enfant du danger de tomber dans l'hérésie. En 1573, Mlle de Lestonnac épousait Gaston de Montferrand, baron de Landiras. Les épreuves vinrent bientôt fondre sur elle; plusieurs de ses enfants moururent en bas âge; puis ce fut le tour de son oncle Michel Montaigne, de son père tant aimé, de son cher époux, et enfin de son fils aîné. Ainsi se brisèrent les liens qui attachaient au monde la pieuse veuve que l'on nomma Mme de Lestonnac. Quatre enfants lui restaient, elle se dévoua à leur éducation, en même temps qu'elle se livrait aux pratiques d'une piété fervente.

En mars 1603, âgée de 47 ans, elle entrait chez les Feuillantines et recevait le nom de sœur Jeanne de Saint-Bernard, mais la maladie l'obligea d'en sortir quelques mois après. De retour à Bordeaux, elle reprit ses œuvres de charité sous la direction de deux pères Jésuites; puis de concert avec le P. de Bordes, elle établit, sur le modèle de la Compagnie de Jésus, un ordre de religieuses vouées spécialement à l'éducation des jeunes filles, l'institut des religieuses de Notre-Dame. Les progrès de la petite communauté forcèrent bientôt l'admiration du public. Cependant une intrigue inqualifiable rendit la fondatrice suspecte au cardinal de Sourdis et amena sa déposition : on alla même jusqu'à parler de son expulsion. Durant trois ans, elle supporta cette épreuve sans mot dire. L'heure de la réparation de cette injustice arriva : sous le titre de Mère ancienne, Mère de Lestonnac recouvra ses anciens pouvoirs et consacra à Dieu ses deux petites-filles Jeanne et Françoise de Montferrand. Le 2 février 1640, elle expirait doucement Elle a été béatifiée par Léon XIII en 1900.

Mercier, *La Vénérable Jeanne de Lestonnac, fondatrice et première supérieure de l'ordre de Notre-Dame*, Paris, 1891; R. Couzard, *La bienheureuse Jeanne de Lestonnac*, Paris, 1904.

J. Baudot.

4. JEANNE DE VALOIS ou **JEANNE DE FRANCE** — Fille du roi Louis XI et de Charlotte de Savoie, elle naquit en 1464, fut élevée au château d'Amboise avec Anne sa sœur aînée, qui fut mariée au comte de Beaujeu, et son frère, qui devait régner sous le nom de Charles VIII. Contrefaite et n'ayant rien qui pût plaire au monde, elle avait un cœur compatissant, une singulière force d'âme et un grand attrait pour le cloître. Des raisons politiques la forcèrent à épouser le jeune duc d'Orléans, qui n'eut pour elle que de l'indifférence et du mépris. Jeanne supporta tout avec calme jusqu'au jour où son époux, devenu le roi Louis XII, fit annuler le mariage. La princesse accepta cette annulation comme un bienfait dont elle bénit la divine Providence. Retirée à Bourges, elle continua à consulter saint François de Paule, qu'elle avait eu pour directeur à la cour. Avec son assentiment elle songea à établir une congrégation de filles sous le vocable de l'Annonciation de Notre-Dame. Son confesseur, le P. Gilbert Nicolaï, franciscain, ne fut pas d'abord de cet avis, voulant la voir fonder de préférence un couvent de Clarisses : Jeanne tomba malade et recouvra la santé quand elle eut obtenu de faire agréer son dessein par son confesseur. Dix jeunes filles se présentèrent pour former le nouvel ordre. Jeanne leur donna des règles en dix chapitres sous le titre de dix vertus de la très sainte Vierge : la supérieure aura le titre d'Ancelle (servante) et l'ordre recevra le nom d'Annonciade. Après diverses instances, le pape Alexandre VI approuva la règle (15 février 1501). Le nouveau couvent achevé, Jeanne y introduisit ses religieuses ; elle n'eut pas le temps de fonder de nouvelles maisons : ses mortifications avaient épuisé ses forces. Elle mourut pieusement le 4 février 1505. Elle a été béatifiée par Pie VI, qui a étendu sa fête à toute la France; déjà Benoît XIV, en 1742, avait approuvé son culte. On vient de reprendre sa cause en vue de la canonisation.

Quant à l'annulation du mariage, elle a pu susciter un certain scandale parmi les contemporains; il faut noter cependant qu'elle fut légitimement prononcée, étant donnés les motifs qui furent allégués. Le roi Louis XII fondait sa demande sur quatre chefs principaux : 1° sa parenté avec Jeanne au quatrième degré; 2° l'affinité spirituelle résultant de ce qu'il était le filleul de Louis XI, père de Jeanne; 3° le défaut de consentement de sa part; vu le caractère de Louis XI, il n'avait pas eu, lui, duc d'Orléans, la

liberté nécessaire pour refuser la main de Jeanne; 4° enfin l'incapacité de celle-ci pour avoir jamais des enfants. Sur les deux premiers points, Jeanne prétendit que ces empêchements avaient été levés par une dispense, mais elle ne put apporter qu'une copie de l'acte et le témoignage de l'évêque d'Orléans, chargé de fulminer la dispense. Celui-ci n'osa pas affirmer que la dispense d'affinité spirituelle fut mentionnée dans la bulle pontificale. On insista davantage sur le motif de violence : des raisons sérieuses le rendent probable. Quant au motif d'impuissance et de non-consommation, la reine Jeanne se refusa constamment à la visite des matrones et finit par déclarer qu'elle s'en rapportait au serment du roi. Louis XII prêta le serment demandé et la sentence de nullité fut rendue à Amboise le 17 décembre 1498.

Comtesse de Flavigny, *Une fille de France : la bienheureuse Jeanne*, Paris, 1896; Hébrard, *Sainte Jeanne de Valois et l'ordre de l'Annonciade*, Paris, 1878; R. de Maulde, *Jeanne de France, duchesse d'Orléans et de Berry, d'après des documents inédits*, Paris, 1883; au sujet du mariage, J. de la Servière, art. *Divorce des princes*, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. I, col. 1117.

J. BAUDOT.

5. JEANNE-MARIE DE MAILLÉ. — Née au château de la Roche, aujourd'hui Luynes, près le bourg de Saint-Quentin, au diocèse de Tours, elle eut pour père Hardoin, baron de Maillé et pour mère Jeanne de Montbazon. Elle perdit son père à 15 ans. Son oncle maternel et son tuteur la maria au baron de Silly; mais, le soir même des noces, le vieil oncle mourait et le baron de Silly, averti par un ange des pieux désirs de sa jeune épouse, résolut de garder la chasteté. Le baron mourut en 1362; Jeanne-Marie, maltraitée par sa famille, fut réduite à la mendicité, dut retourner au château de la Roche, où elle mena une vie retirée et pénitente, refusa de contracter un nouveau mariage et finit par se retirer à Tours, près de l'église Saint-Martin. Sur un ordre de la sainte Vierge, elle reçut l'habit des tertiaires de saint François, s'adonna au soin des lépreux. A la suite d'une grave maladie dont elle fut guérie miraculeusement, elle se fit servante à l'hôpital de Tours, puis en fut chassée, souffrit de nouvelles persécutions. Réfugiée près de l'église des franciscains, elle s'intéressa à la conversion des pécheurs, au sort des prisonniers, des condamnés à mort. Affligée surtout des malheurs de la France, elle fit le voyage de Paris, parla au nom du Seigneur à la reine Ysabeau et au roi Charles VI, fit procéder à des prières publiques, organisa des processions. En faveur de l'Église, déchirée par le Grand Schisme, elle remplit en quelque sorte un intérim entre sainte Catherine de Sienne et sainte Lydwine. Le Seigneur la rappela à lui le 28 mars 1414. Son tombeau, dans l'église des franciscains de Tours, fut profané par les calvinistes en 1562 : néanmoins le culte de Jeanne-Marie de Maillé se continua dans cette église jusqu'à la Révolution française. En 1871, sur les instances du cardinal Guibert, Pie IX confirma ce culte rendu de temps immémorial. L'année suivante, un triduum solennel fut célébré dans l'église de Notre-Dame-la-Riche, et l'on y exposa le doigt annulaire, seule relique de la bienheureuse que l'on ait pu retrouver.

L. de Chérancé, *La bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé*, Paris, 1905; Frédéric, *Vie de la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé*, Bordeaux, 1872.

J. BAUDOT.

6. JEANNE THOURET, née à Sancey-le-Long, diocèse de Besançon, en 1765, était entrée chez les filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul; mais au moment de la Révolution, elle dut revenir dans sa famille. Vers 1818, se trouvant à Annecy, elle réunit quelques jeunes filles, leur donna une règle calquée sur celle de saint Vincent de Paul. Cette règle fut approuvée en 1819. Tels furent les débuts des Sœurs Grises ou Sœurs de la Charité de Besançon. Au moment ou Jeanne Thouret mourait en 1826, son Institut comptait 136 maisons (écoles ou hôpitaux). Du noviciat, ouvert en 1810, étaient sorties des religieuses pour la Savoie et le Piémont. Ces sœurs sont répandues spécialement dans les diocèses d'Annecy et de Besançon. La cause de la fondatrice a été introduite à Rome en 1900 et on annonce sa béatification pour 1926.

J. BAUDOT.

JÉRÉMIE, l'un des quatre grands prophètes. — I. Sa vie. II. Son livre. III. Authenticité. IV. Doctrine religieuse. Messianisme. V. Les Lamentations.

I. VIE DU PROPHÈTE. — Le livre de Jérémie nous fait connaître sa vie. Il naquit, vers 650, à Anathoth, petite ville sacerdotale située à quelques kilomètres au nord de Jérusalem, dans le pays de Benjamin. Helcias, son père, était prêtre. « Des Pères de l'Église saint Athanase, saint Ambroise et avant eux Origène; des théologiens, saint Thomas, Suarez; des exégètes, Knabenbauer, Fillion, appuyés sur Jer., I, 5, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*, ont pensé que le prophète aurait été purifié de la tache originelle dès le sein de sa mère, comme le Précurseur. Cette opinion, qui est loin d'être commune, a contre elle le sens même du mot hébreu qui veut dire « consacré à Iahveh », réservé à son service, et se dit aussi bien des personnes, des prêtres et lévites, que des animaux ou des choses même telles que maisons, villes, pays. C'est le sens qu'exige d'ailleurs le contexte et c'est encore celui de l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 7 et du Targum de Jérémie. Cf. Condamin, *Jérémie fut-il sanctifié avant sa naissance ?* dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 446-447. » A. Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, art. *Jérémie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 842-886. (Nos citations sans nom d'auteur sont extraites de cet article.)

La réponse de Jérémie à l'appel de Dieu témoigne d'une humble défiance de soi-même, I, 6, trad. Crampon, Paris, 1923 :

> « Ah ! Seigneur Iahveh, je ne sais point parler,
> car je suis un enfant! »

Un Israélite se disait *enfant*, *naar*, tant qu'il n'avait pas atteint la trentième année : Jérémie, lors de sa vocation prophétique, pouvait avoir de vingt à vingt-cinq ans. Cet « enfant » timide, soutenu par Iahveh, ceindra ses reins et accomplira sa mission sans défaillance. Son rôle sous le pieux Josias, dont il célèbre la justice et l'équité, Jér., XXII, 15, nous est peu connu. Mais il en est autrement pour les règnes qui suivent. Joakim le fait arrêter et fait jeter au feu le rouleau de ses prophéties. Sédécias, qui n'est pas un impie comme son prédécesseur, mais qui, lui aussi, prétend s'opposer aux Chaldéens de Nabuchodonosor, n'obtient également du prophète qu'une sentence de condamnation. Jérémie passe pour un traître, il est emprisonné, puis jeté dans une citerne, d'où Sédécias le fait tirer. Voici que Jérusalem est prise et détruite, que ses habitants sont massacrés ou déportés. Les vainqueurs avaient laissé à Jérémie sa liberté : il était donc demeuré au pays de Juda, avec Godolias, nommé par eux gouverneur. Mais, après l'assassinat de Godolias, les Juifs, craignant les représailles des Chaldéens, se réfugièrent en Égypte et y entraînèrent le prophète et son secrétaire Baruch. C'est là, d'après certaines traditions, que Jérémie serait mort, lapidé par ses compatriotes, à qui il continuait d'adresser plaintes et menaces.

« A première vue le résultat de ce long ministère prophétique, durant les règnes des derniers rois de Juda, peut paraître assez mince : l'inattention, la révolte, le mépris ou la haine ne furent que trop souvent la réponse des contemporains de Jérémie à ses avertissements, à ses menaces, à ses prières. La postérité a été plus juste à son endroit : la tradition juive l'a tenu pour un des plus grands parmi ses prophètes, la réponse des disciples au Sauveur leur demandant ce qu'on pensait de lui, en est une preuve, Matth., XVI, 14; la tradition chrétienne a vu en lui une figure de Jésus-Christ; la plupart des critiques, qui ont étudié sa personne et son œuvre, ont loué la grandeur de son caractère, reconnu la vérité de ses prédictions et dégagé l'influence profonde et salutaire de son enseignement pour la sauvegarde de la religion de Iahveh dans le naufrage de sa nation. »

II. Le livre de Jérémie. — 1° Entre les Septante et le texte hébreu (duquel dépendent notre Vulgate et aussi la Peschito, version syriaque), il existe des divergences importantes, plus nombreuses que pour tout autre livre sacré. Non seulement l'ordre diffère du chapitre XXV au chapitre LI; mais encore la version grecque se signale par des omissions considérables, un huitième environ du livre entier. C'est que, semble-t-il, antérieurement aux Septante, les diverses parties du livre de Jérémie ont circulé sous forme de collections séparées et que, quand le groupement fut fait, on ne suivit pas une méthode uniforme. C'est que, aussi, antérieurement aux Septante, il existait deux éditions : l'une plus complète, représentée par le texte hébreu et notre Vulgate (l'Église a défini celle-ci tout entière inspirée et canonique); l'autre plus courte, que nous a conservée le texte grec.

2° Le livre de Jérémie est formé d'oracles contre les nations, surtout contre Juda, et — à la différence des écrits d'Isaïe ou d'Ézéchiel — pour une partie notable, environ un tiers, d'éléments narratifs concernant l'action ou le temps du prophète. Dans les oracles, qui n'ont généralement pas l'éclat d'Isaïe, le parallélisme est moins net, et la métrique plus rare et moins rigoureuse. Mais Jérémie s'exprime avec beaucoup de naturel et une émotion vraie. On rencontre aussi chez lui des images frappantes et des passages du plus beau lyrisme qui rappellent son grand prédécesseur.

III. Authenticité. — La tradition juive et la tradition chrétienne ont constamment attribué à Jérémie tout le livre qui porte son nom. On peut, cependant, mettre à part le chapitre final LII. « L'indication qui termine le chapitre LI : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie », à elle seule rendrait déjà suspecte l'attribution au prophète du chapitre qui la suit. Si l'on remarque de plus que tout ce passage ne fait que reproduire la fin du livre des Rois, IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30, avec un assez grand nombre de divergences toutefois, et relate des événements survenus, très vraisemblablement, après la mort de Jérémie, 31-34, on y reconnaîtra une addition aux écrits du prophète, dans le but de montrer clairement d'après l'histoire, en manière de conclusion, comment la prédiction principale relative au sort de Jérusalem avait été accomplie. Cf. Condamin, *Le livre de Jérémie*, p. 363. » On sait que, pour n'être pas de Jérémie, ce chapitre n'en serait pas moins inspiré et canonique.

Bon nombre de critiques non catholiques nient ou contestent l'authenticité de plusieurs autres passages, notamment XXV, 12-14 et L-LI.

Dans le premier de ces passages, le prophète annonce que l'empire chaldéen ne durera plus que soixante-dix ans. Il parlait ainsi en 605, et Babylone était prise, en 538, par les Mèdes et les Perses : ce qui fait bien, en chiffre rond, soixante-dix ans. Les incroyants ne veulent pas croire à « une si parfaite correspondance entre l'histoire et la prophétie ». Mais leur préjugé rationaliste n'est pas recevable. L'authenticité de la donnée essentielle du passage est à maintenir.

Il faut insister davantage sur L-LI, deux longs chapitres remplis du fameux oracle contre Babylone. Voici ce que des exégètes catholiques écrivaient à son sujet : « La prophétie sur la ruine de Babylone donne lieu à des difficultés spéciales et sérieuses. Si elle est authentique, elle date de la quatrième année de Sédécias (594), LI, 59-60. Or elle suppose l'exil de l'ensemble de la nation, L, 4 sq., 17; LI, 34 et la ruine du temple, LI, 11, 51, qui se place en 587. L'auteur annonce la ruine prochaine de Babylone, L, 8, 16, 28; LI, 6, 9, 45, 50..., tandis que, sous Sédécias, Jérémie lui attribuait une durée de 70 ans. Enfin l'auteur regarde sa chute comme le châtiment de sa conduite à l'égard d'Israël et du temple, L, 7, 11-15, 24, 29; LI, 6, 11, 34 sq., 44 sq.; or, pour le fils d'Helcias, les Babyloniens étaient le fléau de Iahveh châtiant son peuple. — Cependant l'oracle a son point d'appui dans les paroles les plus certaines de Jérémie, XXV, 11-14; XXIX, 10, et la remarque : *Jusqu'ici les prophéties de Jérémie*, qui termine le chapitre LI, vise vraisemblablement cette prophétie qui précède immédiatement. Dès lors comment résoudre les difficultés qu'on vient de lire ? *a*) Il est probable que le voyant se sera détaché par la pensée de la situation où il se trouvait pour se transporter après la destruction de Jérusalem et en plein exil. *b*) S'il présente comme imminente la ruine de la métropole babylonienne, c'est par fiction poétique qu'il *actualise* cette catastrophe. *c*) S'il prophétise le châtiment des Babyloniens qui furent le fléau de Dieu, c'est que comme les Assyriens ils ont outrepassé le mandat qui leur avait été confié et l'ont exécuté avec orgueil et cruauté, XXV, 12. »

Si l'on rattache LI, 59-64 à cette prophétie, et qu'on la date de la quatrième année de Sédécias, on doit encore se demander comment, dans ces conditions, les Babyloniens vainqueurs ont pu se montrer si bienveillants à l'égard de Jérémie. Mais LI, 59-64 n'est peut-être pas à relier à notre prophétie et celle-ci daterait des temps qui suivirent la chute de Jérusalem.

La réponse susdite aux difficultés soulevées contre l'authenticité des chapitres L-LI, paraît insuffisante à d'autres auteurs catholiques. D'aucuns nient donc cette authenticité, et plusieurs supposent qu'à l'époque de l'exil un oracle authentique de Jérémie a été, sous l'action du Saint-Esprit, développé par un inconnu et est devenu la prophétie qui nous occupe présentement. Mais presque tous les exégètes catholiques continuent de maintenir l'authenticité de L-LI comme de tout le livre de Jérémie (à l'exception, nous l'avons dit, de l'appendice que constitue le chapitre LII).

IV. Doctrine religieuse. Messianisme. — 1° On a noté avec raison que « nulle part le sens de la personnalité divine n'est plus vif que dans Jérémie. Le prophète d'Anathoth sent perpétuellement que Iahveh est tout près de lui, qu'il peut s'entretenir avec lui, lui confier ses préoccupations et ses peines, entendre ses réponses et ses encouragements; sa prière revêt la forme d'un véritable dialogue ». Jér., VII, 16-19; XI, 18-23; XII, 1-6; XIV-XV; XVII, 14-18; XVIII, 19-23; XX, 7-18. » J. Touzard, art. *Juif (Peuple)* dans *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1597. Il faut remarquer aussi que, « comme les autres prophètes, mais plus énergiquement encore, car le mal s'est aggravé, Jérémie insiste sur le côté moral et

spirituel du culte à rendre à Iahveh, mettant le peuple en garde contre une fausse confiance et une vaine sécurité, appuyées sur la simple exécution de certains rites ou même sur la présence matérielle du temple. » « Ne vous fiez pas, s'écrie-t-il, par exemple, VII, 4,

Ne vous fiez pas aux paroles de mensonge de ceux qui [disent :
« C'est ici le temple de Iahveh,
le temple de Iahveh,
le temple de Iahveh! »

2° Jérémie est surtout le prophète de la ruine de Jérusalem et de la captivité, mais il est aussi le prophète de l'espérance, de la restauration nationale et de l'avenir messianique. Deux passages sont à mentionner ici.

a) XXXI, 31-34 (reproduit intégralement dans l'Épître aux Hébreux, VIII, 8-12) sur la « Nouvelle Alliance » ou, comme nous disons encore, le « Nouveau Testament » :

Voici que des jours viennent; — oracle de Iahveh,
où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison [de Juda
une alliance nouvelle,
non comme l'alliance que je conclus avec leurs pères,
le jour où je les pris par la main
pour les faire sortir du pays d'Égypte,
alliance qu'eux ont rompue,
quoique je fusse leur époux.

Car voici l'alliance
que je ferai avec la maison d'Israël,
après ces jours-là, — oracle de Iahveh :
je mettrai ma loi au dedans d'eux,
et je l'écrirai sur leur cœur;
et je serai leur Dieu,
et ils seront mon peuple.

Un homme n'enseignera plus son prochain,
ni un homme son frère,
en disant : « Connaissez Iahveh! »
Car ils me connaîtront tous,
depuis les petits jusqu'aux grands, — oracle de Iahveh.
Car je pardonnerai leur iniquité,
et je ne me souviendrai plus de leur péché.

Dans la nouvelle alliance (traduisons : dans l'Église chrétienne), la loi de Dieu, s'emparant des cœurs, deviendra l'expression même de la volonté des fidèles, et Dieu sera plus parfaitement, plus universellement, plus intimement connu.

b) Au même chapitre XXXI, on lit, 22 :

Car Iahveh a créé une chose nouvelle sur la terre :
une femme entourera un homme.

Femina circumdabit virum, dit la Vulgate. Crampon écrit en note, à ce propos : « *Une femme entourera un homme*; ou bien : *la femme entourera l'homme*. L'interprétation communément reçue parmi les catholiques est que ce passage vise l'incarnation du Verbe dans le sein virginal de Marie. — Voici toutefois, d'après quelques auteurs quelle serait la pensée du prophète. Jusqu'alors c'est Iahveh qui recherchait Israël; « il avait, dit Isaïe, LXV, 2, étendu tout le jour ses mains vers un peuple ingrat »; l'amour divin l'avait poursuivi et comme *entouré*, sans qu'Israël eût jamais pleinement répondu à ces avances. Maintenant tout va changer : ce sera la nation d'Israël, cette *fille rebelle* qui, comme une épouse, entourera de ses bras Iahveh, son époux, et ne voudra plus se séparer de lui. — On peut invoquer, en faveur de cette interprétation, les nombreux passages où les infidélités d'Israël sont traitées d'adultères..., les passages de Jérémie où Dieu demande avec tant d'amour à son épouse infidèle de revenir à lui... C'est aussi de la sorte que la version syriaque a compris ce passage. Elle traduit : *la femme aimera tendrement l'homme*. — Du reste, il n'est pas tout à fait exact de dire, comme le font plusieurs, que la tradition patristique tienne pour l'interprétation messianique, au sens de Is., VII, 14. On ne peut guère invoquer avec raison que l'autorité, assurément grande, de saint Jérôme et celle de saint Athanase. »

V. Les Lamentations. — Le recueil connu sous ce nom se compose de cinq élégies sur la ruine de Jérusalem, correspondant aux cinq chapitres de la Vulgate. 1re élégie : Dans quelle solitude Jérusalem est maintenant assise! Ses enfants lui ont été enlevés et elle est plongée dans la misère. Que Iahveh traite ses ennemis comme il l'a traitée elle-même. — 2e élégie : Iahveh a détruit Jérusalem et son temple. Qu'elle fasse monter vers lui sa plainte. — 3e élégie : Plainte, espoir. Confessons nos fautes et prions en vue de la délivrance. — 4e élégie : Calamités des derniers jours du siège. Édom aura son tour. — 5e élégie : Oh! que Iahveh regarde son peuple malheureux et qu'il prenne pitié de lui.

Ainsi, nous dit le prologue emprunté aux Septante par la Vulgate, gémissait Jérémie, assis et pleurant sur Jérusalem demeurée déserte.

Les Lamentations sont en vers. Les quatre premières forment chacune un poème alphabétique : le premier vers de chaque strophe, dans les élégies I, II et IV, commence par une des 22 lettres de l'alphabet hébreu, selon l'ordre régulier (*aleph*, *beth*, etc.); la IIIe élégie a aussi 22 strophes, mais elle a ceci de particulier, que les trois distiques de chaque strophe commencent par la même lettre. La Ve élégie, qui n'est pas alphabétique, se compose également de 22 strophes.

Beaucoup de critiques modernes (cf. A. Clamer, *Lamentations*, dans le *Dict. de théol. cath.*, VIII, col. 2526-2537), s'étonnent que Jérémie, dont les poèmes authentiques dénotent tant de spontanéité, ait pu, dans sa désolation, s'astreindre à suivre de telles règles de la poésie alphabétique. Et ce leur est une raison, avec quelques autres, d'attribuer les Lamentations à un ou plusieurs autres auteurs. Mais, jusqu'à notre époque, elles étaient unanimement attribuées à Jérémie. La tradition juive et la tradition chrétienne parlent en ce sens; Jérémie, qui avait composé une lamentation sur Josias, II Par., XXXV, 25, était capable d'en composer d'autres sur Jérusalem; on constate certaines ressemblances entre les Lamentations et les écrits de ce prophète.

Quand les Israélites furent de retour dans leur patrie, les Lamentations devinrent le livre des souvenirs qui leur rappelait les maux d'autrefois : chaque année, le 9 ab (juillet), on jeûna et on le lut dans les synagogues. Nos lecteurs savent que l'Église a adopté ces chants lugubres pour pleurer, la semaine sainte, la mort de Notre-Seigneur. Jésus ne pouvait-il pas, comme Jérusalem, s'écrier, Lam., I, 12 :

« O vous tous qui passez par le chemin,
regardez et voyez
s'il y a une douleur pareille à la douleur
qui pèse sur moi,
moi que Iahveh frappa,
au jour de son ardente colère! »

— Sur la « Lettre de Jérémie », Bar., VI, voir art. Baruch, t. I, col. 662.

J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam prophetam*, Paris, 1889; A. Condamin, *Le Livre de Jérémie, traduction et commentaire*, Paris, 1920; A. Clamer, articles cités du *Dict. de théol. cath.*

J. Bricout.

1. JÉROME. — I. Sa vie. — 1° *Premières années.* — « Jérôme (*Hieronymus*), fils d'Eusèbe, né à Stridon, ville aujourd'hui détruite par les Goths, mais qui jadis était sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie ». C'est en ces termes que saint Jérôme se

présente lui-même, avant de donner la liste des ouvrages qu'il a déjà composés, à la dernière page de son *De viris illustribus* écrit en 392. Il ne nous dit pas en quelle année il est né, ni l'emplacement exact de sa ville natale. On plaçait communément l'année de sa naissance entre 340 et 350 : le P. Cavallera considère l'année 347 « comme date très vraisemblable et la plus satisfaisante ». Quant à Stridon, que Mgr Bulic a proposé de retrouver dans la petite localité de Grahovo, non loin de Spalato, en Bosnie, il est probable qu'il faut en chercher le site, sans pouvoir le préciser, non loin d'Aquilée et renoncer à faire de Jérôme un dalmate (cf. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. II, p. 67-71).

Jérôme appartenait à une famille riche et chrétienne; il eut une sœur et un frère, Paulinien, que l'on retrouve plus tard à ses côtés.

2° *Premier séjour à Rome* (359-369). — Jérôme avait commencé ses études à Stridon; de bonne heure, il vint à Rome pour les continuer : il y suivit les cours de grammaire et de rhétorique du célèbre Donat. Parmi ses condisciples, deux surtout, Bonose et Rufin d'Aquilée, devinrent ses amis pendant le temps qu'il passa de 359 à 369 dans la capitale de l'empire, gouverné jusqu'en 363 par Julien l'Apostat. Avec passion, le jeune adolescent se livrait à l'étude des historiens, des grammairiens et des philosophes : « à grand soin et à grands frais » il se formait une bibliothèque. Malgré les joies de l'amitié et de la science, Jérôme se laissa prendre aux charmes et aux plaisirs de la ville de luxe qu'était Rome. Quand il sera dans le désert de Chalcis, il écrira : « Oh! que de fois moi-même, habitant ce désert, dans cette profonde solitude qui, brûlée par les rayons de soleil, n'offre aux moines qu'un redoutable séjour, je m'imaginais être parmi les délices de Rome!... Je me revoyais par la pensée au milieu des danses des jeunes filles romaines. »

Cependant ces aveux ne doivent pas nous faire croire que Jérôme mena une vie désordonnée de tous points. La foi chrétienne, reçue de ses parents, demeurait vive; il le confessait plus tard : « Dans mon enfance, à Rome, quand je m'adonnais aux études libérales, j'avais coutume, avec d'autres camarades de même âge et de même conduite, de visiter, le dimanche, les tombeaux des apôtres et des martyrs. Nous entrions souvent dans les cryptes profondément creusées sous terre et présentant aux promeneurs de chaque côté, le long des parois, des corps ensevelis. » Jérôme, à ces spectacles, ne pouvait que désirer d'entrer dans cette Église qu'il admirait et dont les souvenirs l'émouvaient : il n'était encore que catéchumène; il demanda le baptême et le reçut des mains du pape Libère.

3° *Pérégrinations* (369-374). — A la fin de sa vie d'étudiant, vers 369, Jérôme se rendait avec son ami Bonose à Trèves et en Gaule. Ce fut au cours de ce voyage qu'il se décida à renoncer au monde et à se donner entièrement à Jésus-Christ. De retour à Aquilée, il commença de réaliser ce projet d'ascétisme en compagnie de saintes gens.

A la suite de circonstances mal connues, il quitta soudain son pays natal et, emportant avec lui sa bibliothèque, il se mit en route pour l'Orient et après de multiples pérégrinations s'établit à Antioche de Syrie.

4° *Premier séjour en Orient* (374-382). — Au lieu du repos cherché, il y trouva la maladie et la fièvre. On préparait déjà ses funérailles. Un jour du carême 375, il fut ravi en esprit et traîné devant le tribunal du souverain Juge. Lui-même, qui nous donne ces détails dans une lettre, continue : « Interrogé sur ma condition, je réponds : Je suis chrétien. — Tu mens, me dit le juge, tu es cicéronien et non chrétien, car où est ton trésor, là est aussi ton cœur. » Immédiatement, il reçut une volée de coups de verges et dans un serment il promit : « Seigneur, si jamais je tiens les livres du siècle, si je les lis, c'est que je vous aurai renié. » Et il se réveilla tout meurtri. Mais en même temps que son âme se donnait davantage à la lecture et à l'étude des saints Livres, ses forces physiques revenaient. Il quitta Antioche pour se rendre dans la solitude de Chalcis (375).

Sa vie au désert fut consacrée à mortifier son corps d'une manière effrayante, à transcrire des manuscrits bibliques, à se perfectionner dans la langue grecque, et à prendre près d'un juif des leçons d'hébreu. Malheureusement, la paix qu'il y était allé chercher il ne la trouva pas complètement. Le désert était agité de controverses sur la Trinité. Les partis des moines tentèrent d'attirer à eux Jérôme en l'entraînant dans leurs querelles. Le moine occidental résista. Il consulta le pape Damase, en deux lettres successives. N'obtenant point de réponse, Jérôme revint à Antioche, vers 377. Paulin, évêque d'Antioche réussit à le gagner et même à l'ordonner prêtre en 378 ou 379 : mais Jérôme avait posé deux conditions : il ne serait point astreint à l'exercice des fonctions sacerdotales, il demeurerait libre.

Quoique Antioche lui offrît beaucoup de ressources pour l'étude des sciences sacrées, Jérôme, profitant de sa liberté, partit pour Constantinople (vers 379), où il se mit à l'école de saint Grégoire de Nazianze, afin de compléter sa formation exégétique. Cependant, installé au centre même des richesses de la pensée grecque, il résolut d'en faire profiter le monde latin et entreprit la traduction des Chroniques d'Eusèbe et des Homélies d'Origène (380-382).

Saint Épiphane et Paulin d'Antioche avaient été convoqués à Rome, où devait se tenir en 382 un concile important pour l'Orient. Jérôme les accompagna et, par eux, fut mis aussitôt en relations avec le pape saint Damase.

5° *Deuxième séjour à Rome* (382-385). — Damase Ier avait succédé au pape Libère, en 366, sur le trône de Pierre : la préoccupation de son règne avait été d'éteindre les divers schismes qui déchiraient la hiérarchie et la foi : il y avait apporté une grande vigueur et une clairvoyance avisée, en dépit des nombreuses difficultés qu'on lui opposait surtout en Orient; mais sûr des promesses faites à Pierre, Damase affirmait avec force, par ses paroles et par ses actes, la primauté de l'Église universelle; on recourait à lui; Jérôme lui avait écrit du désert de Chalcis; saint Ambroise l'avait consulté à diverses reprises; l'empereur Théodose le désignait comme le représentant officiel de l'orthodoxie. Damase ne pouvait manquer de remarquer le moine qui arrivait de Constantinople et de se servir de ses talents. Il en fit son secrétaire pour les affaires d'Orient et son consulteur pour les questions d'Écriture sainte. A Damase, Jérôme dédia une traduction des deux homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques. Mais il faut noter que les grands travaux de traduction scripturaire de Jérôme datent de cette époque : en 384, il révisa, à la demande du pape, le texte, peu satisfaisant, des Évangiles d'après les manuscrits grecs anciens, collationna la version grecque d'Aquila avec le texte hébreu et corrigea, d'après les Septante, le psautier latin alors en usage, correction à laquelle on a donné le nom de *Psautier romain* pour la distinguer de ses deux autres éditions du psautier, le *Psautier gallican* et le *Psautier hébraïque*.

Durant son séjour à Rome (382-385), Jérôme, dont la réputation scientifique et ascétique grandissait, fit la connaissance de tout un groupe de nobles

femmes romaines qui se réunissaient sur l'Aventin chez l'une d'entre elles : la veuve Marcella. A Marcella et à sa mère Albina, à Paula et à ses deux filles Eustochium et Blesilla il donna des cours sur la sainte Écriture et envoya des lettres de spiritualité. Avec elles, qui le comprenaient, il se consolait des attaques qu'avaient suscitées ses innovations en matière biblique et ses conseils d'ascétisme. Les attaques redoublèrent à la mort du pape saint Damase, à qui avait succédé en décembre 384 saint Sirice : la calomnie même n'épargna pas le grand moine. Rome lui devint insupportable.

Vingt ans auparavant, son ami Rufin avait quitté la Ville éternelle, pour aller se fixer avec une illustre matrone, Mélanie, à Jérusalem. Maintenant que la protection de Damase lui manquait, Jérôme caressait un projet analogue à celui de Rufin. En août 385, il s'embarquait avec son frère à Ostie pour l'Orient. Paula et sa fille Eustochium, accompagnées de quelques jeunes filles destinées à former le noyau d'un monastère, partaient à leur tour peu de temps après et rejoignaient Jérôme à Antioche. Toute la caravane se rendit à Jérusalem, puis, de là, parcourut la Palestine, visita les monastères d'Égypte, séjourna à Alexandrie pour écouter les leçons de Didyme, et revint enfin se fixer à Bethléem vers la fin de 386. Jérôme avait trouvé, croyait-il, son havre de paix et de calme.

6° *Séjour à Bethléem* (386-420). — Durant trente-quatre ans, jusqu'à la fin de sa vie, Jérôme habitera le monastère d'hommes que Paula avait fait construire non loin de l'emplacement où Jésus était né. Son temps sera partagé entre la prière et la mortification, l'étude et le travail, la direction surnaturelle et l'enseignement de ses filles spirituelles établies dans un monastère tout proche. De bonnes relations existaient avec le clergé de Jérusalem, dont l'évêque s'appelait Jean. Des rapports fréquents unissaient les communautés bethléémitaines de Jérôme et de Paula aux monastères hiérosolymitains de Rufin et de Mélanie. « Pour moi, écrivait Jérôme dans l'une de ses lettres, la solitude est un paradis. »

C'est dans cette solitude de Bethléem que la plupart des œuvres de Jérôme ont vu le jour.

A partir de 387 jusqu'à sa mort, il commenta une grande partie des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (vingt-six ou vingt-sept).

Vers 389, il s'attacha à reviser la version latine de l'Ancien Testament d'après les Hexaples d'Origène. Non content d'avoir cherché une première fois, à la demande du pape Damase, à améliorer le texte du psautier (*Psautier romain*) en le rendant plus conforme à la traduction grecque des Septante, il mit à profit les travaux d'Origène pour retoucher sa première révision et donna ce qu'on a appelé le *Psautier gallican* parce que cette seconde révision fut surtout répandue en Gaule. En même temps, il prépara la correction du livre de Job, des Paralipomènes, des livres salomoniens (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique) et d'un certain nombre d'autres livres dont la révision est perdue.

Ce travail ne satisfit pas l'esprit scientifique de Jérôme. Il se remit à l'étude de l'hébreu sous la conduite d'un juif Baranina et entreprit une nouvelle traduction de l'Ancien Testament, cette fois d'après le texte hébraïque. Vers 390, il débuta, semble-t-il, avec les quatre livres des Rois et poursuivit cette œuvre jusqu'en 404 ou 405. (Voir Versions.) Cette nouvelle traduction ne reçut pas partout un accueil favorable. A raison des changements introduits par Jérôme dans certains versets de la Bible, saint Augustin, plus attaché à la traduction d'après les Septante, adressa plusieurs lettres au moine de Bethléem; une correspondance, assez vive, entre les deux docteurs s'ensuivit, qui finit, du reste, sur des mots d'amitié et d'estime réciproques.

Mais lorsque Jérôme se figurait qu'il goûterait toujours à Bethléem un parfait repos, il se trompait. Sept ans après son installation près de la grotte du Sauveur, dès les premiers mois de 393, la lutte recommençait pour lui : le motif en fut les doctrines erronées d'Origène sur la Trinité, l'Incarnation, la Résurrection, le Jugement dernier.

Vers les débuts de 393, un moine, Atarbius, se présenta aux monastères de Jérôme et de Rufin et les somma de renier l'origénisme. Jérôme se hâta de signer un formulaire où il réprouvait les opinions erronées d'Origène. Rufin garda le silence. Tout paraissait apaisé, lorsque, aux alentours de Pâques 393, saint Épiphane, évêque de Salamine, qui avait vécu autrefois en Palestine, vint à Jérusalem et descendit chez l'évêque Jean. Épiphane était un ardent antiorigéniste. Il gourmanda, puis attaqua l'évêque Jean à cause de son adhésion aux doctrines d'Origène. Des incidents publics éclatèrent dans la chapelle du Saint-Sépulcre. Jean se montra intransigeant. Épiphane se retira dans le monastère de Bethléem, près de Jérôme, qui rompit avec l'évêque de Jérusalem, tandis que Rufin encourageait Jean dans sa résistance. La discorde éclata entre les deux anciens amis Jérôme et Rufin. La rupture entre Épiphane et Jean s'aggrava par le fait de l'ordination, presque forcée, de Paulinien, frère de Jérôme, par l'évêque de Salamine, au début de 394, sans aucune permission de l'évêque de Jérusalem. Jean songea à faire expulser Jérôme et ses moines. Heureusement, le récit de ces événements parvint à Théophile, patriarche d'Alexandrie, qui envoya une lettre circulaire sur la paix. La réconciliation vint enfin et, un matin de l'année 397, Jérôme et Rufin se donnèrent solennellement la main, dans l'église de la Résurrection.

Ce n'était qu'une trêve. Sur ces entrefaites, Rufin avait gagné Rome. La traduction qu'il y donna du livre d'Origène, *Les principes*, transporta dans la Ville éternelle la querelle origéniste. Rufin, en effet, avait supprimé, dans sa traduction, les passages contraires à la foi chrétienne, les déclarant « interpolés par des mains étrangères ». Comme il se recommandait, dans sa préface, du nom de Jérôme, celui-ci, averti par des amis, envoya une traduction complète du livre d'Origène et, faisant allusion aux reproches qu'on lui adressait d'avoir admiré jadis Origène, il répliquait : « J'ai loué son exégèse et non sa doctrine, son intelligence et non sa foi, le philosophe et non l'apôtre. » Touché au vif, Rufin répondit par une *Apologie* (400) où il attaquait ouvertement Jérôme. Il fallait s'attendre à une rude riposte; à la fin de 401 et au cours de 402, le moine de Bethléem reprenait un à un tous les griefs que Rufin avait formulés contre lui, les discutait et, à son tour, passait à l'attaque. Rufin se tut et vaqua désormais à ses travaux littéraires; tandis que Jérôme, ne l'ayant plus pour adversaire direct, continua à l'accabler de ses sarcasmes, persuadé que son ennemi continuait à le dénigrer, lui et ses travaux.

Une autre erreur devait troubler les dernières années de Jérôme : l'erreur pélagienne. Pélage avait habité Jérusalem et était entré en relations avec les moines de Bethléem. D'abord par des allusions dans ses commentaires, puis par des traités (lettre à Ctésiphon, *Dialogue* contre les Pélagiens), Jérôme s'en prit aux doctrines perverses qui exaltaient les forces naturelles au détriment de la grâce et niaient le péché originel. Les pélagiens se vengèrent en persécutant le monastère de Bethléem. Jérôme n'échappa à leur furie qu'en se réfugiant dans une tour que ses

adversaires n'avaient pu incendier. Oubliant ses maux personnels, il trouvait la force de féliciter saint Augustin de ses brillants combats contre le pélagianisme.

Mais le vieux lutteur était à bout. La mort de Paula, en 404, l'avait gravement affecté. La maladie s'était abattue sur lui. Le sac de Rome, par Alaric, en 410, avait causé la mort de plusieurs de ses plus chers amis. Au début de 419, une autre épreuve, plus dure encore, l'avait atteint : Eustochium, qui avait remplacé sa mère à la tête de la communauté bethléémitaine, s'était endormie dans le Seigneur. Le 30 septembre 420, Dieu rappelait à lui l'âme de son serviteur, saint Jérôme.

II. Son œuvre. — L'œuvre de saint Jérôme est considérable. Il est peu de domaines de la science sacrée où il n'ait exercé son labeur et marqué sa valeur; mais son impérissable titre à la gloire, ce sont incontestablement ses travaux sur la sainte Écriture.

1° *L'œuvre exégétique.* — Cette œuvre exégétique se partage en deux grandes sections : la première est constituée par la révision de l'ancienne version latine et par sa nouvelle traduction du texte hébraïque, la seconde comprend ses commentaires scripturaires.

Au début de son activité scientifique de traducteur, saint Jérôme ne paraît pas s'être écarté beaucoup de l'opinion commune qui attribuait, par tradition, plus de valeur aux Septante qu'au texte original hébreu. C'est, du moins, par comparaison avec la version alexandrine qu'il corrigea la version latine défectueuse, en usage de son temps. Mais bientôt il en vint à préférer nettement les textes originaux aux versions, si vénérables qu'elles fussent : cette préférence s'accentua jusqu'à devenir de l'exclusivisme, au profit de la « vérité hébraïque » (*hebraica veritas*). Non seulement saint Jérôme s'attacha à traduire avec un soin particulier les livres dont le texte a été conservé en hébreu, mais il affecta de laisser de côté comme non canoniques ou douteux des livres comme la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Baruch* avec la *Lettre de Jérémie*, le premier et le second livre des *Machabées*, les additions au livre d'*Esther*. S'il consentit à traduire les additions au livre de *Daniel* et les livres de *Tobie* et de *Judith*, il en expliqua les motifs, qui sont tirés de circonstances diverses et qui ne réagirent point sur sa conception des livres canoniques. Malgré toutes les objections qu'on lui présenta sur sa méthode de recours à l'hébreu, malgré les récriminations qu'il entendit sur les nombreux changements introduits dans la traduction courante, saint Jérôme demeura inébranlable dans sa manière de faire, sûr que l'avenir lui donnerait raison et que, finalement, on lui saurait gré de son travail. Il ne s'est point trompé.

Ce fut, stimulé par les nobles compagnes qui l'entouraient, que Jérôme chercha à éclaircir l'intelligence des textes sacrés par une nombreuse série de commentaires. L'influence d'Origène se fit sentir d'abord très vivement sur sa façon d'interpréter les Livres sacrés : l'allégorisme eut sa faveur. Mais, peu à peu, il se rapprocha du sens littéral, tout en essayant de découvrir les sens spirituels cachés sous la lettre des Écritures. Dans ses derniers commentaires la réaction contre l'allégorisme d'Origène est plus complète; les sens spirituels ne sont plus qu'à l'arrière-plan. On devine que son érudition servit merveilleusement le docteur de Bethléem : on peut dire qu'il a lu tous les ouvrages patristiques connus de son temps et qu'il a su les utiliser dans ses commentaires; en dépit du songe du désert de Chalcis, saint Jérôme n'a point renoncé non plus aux ressources que lui apportait sa connaissance des auteurs païens, tant par les citations heureuses qu'il leur empruntait que par la phrase souvent élégante qu'il avait appris à garder de leur contact.

A côté de ces grands travaux scripturaires, il faut mentionner aussi les petits traités où il explique le site et le nom des localités mentionnées dans l'hébreu, et les noms propres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et où il s'applique à élucider les passages les plus difficiles et les plus importants de la Genèse.

2° *L'œuvre polémique.* — Saint Jérôme a été également un des polémistes les plus vigoureux. Certes, il serait impossible de nier qu'il n'ait parfois dépassé la mesure, aussi bien dans l'exposé de sa pensée que dans l'attaque des opinions adverses ou des personnes qui le contredisaient. Mais comment oublier son tempérament ardent, la vivacité de sa sensibilité, l'ardeur de ses sentiments, la forte vigueur de sa foi et son indéfectible attachement à la primauté romaine ? Toutes les outrances de ses discussions reposent, en définitive, sur ces belles qualités naturelles et surnaturelles. Et si parfois on se prend à regretter que saint Jérôme ait été détourné par ces polémiques de ses travaux personnels plus pacifiques, il suffit de se rappeler qu'il ne le fit que poussé par ses adversaires eux-mêmes ou par la cause de l'Église qui était en jeu.

Dans son *Dialogue entre un luciférien et un orthodoxe* (379-382), saint Jérôme repousse le rigorisme des partisans de Lucifer de Cagliari, qui considéraient comme déchus de leurs fonctions tous les évêques signataires de la formule de Rimini et obligeaient ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques à recevoir de nouveau le baptême.

En 383, le *Traité contre Helvidius* défend la perpétuelle virginité de Marie.

En 393, dans ses deux livres *Contre Jovinien*, saint Jérôme repousse les quatre propositions du moine Jovinien, à savoir : que les vierges, veuves, femmes mariées, une fois baptisées, à égalité d'œuvres, ont égalité de mérites; que quiconque est baptisé est par là même soustrait à l'empire du démon et de la tentation; que l'on doit être d'une indifférence absolue au sujet de la nourriture; que tous les baptisés fidèles à leur baptême ont droit à la même récompense.

En une nuit de l'année 406, le moine de Bethléem compose son réquisitoire *Contre Vigilance*, pour légitimer le culte des saints et des reliques.

En 415, les *Dialogues contre les Pélagiens* remettent dans leur vraie lumière les doctrines sur la prédestination et la grâce, attaquées par Pélage et ses disciples.

On a vu plus haut la lutte de saint Jérôme contre l'origénisme. Dans l'automne de 396, saint Jérôme lance *Contre Jean de Jérusalem* un violent pamphlet pour réfuter l'apologie où l'évêque de Jérusalem cherchait à se justifier contre le reproche d'origénisme. Ce sont surtout les trois livres de l'*Apologie contre les livres de Rufin* (401-402), par lesquels saint Jérôme répond aux attaques de son adversaire. Rappelons ici que saint Jérôme a traduit d'Origène soixante-dix-huit homélies sur Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, le Cantique des cantiques et saint Luc, et son livre *Les principes* (399).

3° *L'œuvre historique.* — Pendant son séjour à Constantinople, saint Jérôme a traduit la *Chronique* d'Eusèbe qui va des origines à l'année 325 et l'a continuée jusqu'en 378. Tout n'est pas harmonieusement équilibré dans le premier essai d'histoire littéraire, le *De viris illustribus*, composé en 392. Mais cette histoire en cent trente-cinq chapitres des écrivains chrétiens depuis saint Pierre jusqu'à lui-même demeure une source précieuse d'information.

Jérôme nous a laissé aussi trois petites biographies : la *Vie de saint Paul le moine*, qui date des environs

de 377; la *Vie de Malchus*, écrite vers 386-387; et la *Vie d'Hilarion*, le fondateur du monachisme palestinien (vers 391).

4° *L'œuvre épistolaire.* — La correspondance de saint Jérôme forme un recueil de cent vingt-cinq lettres environ. Ce sont parfois de véritables petits traités dont l'auteur a soigné le fond et la forme. Les générations chrétiennes ne s'y sont point trompées : elles y ont vu à juste titre l'une des meilleures productions du grand docteur exégète. Cependant on se méprendrait gravement si l'on s'imaginait que saint Jérôme se compose lui-même un état d'âme avant de se livrer : on saisit sur le vif dans cette correspondance sa sensibilité, son intelligence, sa force de caractère, et aussi ses défauts et ses imperfections : il s'y montre tel qu'il est tout entier. Pour refaire son portrait, rien ne vaut la lecture de ces missives, mûries lentement ou rédigées à la hâte, suivant les circonstances, sans autre préoccupation que de faire voir la vérité ou de traduire ses impressions. Tout un peuple de saints personnages, et de pieuses matrones, d'amis et d'ennemis s'y agite et s'y meut de 370 à 419.

Il faut citer spécialement les lettres de consolation, les éloges funèbres, les lettres d'exhortation que l'on trouvera facilement dans Lagrange, *Lettres choisies de saint Jérôme*, Paris, 1880, et dans L. Laurand, *Lettres choisies*, avec introduction et notes Paris, 1916.

Les œuvres de saint Jérôme sont dans Migne, *P. L.*, t. XXII-XXX. L'abbé Bareille en a donné une traduction avec texte, en dix-huit volumes (le tome XVIII contient les tables), Paris, 1877-1885. Les renseignements complémentaires ont été fournis avec toute l'ampleur désirable pour une étude de détail, par M. le chanoine J. Froget, dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Jérôme*. On lira aussi avec profit Van den Gheyn, art. *Jérôme*, dans le *Dict. de la Bible*.

TEXTES TRADUITS. — Outre l'ouvrage de Bareille et les *Lettres choisies*, que j'ai cités, l'abbé J. Turmel a édité dans la coll. *Pensée chrétienne* un *Saint Jérôme*, Paris, 1906.

TRAVAUX FRANÇAIS. — A. Thierry, *Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre sainte*, Paris, 3e édit., 1876; Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903; J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905; Largent, *Saint Jérôme* (Coll. *Les Saints*), Paris, 7e édit., 1913; P. de Labriolle, *Saint Jérôme et son temps* (dans *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, p. 445-500), Paris, 1920; les *Miscellanea Gieronimiana*, publiés à Rome à l'occasion du 15e centenaire de saint Jérôme, contiennent de nombreuses études de détail, en français; on consultera surtout Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol., Louvain et Paris, 1922.

P. SYNAVE.

2. JÉROME ÉMILIEN naquit à Venise en 1481 : il eut pour père Ange Emiliani et pour mère Éléonore Morocini, nobles tous deux. A quinze ans, il se fit soldat et se laissa entraîner dans le désordre malgré les remontrances de sa mère. Captif des Allemands, il subit des outrages et des privations, revint à de meilleurs sentiments, implora Notre-Dame de Trévise qui le délivra. Rentré à Venise, il surprit tout le monde par le grand changement opéré dans sa conduite; il se dévoua d'une façon spéciale au secours des orphelins, qu'il recueillait dans une maison pour s'occuper du salut de leurs âmes et assurer leur avenir en leur apprenant un métier. Après avoir fondé une œuvre de miséricorde de ce genre à Venise, il en établit de semblables à Padoue, à Vérone, à Brescia, etc. Pour en assurer l'avenir, il établit au village de Somasque, entre Milan et Bergame, une congrégation de clercs réguliers. Une peste ayant envahi le territoire de Bergame, il se mit au service des malades, fut atteint lui-même de la contagion et mourut à Somasque, le 8 février 1537. On célèbre sa fête le 20 juillet.

J. BAUDOT.

1. JÉRUSALEM (Art). — Face au mont des Oliviers, soutenue par les substructures géantes de Salomon au-dessus de la sombre vallée de Cédron (ou de Josaphat...) couverte de tombeaux, une longue ligne crénelée de formidables murailles sarrasines couronne le mont Moriah. C'est la dernière enceinte de Jérusalem, postérieure à l'époque du Christ et comprenant dans la ville le Calvaire et le Sépulcre. A l'intérieur de ces murailles bien peu de choses, hélas ! subsistent de l'ancienne Jérusalem, et c'est par des fouilles que l'on arrive à la reconstituer peu à peu au point de vue archéologique. Pour l'artiste, après l'impression initiale de cette citadelle dominant l'abîme, après le grouillement des ruelles voûtées en plein cintre par les soins des croisés, l'aspect étrange de milliers de petits dômes surmontés de quelques minarets et de clochers d'églises, après, surtout, les impressions profondes qui, sous l'influence de la Grande Pensée souveraine en ce lieu, se dégagent des êtres et des choses les plus simples et les plus divers, que reste-t-il ? Les monastères, les églises dont quelques-unes renferment des splendeurs, offrent des spécimens de l'architecture franque en Terre Sainte, mais combien remaniés au cours des siècles ! Le Saint-Sépulcre, dont le clocher roman surmonte un portail à baies géminées, est un dédale de chapelles et de sanctuaires et non une ordonnance conçue selon un plan initial. O vanité des beautés extérieures ! C'est là cependant que notre cœur de chrétien nous ramène sans cesse... Quant à nos recherches d'art, elles nous conduisent à l'éblouissante mosquée d'Omar, au milieu de *l'enceinte sacrée* des Turcs, immense esplanade solitaire et désolée qui marque le lieu de l'ancien Temple de Salomon.

La mosquée, voulue par le kalife Omar, et construite cinquante ans plus tard, à la fin du VIIe siècle, par Abd-el-Mélik, est appelée par les Arabes la Koubbet-es-Sakhra (coupole de la roche); mais le nom qui évoque à lui seul son aspect extérieur, c'est celui de *Mosquée bleue*. En effet, après une zone inférieure toute revêtue de placages de marbre, elle est entièrement et jusqu'à sa coupole de cuivre recouverte d'éclatantes faïences persanes dont la tonalité générale, d'un bleu exquis et rare, fait penser à quelque vieux palais enchanté revêtu de turquoises.

A l'intérieur, cet aspect de précieuse merveille est plus féerique encore. Des petites fenêtres cintrées haut placées tombe un jour doucement coloré par d'admirables vitraux. Ceux-ci, sertis dans de minces dalles de plâtre disposées pour les entourer de leurs reflets nacrés, dessinent de fabuleuses fleurs de rubis, de saphir, de topaze ou d'émeraude. Toute la base des murs est revêtue de grandes plaques de marbre formant des dessins symétriques; au-dessus, de prodigieuses mosaïques byzantines recouvrent tout de leurs diaprures d'or, d'argent, de nacre, d'ébène et de marbres teintés où domine le vert. La plus grande partie date du VIIe siècle, une autre du XIe, une autre de la restauration de Saladin au XIIe. Des rinceaux verts nuancés sortent de vases bruns et noirs ornés de nacre sur fond d'or, parfois, sur le même fond éclatant, on a semé de grandes fleurs rougeâtres. La coupole, décorée de stuc peint et doré, se compose « de lobes d'or se détachant sur un fond bleu rompu que sillonnent d'élégantes arabesques coupées par des zones noires chargées d'inscriptions pieuses dont les lettres, élégamment entrelacées, se marient si heureusement aux vitraux » (Marquis de Vogüé).

La mosquée, octogonale de contours, est soutenue intérieurement par deux rangées concentriques de colonnes de marbre ou de porphyre coiffées de chapiteaux dorés; la première octogonale, la seconde circulaire et supportant le dôme sous lequel une double clôture, de bois finement ouvragé comme un moucharabieh et de fer forgé de travail gothique, entoure le roc sacré.

Ce roc, c'est le sommet du mont Moriah, l'aire d'Ornan le Jébuséen où David aperçut l'ange exterminateur et où il offrit son sacrifice à Dieu; où Salomon bâtit le Temple qui devait être plusieurs fois détruit et reconstruit, Titus un temple à Jupiter; c'est le lieu où auraient prié Abraham, Élie et d'où, selon les musulmans encore, Mahomet s'éleva au ciel sur la jument El Bourak. La mosquée bleue en est le reliquaire.

Marquis de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem, la Koubbet-es-Sakhra*, Paris, 1864; Moudjir-ed-Din, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron jusqu'au XV^e siècle*, trad. par H. Sauvaire, Paris, 1876; Pierre Loti, *Jérusalem*.

Carletta DUBAC.

2. JÉRUSALEM (Histoire). — I. La Ville Sainte. II. Catholiques et schismatiques.

I. LA VILLE SAINTE. — Nous résumons et citons, dans cette première partie, *La Palestine*, par des professeurs (assomptionnistes) de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3^e édition, Paris, 1922, p. 73-274.

1° *A travers les siècles.* — La Ville Sainte a, depuis trois mille ans, subi des déplacements considérables.

A l'origine. — « Comme toutes les villes antiques, comme Troie, Athènes, Rome, etc.; comme les cités les plus fameuses de Canaan, dont les fouilles récentes ont révélé les dimensions exiguës, Jérusalem commença toute petite, sur cette colline de l'Ophel, qui, de l'enceinte actuelle du Temple, pique son promontoire droit vers la piscine de Siloé, en longeant le Cédron. On a fort disputé pour savoir si cet humble coteau était réellement digne d'avoir porté la citadelle des Jébuséens et la cité de David, connues aux temps bibliques sous le som de Sion. Longtemps on a réservé cet honneur à la grande colline occidentale effectivement appelée aujourd'hui Sion. Pourtant, certains détails de la Sainte Écriture ne semblent pas pouvoir laisser de doute... L'Ophel est bien le berceau de Jérusalem, le noyau de la ville de David et des rois de Juda. » Cette conclusion est suggérée ou corroborée par certains détails des Livres sacrés et par les résultats des fouilles. « Mais on comprend sans peine que le nom primitif de Sion, appliqué à toute la Ville Sainte, ait été donné aussi à la colline occidentale, une fois qu'Hérode y eut bâti la ville neuve; et que même Sion n'ait plus désigné que ces nouveaux quartiers, lorsqu'il ne resta plus rien de l'antique cité de David et de Salomon, et surtout quand Sion fut devenue le nom mystique de la première de toutes les églises chrétiennes, le Cénacle, compris dans la cité romaine au temps d'Eudocie. » La ville-acropole primitive, encerclée de montagnes, couvrait un monticule, un rocher assez étroit, que limitait à l'Orient la profonde gorge du Cédron, et à l'Occident le ravin, presque comblé aujourd'hui, de la Géhenne ou Tyropœon. C'est dans cette forteresse que les Jébuséens se maintinrent, après la conquête de Canaan, pendant plusieurs siècles.

De David aux Hérodes. — David, enfin, réussit à s'y installer. Il n'en modifia pas la position. Mais « les grands travaux de Salomon donnèrent à la ville un aspect tout nouveau. Non seulement la crête aplanie du Moriah vit s'élever la construction magnifique du Lieu Saint, et la ville s'accroître d'autant vers le Nord, mais Salomon voulut, de plus, relier l'antique acropole au faubourg et au Temple. Il fut ainsi amené à combler la vallée intermédiaire de Mello...; énorme travail, qui nécessita la levée de lourds impôts et éveilla un premier mécontentement dans les tribus. » La ville s'étendit alors sur toute la colline orientale. Le périmètre en fut légèrement dilaté par Ézéchias et Manassé. Les Machabées construisirent, au nord de l'esplanade du Temple, la tour de Boris, qui deviendra l'Antonia d'Hérode. « C'est à cette époque, vraisemblablement, que la ville porte ses murs vers l'Ouest, pour englober progressivement la colline dite aujourd'hui mont Sion... Hérode le Grand agrandit la ville vers le Nord-Ouest et le Sud-Ouest, et lui donna enfin les vastes contours qu'elle avait au temps de Notre-Seigneur... Peu d'années après, la cité grandit une fois encore, sous Hérode Agrippa » (37-44 après J.-C.), si bien qu'elle comprit le lieu du Calvaire.

Après Notre-Seigneur. — « Et Jérusalem, avait dit Jésus, sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis. » En l'an 70 avait lieu le grand siège de Titus et, depuis, Jérusalem a été prise, saccagée, renversée, relevée, dix fois peut-être. Pareil sort échut-il jamais à une autre ville ?

Les légions d'Adrien la *foulent aux pieds* et achèvent de détruire ce que Titus avait laissé debout. Sur le sol aplani de la cité déicide, Adrien refait la ville à neuf (135). Elle s'étage alors sur la colline de l'Ouest, laissant à l'Orient l'esplanade du Temple encore agrandie et transformée en Capitole. Cette cité païenne eut une longue période de prospérité. Elle s'appela *Ælia Capitolina*, du nom de son fondateur, *Ælius Adrianus*, et de Jupiter Capitolin à qui elle était consacrée. Son embellissement fut porté à son apogée sous les empereurs chrétiens de Byzance, spécialement sous Constantin, Eudocie et Justinien.

Mais voici les Perses et Chosroès, qui la détruisirent de fond en comble en l'an 614. Puis c'est Héraclius qui bat Chosroès et rentre en vainqueur sur les ruines fumantes de Jérusalem en 629.

Neuf années plus tard, en 638, la ville se rend au kalife Omar après un siège de quatre mois. Et, durant de longs siècles, les sanglantes querelles des dynasties musulmanes accumulent les ruines sur la Ville Sainte. Mais on suit difficilement son évolution topographique durant cette période.

Au temps du royaume latin, Jérusalem avait à peu près les dimensions actuelles, et le tracé des murs suivait presque celui de l'enceinte que nous voyons. Saladin, s'étant emparé de la ville en 1187, enferma dans les murailles l'ancienne abbaye du Cénacle. C'est le sultan Soliman qui, en 1537-1541, éleva l'enceinte actuelle.

Depuis le XVI^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e, la Ville Sainte, toujours sous la domination des Turcs, a vécu dans l'oubli et les ombres de la mort. Il y a quarante ans à peine, on ne rencontrait au dehors de l'enceinte fortifiée aucune habitation, aucun jardin. Partout où la vue pouvait s'étendre, on n'apercevait que des pierres, comme si un volcan avait couvert de ses laves cette terre désolée. Rien ne séparait la ville du désert qui l'environnait. Elle était belle encore dans sa désolation. Mais, depuis quelques années, la ville s'échappe hors des murs. Une poussée extraordinaire la fait s'étendre du côté Nord-Ouest et l'éloigne de plus en plus de son berceau jébuséen, et même de l'endroit où la vit le divin Maître. Cette ville moderne, presque entièrement peuplée de juifs, dépare considérablement la Ville Sainte.

Ce n'est donc que « par un travail de restitution assez laborieux » que le pèlerin catholique peut se figurer l'état primitif de Jérusalem et de nos Lieux Saints. Ajoutez que nos plus grands sanctuaires sont en mauvais état, surtout parce que, les différents rites (latin, grec, arménien) possédant le droit d'y officier successivement, ils sont la « propriété de tous et de personne ». A Jérusalem, il faut principalement apercevoir les *grands souvenirs* qui y attirent, « savoir *s'abstraire* et retrouver par-dessus cette confusion

générale la sereine physionomie du Christ que tout ce monde révère à sa façon, souvent dans la meilleure bonne foi. »

2° *Principaux souvenirs ou monuments et population.* — Nous ne pouvons que donner ici une énumération rapide.

Le Saint-Sépulcre. — C'est par la vieille basilique que les chrétiens commencent leur pieuse visite de Jérusalem : elle abrite, en effet, le Calvaire, le Saint-Sépulcre et les chapelles contiguës des apparitions. « Les chrétiens, même après Titus et au retour de Pella, avaient si bien gardé la vénération du saint Tombeau et du Calvaire, que l'empereur Adrien, nous disent Eusèbe et saint Jérôme, voulut à tout prix les en éloigner. Dans ce but, il fit disparaître le sol primitif sous une vaste terrasse d'une centaine de mètres de long, où, parmi de jolis bosquets, on dressa les statues de Jupiter (au Calvaire) et de Vénus (au Saint-Sépulcre). C'était, en somme (même si le sceptique Adrien n'avait pas d'intention hostile), authentiquer la place de nos augustes souvenirs, en les mettant à l'abri. Et sainte Hélène, cent quatre-vingt-dix ans après, dit saint Jérôme, n'eut qu'à enlever l'esplanade païenne pour les retrouver intacts. Depuis ce temps, la dévotion chrétienne n'a plus cessé de répandre ses prières dans les différentes églises qui s'y succédèrent. » De la magnifique et immense basilique que Constantin fit construire, « il ne resta derrière les hordes de Chosroès que des cendres et des pans de mur calcinés. » La basilique actuelle, pour l'essentiel, date des croisades : elle fut inaugurée, en 1149, au cinquantenaire de la prise de Jérusalem par nos pères.

La Voie douloureuse. — Cette expression désigne le trajet que suivit Notre-Seigneur, depuis le tribunal ou prétoire de Pilate jusqu'au Calvaire. Les cinq dernières stations du chemin de la croix sont situées dans la basilique même du Saint-Sépulcre. La direction actuelle des neuf premières n'est probablement pas exacte, puisqu'elle dépend de la localisation qu'il faut donner au prétoire de Pilate et que celui-ci paraît bien — comme « la toute primitive tradition, et jusque vers le XII^e^ siècle, » l'affirme assez clairement — devoir être placé, non à la forteresse Antonia, mais au Tyropœon, sur l'ancienne place du Xyste, devant le palais du procurateur; non au nord du Temple, mais au sud. « Ceci n'empêchera personne d'aller vénérer *là* où les pèlerins ont prié depuis sept siècles, le touchant souvenir auquel est dédié le magnifique sanctuaire de l'*Ecce Homo*, récemment élevé à la dignité de basilique mineure... C'est aux sanctuaires actuels de Notre-Dame de Sion et des Pères franciscains qu'il faut aller célébrer la douloureuse mémoire de la condamnation à mort du Très Saint Rédempteur et y gagner les indulgences plénières. »

L'esplanade du Temple. — « L'enceinte de l'ancien temple des Juifs est occupée aujourd'hui par la mosquée d'Omar, la mosquée El Aksa et leurs dépendances. Les musulmans l'appellent *el Haram esch Chérif* (l'enceinte sacrée), parce qu'elle est pour eux le lieu le plus saint de la terre après la Mecque et Médine. Elle forme un trapèze irrégulier, d'environ 500 mètres de longueur sur 300 de largeur (ce sont à peu près les dimensions de l'esplanade des Invalides à Paris)... Plantée çà et là de cyprès et d'oliviers, couverte de gazon au printemps, cette esplanade offre un lieu de promenade fréquenté par les musulmans. Ce coin de terre fut, durant onze siècles, depuis Salomon jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus, le théâtre unique de la vie religieuse du peuple de Dieu. »

Le mont Sion chrétien. — C'est là, au sud-ouest de Jérusalem, que se trouve le Cénacle. On sort de la ville par la porte de Sion, « et l'on trouve la mosquée du Cénacle à 130 mètres environ au Sud, au milieu d'un groupe de maisons que les musulmans appellent *Nébi Daoud* (le prophète David). Juifs et mahométans croient que le tombeau de David est à l'intérieur de cette mosquée, dans laquelle les chrétiens reconnaissent à juste titre le lieu traditionnel de la Cène et de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres le jour de la Pentecôte. » Près du Cénacle, depuis une vingtaine d'années, s'élève l'église de la Dormition ou de l'Assomption, desservie par les bénédictins de Beuron. A l'est du Cénacle, à 150 mètres au moins, sur le versant oriental du mont Sion, se trouvait, semble-t-il, le palais de Caïphe.

Saint-Étienne et Sainte-Anne. — Deux insignes sanctuaires français, situés, celui-ci, à l'est, à l'intérieur des remparts, et celui-là, au nord de la ville, hors les murs; le premier, desservi par les dominicains (École biblique), et le second, par les Pères Blancs (grand et petit séminaires pour les grecs-unis du rite melkite).

La vallée du Cédron et le mont des Oliviers. — A l'est de Jérusalem, que cette vallée sépare du mont des Oliviers. Au fond de la vallée du Cédron, à Gethsémani, la tradition place le tombeau de la sainte Vierge. A Gethsémani encore, au jardin des Oliviers, on vénère la grotte de l'Agonie. Au sommet de la montagne des Oliviers, au bas de laquelle se trouvait Gethsémani, a eu lieu l'Ascension. Sur le versant oriental, on rencontrait Bethphagé, d'où Jésus partit pour son entrée triomphale à Jérusalem, et Béthanie, où il ressuscita Lazare.

C'est du mont des Oliviers que l'on a la meilleure vue panoramique de la Ville Sainte. Mais il en est de Jérusalem comme des autres villes de l'Orient : elles sont plus belles de loin et de haut que de près...

A ce qui a été dit précédemment de la ville ancienne et de la cité neuve, ajoutons que, « à l'intérieur, des quartiers distincts s'étaient jadis insensiblement formés, suivant les religions différentes : quartiers turc, juif et chrétien, ce dernier subdivisé en latin, grec et arménien. C'est encore au sein de ces quartiers que siègent les diverses administrations religieuses. Les consulats, au contraire, sont tous dans la cité neuve. » Le haut commissaire anglais réside sur le mont des Oliviers.

Au recensement effectué en Palestine le 23 octobre 1922, Jérusalem comptait, sur une population de 62 578 habitants, 33 971 juifs, 14 699 chrétiens, 13 413 musulmans. Les latins (3 000) y sont moins nombreux que les grecs non unis (6 500). Des gens bien renseignés affirment que ces chiffres sont inexacts.

II. Catholiques et schismatiques. — Pour cette seconde partie, nous utilisons de préférence Raymond Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 202-212, 364-381, et surtout E. Amann, art. *Jérusalem* (*Église de*), dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 997-1010. Les citations sans nom d'auteur sont de ce dernier.

1° *Des origines au schisme byzantin.* — « Au lendemain de l'Ascension et de la Pentecôte s'organise à Jérusalem la première communauté des disciples de Jésus administrée d'abord par le collège apostolique tout entier, cellule mère de toute l'Église chrétienne. Un peu plus tard, quand les apôtres auront les uns après les autres quitté la Ville Sainte, cette communauté primitive sera groupée autour de la personne de Jacques, « frère du Seigneur ». Celui-ci était déjà une autorité imposante dans le collège apostolique; le départ des apôtres le laissa seul évêque de Jérusalem. » Par suite de la destruction de Jérusalem, il n'y eut plus d'évêques dans cette ville avant

la reconstruction par Adrien en 135. Ælia n'est alors qu'un évêché suffragant de Césarée de Palestine, qui est devenue la capitale de la province civile et de la province ecclésiastique. Au IIIe siècle, les pèlerinages aux Lieux Saints commencent; au IVe et au Ve siècle, l'Église de Jérusalem apparaît comme la « terre d'élection des sanctuaires et des couvents ». Un canon de Nicée avait reconnu l'honneur spécial qui lui revient du fait de ses origines; deux évêques de Jérusalem, saint Cyrille et surtout Juvénal, travaillèrent et réussirent à faire attribuer à leur Église « le titre de siège patriarcal, avec un ressort juridictionnel, bien petit il est vrai si on le compare aux deux ressorts d'Alexandrie et d'Antioche, mais qui comprenait néanmoins la Palestine tout entière, en trois provinces depuis la fin du IVe siècle, et qui faillit comprendre de plus l'Arabie et la Phénicie IIe. » En vain Rome protesta : « à partir du concile de Chalcédoine (451), Jérusalem figure à côté de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche parmi les sièges patriarcaux. Son rang sera fixé définitivement par le Ve concile, tenu à Constantinople en 553 : l'Église de saint Jacques aurait le 5e rang, le dernier parmi les Églises patriarcales. » Bien des fois la paix y fut troublée par les querelles religieuses, mais la vérité y triompha, et les monophysites ne parvinrent pas à y établir, comme à Antioche et à Alexandrie, une Église séparée.

Les invasions des Perses, puis des Arabes amènent une période de ruines et de persécutions : la majeure partie de la population embrasse l'islamisme. Le protectorat, acquis par Charlemagne, sur les chrétiens de Terre Sainte, ne s'exerce effectivement que peu d'années. « C'est bien plutôt vers Byzance, dont la puissance se raffermit, que se tournent les regards des patriarches... Mais s'il ramena dans la Ville Sainte un peu de sécurité et de prospérité, le protectorat byzantin devait avoir pour les destinées ultérieures de celle-ci les plus funestes conséquences. Depuis la conquête arabe, les patriarches hiérosolymitains, soustraits de fait à l'emprise byzantine, avaient pu garder à l'endroit de la vieille Rome la déférence conforme à toutes les traditions de l'antiquité chrétienne... Maintenant qu'ils étaient retombés plus ou moins sous la coupe de Byzance, les patriarcats orientaux melkites allaient être amenés à épouser la querelle de la ville impériale avec Rome... A partir de 1054 la rupture fut consommée entre l'Église de saint Jacques et la Chaire de saint Pierre. L'union entre les deux sièges ne sera jamais rétablie que d'une façon tout instable et très passagère. »

2° *Le patriarcat latin et les grecs-melkites catholiques.* — La prise de Jérusalem par les croisés (1099) amène la fondation du royaume franc de Palestine, la disparition momentanée du patriarcat grec et « la création d'un patriarcat organisé suivant le rite latin et beaucoup plus directement soumis à Rome que ne l'avait jamais été le patriarcat melkite. » Mais, après la chute de Saint-Jean-d'Acre, en 1291, « le patriarcat latin avait tendu de plus en plus à devenir une dignité purement titulaire; en fait il ne redevenait un patriarcat résidentiel qu'en 1847. Dans cet intervalle de temps les latins, plus ou moins nombreux suivant les époques, furent administrés par les religieux franciscains, relevant directement du Saint-Siège et formant ce que l'on a appelé la *Custodie de Terre Sainte*. La custodie, dont les autorités musulmanes avaient peu à peu reconnu l'existence légale, avait pour but : de défendre et d'honorer les sanctuaires et autres lieux consacrés par la présence du Sauveur; de recevoir les pèlerins de Terre Sainte; de prêcher l'Évangile dans les lieux sanctifiés par le Christ. » Elle a bien mérité des catholiques en luttant pour « maintenir contre les empiétements des autres rites et les brutales fantaisies des musulmans, les sanctuaires confiés à sa garde. Son organisation définitive avait été réglée par le bref *In supremo* de Benoît XIV, du 7 janvier 1746, qui est encore en vigueur aujourd'hui. C'est ce bref qui décrète que le custode sera toujours un italien, le vicaire un français, le procureur un espagnol, que les quatre [conseillers ou] *discrets* (*discreti*) appartiendront aux quatre nations, italienne, française, espagnole, allemande (depuis 1921 il y a un cinquième discret qui est anglais). La juridiction de la custodie avait été jadis fort étendue, elle embrasse encore aujourd'hui l'île de Chypre. Cette juridiction s'est restreinte peu à peu à mesure que les diocèses se sont reformés. La reprise du patriarcat latin en 1847 l'a transformée complètement. Toutefois 9 paroisses ou quasi-paroisses dépendent encore aujourd'hui directement de la custodie; en outre elle administre directement 24 sanctuaires, 12 écoles, 2 orphelinats, 4 dispensaires, 9 hospices pour les pèlerins. » La Palestine et Chypre, depuis 1847, forment le diocèse régulier du patriarche latin; le clergé patriarcal, composé moitié d'européens, moitié d'indigènes, dessert 21 paroisses ou missions établies sur divers points de la Palestine. A noter que les paroisses latines de Terre Sainte les plus populeuses : Jérusalem, Bethléem, Jaffa, Saint-Jean, Nazareth (10 000 fidèles dont 3 000 pour Jérusalem) sont entre les mains des religieux franciscains de la custodie. Les catholiques latins sont approximativement 15 000 en Palestine.

Outre les latins, il y a en Palestine des catholiques de rites divers. Sans parler des syriens, arméniens, chaldéens, etc., unis ou catholiques, mentionnons particulièrement les maronites (2 000 en Palestine), assez nombreux à Jaffa, Caïffa, Nazareth et dont les prêtres sont, dans plusieurs missions, les précieux auxiliaires des curés latins; surtout les grecs-melkites catholiques. Leur patriarche, patriarche d'Antioche, réside assez généralement à Beyrouth; ils sont en tout 165 000 environ. Nous ne parlons d'eux ici que pour signaler la place importante qu'ils occupent en Palestine, surtout en Galilée (ils y ont un évêque à Saint-Jean-d'Acre), où ils sont plus de 11 000. Les grecs-melkites catholiques sont des fidèles de langue arabe et de rite grec en communion avec l'Église romaine. Leur patriarche d'Antioche a un vicaire patriarcal résidant à Jérusalem. Le séminaire Sainte-Anne de Jérusalem « forme concurremment avec le séminaire patriarcal de Damas le clergé grec-melkite, non seulement pour la Palestine, mais pour toute l'Église melkite. »

3° *Le patriarcat grec* (ou melkite orthodoxe, schismatique). — Le seul patriarche melkite orthodoxe à remarquer depuis les croisades est Dosithée, qui mena énergiquement le bon combat contre les infiltrations protestantes et est connu pour sa célèbre *Profession de foi* (1672).

Les patriarches grecs de Jérusalem se sont, pendant le XIXe siècle, affranchis de la tutelle qu'ils subissaient de la part de leurs collègues de Constantinople. Mais leur autorité se réduit au droit de présider leur synode, lequel, composé de vingt membres (métropolites, archevêques, archimandrites et archidiacres), se réunit le lundi et le jeudi de chaque semaine. C'est parmi les membres de la Confrérie du Saint-Sépulcre (moines pratiquant la vie religieuse d'une façon très bénigne, presque tous d'origine grecque) que se recrute exclusivement le haut clergé. — « Les grecs schismatiques, écrit le P. Janin, ont réussi à conserver ou à conquérir de précieux sanctuaires. Les principaux sont : la majeure partie de la basilique du Saint-Sépulcre, la moitié du Cal-

vaire, une grande partie de la basilique de la Nativité à Bethléem, le tombeau de la sainte Vierge à Gethsémani, etc. Chaque année, 15 à 20 000 pèlerins « orthodoxes », Russes en grande majorité, vont en Palestine, où ils laissent d'abondantes aumônes. On leur délivre, moyennant finances, un papier d'absolution générale de leurs péchés, avec lequel ils se font enterrer. Les moines grecs abusent souvent de la crédulité des Russes pour vendre de fausses reliques ou leur faire accepter des pratiques superstitieuses sous couleur de dévotion. » Le P. Janin ajoute ici en note : « Il serait à souhaiter que disparaisse la cérémonie dite du *Feu sacré*, le samedi saint, qui n'est qu'une vulgaire supercherie. On a réussi à faire croire que le feu du ciel descend allumer le cierge du patriarche à l'intérieur du Saint-Sépulcre, que ce feu ne consume pas, qu'il guérit les maladies, etc. C'est le feu nouveau qu'on porte dans tous les villages et jusqu'en Russie. La cérémonie attire une foule énorme. » — Le clergé purement paroissial (une centaine de prêtres) et les fidèles (40 000 environ) sont presque exclusivement de race syrienne et de langue arabe.

En dehors des grecs-melkites orthodoxes, la Palestine compte, en fait de chrétiens séparés, presque 3 000 arméniens grégoriens, 800 jacobites, 300 coptes, plus de 6 000 protestants (dont 4 500 épiscopaux anglais), etc. En tout, d'après le recensement de 1922, 28 412 catholiques, 44 612 chrétiens séparés, soit 73 024 chrétiens. Ces chiffres sont, je le répète, contestés.

73 024 chrétiens pour une population totale de 757 182 (dont presque 600 000 musulmans et 84 000 israélites) ! C'est bien peu; sur une terre que le Sauveur Jésus a lui-même évangélisée... Il n'y a pas lieu pourtant de perdre courage : avec la grâce de Dieu, les prêtres et religieux ou religieuses, qui sont si nombreux et si zélés en Terre Sainte, finiront bien par conduire ou ramener à l'unique bercail du Christ tant de brebis qui, jusqu'ici, ont refusé d'y entrer ou en sont malheureusement sorties.

« Jérusalem », « Sion » symbolisent l'Église véritable et notre céleste patrie : que Dieu unisse tous ses enfants dans une même foi et un même amour !

J. Bricout.

JÉSUITES. — I. Les enfances de la Compagnie de Jésus. II. La croissance. III. L'épanouissement. IV. L'expansion. V. Les épreuves. VI. Les gloires.

I. Les enfances. — A Manrèse, où, en l'an 1522, il s'était retiré après sa conversion pour vaquer à la prière et à la pénitence, Ignace de Loyola avait reçu des grâces de lumière prodigieuses. Il en a relaté lui-même la portée : « Dans l'hypothèse où l'Évangile n'aurait pas révélé l'objet de la foi chrétienne, la connaissance intime qu'il en avait alors conçue lui eût suffi pour le déterminer à en témoigner jusqu'au sacrifice de la vie. » Cette initiation personnelle à la vie intérieure, il en avait marqué les étapes dans le livre des *Exercices spirituels* (voir l'article Ignace de Loyola). La méthode suivie par lui « pour apprendre à se vaincre soi-même et pour régler à l'avenir tout l'ensemble de sa vie sans prendre conseil d'aucune affection désordonnée », il l'avait proposée aux premiers compagnons, que, par esprit de prosélytisme, il s'était attaché à l'Université de Paris. Ces six disciples, Pierre Lefèvre, François de Xavier, Jacques Laynez, Alphonse Salmeron, Nicolas Bobadello, Simon Rodriguez, un Savoyard et cinq Ibères, s'étaient, en 1534, groupés autour de lui « pour travailler de conserve à la gloire de Dieu ». De là à entreprendre la fondation d'un nouvel institut religieux, il y avait loin. Ni l'un ni l'autre n'y songeaient. Leur ambition se restreignait à vouloir sauver les âmes en danger de perdition, danger accru par la décadence du clergé. Ils s'expliquaient la nécessité primordiale de se maintenir en état d'y réussir par la sanctification personnelle. Pour favoriser celle-ci, l'un des moyens les plus aptes leur semblait être un pèlerinage à Jérusalem. Ignace avait déjà fait le sien, et en avait tiré grand fruit. En cours de route, ils examineraient à loisir si leur zèle s'exercerait en Barbarie ou dans la chrétienté. Ils y ajouteraient la pratique de l'abnégation évangélique dans le respect intégral du célibat ecclésiastique et l'observance de la plus stricte pauvreté. La mention de ces deux dernières clauses sonnait déjà comme un rappel à l'ordre. Elle formulait une protestation discrète contre les principaux abus de l'époque : trafic des indulgences, mauvais emploi des biens ecclésiastiques, relâchement moral du clergé. Quant à l'obéissance, il n'en était entre eux pas même question. Parmi ses intimes Ignace était le maître incontesté, mais il n'exerçait de droit aucune autorité. Ce détail ne manque pas de saveur, si l'on songe à l'importance de la discipline dans l'organisation ultérieure d'un institut de militants, dans la coordination d'une *Compagnie* dont la destinée sera de faire pièce à l'anarchie luthérienne et de démasquer à point les fauteurs de la fausse réforme.

Les Turcs étaient alors en guerre avec la Sérénissime République de Venise. Dans l'impossibilité de cingler vers la Terre Sainte, les *compagnons* se rabattirent sur Rome, pour y résoudre le problème de leur affectation. Ordonnés prêtres — Lefèvre seul l'était au moment du départ de Paris — ils décidèrent de se mettre simplement à la disposition du Saint-Siège. Le pape Paul III accueillit avec empressement leur offre de service. C'était l'année 1538.

Cependant il avait fallu ouvrir les rangs à de nouvelles recrues. Le groupe allait en s'accroissant. Depuis quatre ans que l'on partageait la même existence de prédication, de service dans les hôpitaux, de catéchismes, d'exercices spirituels, certains désirs se manifestaient, certains besoins aussi, concernant l'avenir. Pour que la famille se perpétuât, ne serait-il pas indispensable de fixer dans ses lignes capitales une règle de vie dont on solliciterait l'approbation canonique ? Au cours d'un conseil dont les séances se prolongèrent plusieurs mois durant, cette opinion prévalut. Ignace, à proprement parler, n'avait pas présidé les discussions. Une seule fois son intervention se déclara autoritaire : ce fut pour éliminer l'appellation d'*Ignatiens* ou, suivant la langue espagnole, d'*Iniguistes*, que d'aucuns attribuaient à ses disciples. Ainsi désignait-on couramment les fils de Dominique ou de François d'Assise sous les noms de Dominicains ou de Franciscains. A son avis, le nouvel institut devait être dénommé « compagnie ou congrégation ou religion ou ordre de Jésus ». De là, par la suite, le nom de Jésuites.

Un autre cas se posait d'urgence. Nous le disions : au début, en dépit ou à cause de l'influence personnelle prépondérante d'Ignace, ce cercle d'amis n'avait pas de président. Dans la suite, le nombre grossissant, chacun avait exercé l'autorité à tour de rôle. Mais si l'on devenait *religieux*, le vœu d'obéissance s'imposerait sur-le-champ. Il faudrait donc procéder à l'élection d'un détenteur du pouvoir. Ainsi fut adoptée l'idée d'un général à vie, nonobstant certaines hésitations : car les observances claustrales ne cadraient pas avec l'idéal des compagnons, et, à la suite de cette détermination, ils appréhendaient de se voir assimiler aux Ordres monastiques. Enfin ils réglèrent l'admission possible, dans la « Société de Jésus », de *coadjuteurs*. Ceux-ci resteraient distincts des profès, de par leurs aptitudes et leur

préparation intellectuelle. Mais leurs services ne seraient pas moins profitables à l'ensemble.

En juin 1539, les séances de prières, d'études, de discussions avaient abouti à un statut légal. Il fut immédiatement soumis à l'agrément pontifical. A trois mois de là, Paul III en approuvait oralement la teneur. L'année suivante, le pape promulguait en son honneur la bulle *Regimini militantis Ecclesiæ*. Elle conférait au nouvel institut l'investiture canonique. Tout en « approuvant, confirmant, bénissant » la Compagnie, tout en lui « garantissant la stabilité perpétuelle », le Saint-Siège ajoutait : « Nous prenons les Pères sous notre protection... Nous les autorisons à rédiger les constitutions particulières qui leur permettront d'atteindre la fin de leur société, de travailler à la gloire de Jésus-Christ Notre-Seigneur, au salut du prochain, et cela, librement et de plein droit. » On était en 1540.

La faveur papale arrivait à propos. Aux yeux de certains canonistes, l'œuvre d'Ignace de Loyola prenait figure d'innovation, d'une innovation téméraire, dangereuse. Il s'ensuivit des discussions sans fin, mais non sans précédents. Ainsi, trois siècles plus tôt, François d'Assise et Dominique avaient provoqué des protestations du même genre, en inaugurant un régime monastique inédit. Il est vrai : Ignace allait plus loin dans la voie des initiatives. Pour les siens, il réclamait avec hardiesse la suppression de l'office choral, du costume distinctif, des chapitres provinciaux et locaux. Par contre il postulait une durée de deux ans d'épreuves pour les novices, la liberté d'admettre les sujets formés soit aux vœux solennels, soit aux vœux simples, une autorité souveraine pour le supérieur général. A ce dernier reviendrait directement la charge d'assigner à chacun des religieux un emploi de catéchiste, de prédicateur, de professeur, de confesseur ou de missionnaire.

Privilège d'exception: ce rescrit pontifical, il l'avait obtenu dès avant la rédaction définitive des *Constitutions*. Consolé de la défection luthérienne, le Saint-Siège venait de répondre avec magnificence à la profession de dévouement qui se lisait dans le statut initial : « Quant à l'obéissance au souverain pontife, on ira plus loin que ce qui est de précepte pour tous les fidèles. On fera le vœu d'être entièrement entre ses mains pour toutes les missions qu'il daignera confier. »

II. La croissance. — Tandis que les premiers religieux se dispersaient à travers le monde, Ignace se mettait à l'œuvre. L'élaboration des constitutions lui demanda les seize années de vie qui lui restaient. Pour aboutir au résultat désirable, il se livre tour à tour à l'étude des règles monastiques, à l'examen des causes de progrès ou de décadence pour le monachisme, à la réflexion prolongée au sujet de tel ou tel point de détail à rejeter ou bien à admettre. Il s'adonne à la prière, aux macérations, aux veilles, à la solitude, aux supplications éplorées, à l'offrande du saint sacrifice. La rédaction terminée fut revisée par les profès présents à Rome. Ensuite, pour soumettre les règlements à l'épreuve de l'expérience, le rédacteur les fit pratiquer aux Pères disséminés dans les diocèses ou dans les pays de mission. Enfin, avec l'aide de son secrétaire Polanco, le fondateur se réserva de remanier, de perfectionner le texte définitif qu'il surchargea d'un surcroît d'annotations. Après la mort d'Ignace, en 1556, la première *Congrégation générale* n'eut qu'à promulguer ces ordonnances. Grégoire XIII les confirma solennellement.

Comment comprenaient-elles la formation du religieux de la Compagnie de Jésus ? Par quels moyens la réaliseraient-elles ? Ignace avait voulu créer un institut de *clercs réguliers*, astreints par vocation à certaines des fonctions sacerdotales jugées par lui plus utiles à l'Église.

Pour s'en convaincre, il n'est que de parcourir le préambule appelé l'*Examen général* et les dix livres qui composent les *Constitutions*. Ils réclament d'abord un soin minutieux à apporter dans le recrutement de la Société. Ils énumèrent de nombreux cas d'élimination. Le désir de former une troupe d'élite s'accuse au net dans la procédure imposée pour la réception, le choix des postulants. L'accueil ne doit comporter aucune avance. Au cours d'une longue semaine appelée le « temps de la première probation », le candidat fera sa première retraite dans l'isolement le plus complet. Cependant, quatre fois par jour, il recevra la visite du religieux chargé de lui exposer le sujet de l'oraison sur les fins dernières. A l'issue des exercices spirituels, s'il a conclu son *élection* en faveur de la Compagnie, il entendra le détail des obligations à contracter, sous une forme interrogative d'une sécheresse bien propre à dégonfler l'enthousiasme irréfléchi. « Êtes-vous prêt à renoncer au siècle, à toute possession, à tout espoir de biens temporels ? Êtes-vous disposé à mendier votre pain, au besoin, de porte en porte, pour l'amour de Jésus-Christ Notre-Seigneur ? Consentez-vous à vivre en quelque pays du monde que ce puisse être, où les supérieurs jugeront que vous serez plus utile ? Êtes-vous résolu à obéir aux supérieurs qui tiennent pour vous la place de Dieu, en toutes les choses où vous ne jugerez pas la conscience blessée par le péché ? Vous sentez-vous déterminé à repousser... tout ce que les hommes esclaves des préjugés mondains aiment et embrassent ? Voulez-vous accepter et désirer de toutes vos forces ce que Jésus-Christ Notre-Seigneur aima et embrassa ? Consentez-vous à vous revêtir de la livrée d'ignominie qu'il a portée, à souffrir, comme lui, par amour et par respect pour lui, les opprobres, les faux témoignages, les injures, sans toutefois y avoir donné sujet ? »

La première épreuve a-t-elle été subie avec succès ? Le postulant est alors admis au noviciat. Il y entre soit à titre de *novice scolastique* avec la perspective du sacerdoce et de l'apostolat, soit à titre de *novice coadjuteur* c'est-à-dire de futur religieux laïque, soit même comme *novice indifférent*, si la question de l'avenir n'est pas encore résolue. Il y entre pour y séjourner deux ans. Ces deux années, exclusivement consacrées à la prière et à la méditation, débuteront par un mois d'initiation intégrale aux *Exercices spirituels* rédigés par le saint fondateur. Dans la suite, auront lieu les *expériments*, c'est-à-dire l'application du sujet à tel pèlerinage de pénitence, à telle œuvre méritoire de charité auprès des malades ou des indigents.

En doublant la durée jusqu'à lui annuelle du noviciat, en imposant aux siens une formation intensive, le fondateur manifestait ses intentions. Le religieux de sa création est par lui destiné à vivre plus tard sans l'abri continuel ou intermittent du cloître. En conséquence il lui faut une ample provision de ce recueillement assuré par une intimité prolongée avec Dieu. Mais où saint Ignace fit preuve, pour l'époque, d'un esprit d'initiative vraiment remarquable, le voici. Admis à prononcer des vœux, le novice jésuite se lie dès lors à perpétuité à la Compagnie, mais sans réciprocité de la part de la Compagnie. Car il n'est pas encore pourvu d'une formation achevée. Il lui faudra se soumettre, en effet, à une probation ultérieure, à longue échéance. En attendant, s'il est affecté aux travaux d'intérieur, aux soins domestiques, il s'adjoint au groupe des *coadjuteurs temporels formés*. Est-il destiné aux labeurs du saint ministère ? Il rejoint alors le *scolasticat* ou résidence des

étudiants. On l'applique aussitôt à un programme plus ou moins détaillé de littérature, de philosophie, de théologie, avec, en guise d'intermède, un stage de *régent*, comme surveillant ou professeur dans un collège de la Compagnie. Vers l'âge de trente ans se placera la réception des ordres sacrés.

Le cycle des études une fois parcouru, le jésuite est rappelé dans la retraite. Pendant un an, il refait son noviciat, en vue de renforcer l'esprit surnaturel que les études pourraient avoir atténué, et pour se mettre, selon l'expression de saint Ignace, « à l'école de l'amour ».

A l'issue de ce *troisième an de probation*, le religieux sera peut-être appelé à émettre des vœux solennels, comportant l'engagement de la Compagnie à l'égard du sujet. Mais pour cela, il faudra que le succès des études scolastiques autorise cette promotion, sans préjudice d'ailleurs d'un dernier examen. A cette profession solennelle le nouveau religieux ajoutera plusieurs vœux simples : celui de ne briguer aucune charge dans l'institut, aucune prélature dans l'Église, celui de maintenir dans son rayon d'influence l'estime, le respect, l'obligation de la pauvreté. Aux *coadjuteurs spirituels formés*, c'est-à-dire aux membres de la Société qui n'ont pas rempli les conditions voulues, il reste à renouveler à ce moment leur profession simple qui ne lie pas l'institut envers eux.

Ajoutons-le : les religieux vivent sur le pied de l'égalité la plus fraternelle. Parmi eux, l'esprit de caste règne si peu que, pour l'ordinaire, dans les collèges, le commandement se trouve exercé par les coadjuteurs spirituels. Quant aux profès, les fameux « jésuites secrets » de la légende et des pamphlets, ils n'ont guère qu'un privilège : celui de nommer les *socii* des supérieurs aux assemblées de la Société ou à celles de la province. Enfin, une fois relevé de sa charge, tout supérieur cesse à l'instant d'être l'objet de toute distinction. A l'issue de son remplacement, il rentre simplement dans le rang.

Tel était le type du religieux rêvé par Ignace de Loyola, précisé par ses réflexions, fixé pour l'avenir tant dans le détail des *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, que dans leur résumé, la règle proprement dite, ou, suivant le titre officiel, le *Sommaire des Constitutions*.

III. L'ÉPANOUISSEMENT. — Pour lutter avec succès contre l'hérésie qui semait ses ravages en Suisse, en Hongrie, en Grande-Bretagne, en Suède, en Allemagne, en France, etc., « punition visible du relâchement du clergé » selon Bossuet, pour préserver de la contagion révolutionnaire les autres pays de la chrétienté, le nouvel institut devait être pourvu d'une forte discipline. Le fondateur l'avait marqué à cette empreinte. La Compagnie l'a toujours conservée, pour l'admiration et l'attirance des uns, au scandale vrai ou simulé des autres. D'où vient donc chez les jésuites l'autorité ? Comment s'exerce-t-elle du haut en bas de la hiérarchie ? A quelles autres obligations se trouvent voués supérieurs ou subalternes ?

1. A la nouvelle de la mort du général, la *Congrégation provinciale*, composée des recteurs de collèges et des profès les plus anciens, procède à l'élection de deux députés chargés d'accompagner à Rome le supérieur de la province. Les provinciaux du monde entier et leurs assesseurs se forment là en *Congrégation générale*. Par voie de suffrages, ils désignent d'abord un *président* appelé à succéder au défunt. Ils le pourvoient aussi d'*assistants*, agents de liaison entre le président et les groupes de provinces. Mais avant de laisser le pouvoir souverain à ce *préposé général*, l'assemblée revise les constitutions en vue d'abrogations, de modifications, d'interprétations ou d'adaptations toujours possibles. Cela fait, elle se dissout et disparaît. Dès lors, c'est au général nommé à vie qu'il appartient d'exercer le commandement suprême. Ses droits sont immédiats sur le moindre de ses sujets. Il accueille ou il écarte tels postulants. Il décide des érections de provinces, de missions, de collèges, de résidences. Il interprète la loi. Il est le médiateur qualifié entre ses inférieurs et le Saint-Siège. Sous le faix de cette administration vaste, complexe, il succomberait, s'il n'était aidé par le conseil des *assistants*. Il est aussi secondé par l'*admoniteur* à qui saint Ignace a demandé de « veiller sur son âme ». Rompant avec la forme plus ou moins élective des gouvernements monastiques, le fondateur a remis à la volonté du préposé général la nomination des supérieurs subalternes. A l'image du pouvoir suprême, chacun d'eux se trouvera pourvu de son conseil et de son admoniteur, pour le moins d'un *ministre*. Comme contrepoids à l'absolutisme du pouvoir, le droit d'appel s'exerce en secret. De la décision du recteur, le subordonné peut en référer à celle du provincial, de celle du provincial à celle du général. Au besoin même, ce dernier pourrait être déposé par la Congrégation générale soumise directement au pape.

2. Telle est l'organisation politique de la Compagnie. Au dire du P. de Ravignan, « elle porte avec elle beaucoup de force et de douceur, beaucoup d'éléments d'ordre et de paix, beaucoup de garanties et d'appuis conservateurs. C'est un rouage facile et régulier qui développe tranquillement son action. Toujours plusieurs consciences veillent par devoir auprès de l'autorité, l'éclairent, l'avertissent avec respect et rendent compte à l'autorité supérieure. » De cette conception, il y a donc loin au grief d'arbitraire ou de rigueur ou de compression de toute initiative individuelle. Les droits du supérieur se trouvent déterminés, et donc limités par la lettre et par l'esprit des Constitutions. En outre, sauf exception postulée par un bien prépondérant, l'obéissance n'est pas requise sans un examen préalable de l'aptitude, voire de l'attrait du sujet. Enfin, l'histoire en mains, il est aisé de se rendre compte de la sagesse et de l'empressement de la Société de Jésus à orienter ses fils vers les spécialisations de l'ordre scientifique, littéraire, artistique, apostolique, social, en tenant compte des goûts, des dispositions, de la préparation antérieure de chacun.

Aussi bien, pour exacte, ponctuelle, qu'il la désire, la soumission demandée par Ignace doit être animée, aux termes même des Constitutions, de joie, de spontanéité, d'amour. Plutôt qu'imposée, elle sera donc sollicitée par la bonté du supérieur, son habileté à ouvrir puis à maintenir la confiance, le sentiment de ses propres responsabilités. En des échanges loyaux de père à fils et de fils à père, il n'y a vraiment pas lieu de faire intervenir le jeu du redoutable PERINDE AC CADAVER dont saint Ignace n'est même pas l'auteur. On ne voit pas non plus comment pourrait sortir de là, soit le jésuite de la légende, espèce d'automate ou d'aveugle manié au gré d'un tyran ou d'un tyranneau capricieux, soit la Société de Jésus familière au roman et au cinéma, espèce de collectivité amorphe, ingénieuse, souple, mais sans considération ni pitié pour l'individu.

3. En même temps que l'obéissance, Ignace réclamait de ses disciples qu'ils vouassent la pratique intégrale de la chasteté religieuse. Nous l'avons vu abattre la clôture claustrale réputée jusqu'à lui protectrice de la vertu. Il avait en outre supprimé l'uniformité des observances rituelles. S'il rompt ainsi avec la législation monastique des âges antérieurs,

c'est qu'il attend des siens, en échange, une vie intérieure renforcée par l'oraison mentale, la vigilance, la mortification suggérée à chacun selon les temps, les lieux, les circonstances, les occupations. Opposait-il de la sorte ascétisme et liturgie ? S'il est exact qu'il renonçait à la liturgie laudative et sacrificielle, il reste que, à titre de clerc, le jésuite est formellement destiné à la prière officielle de l'Église par la récitation du bréviaire, de même qu'à la célébration de la sainte messe. Cf. F. Cavallera, *Ascétisme et Liturgie*, Paris, 1914.

De ses enfants, Ignace exigeait au surplus une pauvreté absolue. La pauvreté, il l'estime lui-même « à l'égal d'une mère ». Il l'appelle « le rempart de la vie religieuse ». Afin d'en garantir l'observance, il impose au profès le vœu de réagir contre tout relâchement possible à ce sujet. Toutefois, il ne songea pas à appauvrir uniformément les collectivités, à l'instar des fondateurs d'ordres mendiants. Le travail intellectuel auquel les siens se trouvent astreints par devoir d'état lui avait paru peu compatible avec une telle indigence. Sans nul doute, ses souvenirs d'étudiant l'avaient pourvu sur ce chapitre d'une expérience concluante. Et puis l'histoire des fils de saint Dominique ne lui donnait-elle pas raison?

Ces réserves faites, il ne lui sembla point opportun d'astreindre au même régime d'abnégation les collèges et les maisons professes. Pour celles-ci il souhaite, en guise de revenus, un abandon total à la Providence. De là, dans les constitutions de la Compagnie, cette clause stipulant que les aumônes reçues à l'occasion du saint ministère et bénévolement offertes par les fidèles seront dépensées au jour le jour, au gré des besoins de la communauté, pour l'acquisition de l'indispensable. Quant aux collèges, Ignace les voulait dotés, afin que l'enseignement pût être dispensé gratuitement. La construction et l'entretien de l'immeuble, le service de la chapelle, l'entretien des maîtres, l'ensemble des frais généraux incombaient alors à un ou plusieurs bienfaiteurs : souverains pontifes, princes, prélats, communes émancipées qui assuraient l'avenir à l'aide de fondations plus ou moins généreuses. A Rome, le pape Grégoire XIII créait le collège germanique et le collège romain. En France, le roi Henri IV faisait bâtir à ses frais celui de la Flèche, l'évêque Guillaume Duprat, celui de Clermont, plus tard collège, et enfin lycée Louis-le-Grand, à Paris.

Ainsi, avec plus de nuances que ses devanciers, le fondateur de la Compagnie de Jésus astreignait ses disciples au triple vœu de pauvreté, de chasteté, d'obéissance.

IV. L'Expansion. — Ignace avait entendu consacrer sa famille religieuse à l'évangélisation des fidèles et des gentils. Enseignement du catéchisme, exercices spirituels dispensés sous forme de missions paroissiales ou de retraites collectives ou privées, administration des sacrements de pénitence et d'eucharistie, travaux d'érudition sacrée ou profane : tel était à ses yeux le programme le plus apte à dilater les frontières du royaume de Dieu. Au bref il n'avait écarté des préoccupations des siens que les attributions curiales et les charges sédentaires spéciales aux moines et aux chanoines réguliers. Mais le lot de choix, ce fut, dès l'origine, l'application aux labeurs des missions étrangères, ou à l'enseignement dans les collèges.

1. Dans la rédaction de ses ordonnances, le saint fondateur avait utilisé ce mot de *mission* avec son acception très générale. En se mettant à la discrétion du Saint-Siège, ses premiers fils s'offraient en effet pour les mandats les plus variés. Ils se virent comblés. Nous savons qu'aux uns fut conférée la tâche fort ingrate de réformer les couvents en décadence. Aux autres était demandé le service délicat de réconcilier des partis rivaux dont les discordes ravageaient la région ou la cité. D'autres encore sont envoyés faire face à l'invasion de l'hérésie menaçante, agressive. D'autres enfin travailleront, jusqu'à l'usure prématurée ou jusqu'au martyre, à la conversion du schisme, du protestantisme, du paganisme, en Moscovie, dans les Amériques, aux Indes, aux Iles-Britanniques où la persécution sanglante durera cent ans.

Dès l'année 1542, François Xavier avait ouvert les portes de l'Asie aux nouveaux apôtres. A sa mort, le Japon et les Moluques s'en trouvaient pourvus. Ils devaient se maintenir aux Moluques jusqu'à la conquête hollandaise, au Japon jusqu'à la disparition de leurs quatre-vingt-onze martyrs (1597 et 1622). En même temps, les missionnaires jésuites pénétraient dans l'Indoustan, en Malaisie, au Brésil, au Congo; peu après, en Éthiopie, en Angola, et dans le Monomotapa. La mission de l'Indoustan leur coûtait trente-trois martyrs; celle de la Malaisie, onze; celle du Brésil, onze encore; celle de l'Éthiopie, dix. Le siècle qui les avait vu naître n'était pas encore achevé et déjà ils exerçaient leur ministère au Mexique en le fécondant du sang de seize des leurs, au Pérou et au Chili avec seize autres victimes, en Chine avec sept martyrs, aux Philippines avec quinze, aux îles Mariannes avec treize, au Paraguay avec vingt-six, à Constantinople, à Panama, au Maduré, en Syrie, dans l'Archipel enfin.

Au début du siècle suivant, ils pénétreront au Canada où Jean de Brébeuf, Isaac Jogues et leurs compagnons, béatifiés en 1925, jetteront, Dieu sait au prix de quels labeurs et de quels tourments, les fondements d'une chrétienté magnifique. Là, chez les Hurons, les PP. Brébeuf, Daniel, Davost mèneront « une vie qui dépassera leurs rêves de souffrance ». « Trente-cinq fois, au court d'un trajet de trois cents lieues, Brébeuf arrêté par des rapides devra prendre son canot sur ses épaules; plus de cinquante fois, il devra le traîner dans le lit du fleuve, là où l'eau manque », pour se voir enfin « laissé seul par ses guides, sans ressources, sans abri, dans une baie déserte ». Quant à Jogues, en tournée chez les Iroquois, il fut bâtonné puis mutilé de morsures sauvages aux pieds et aux mains. Ses doigts étaient « spécialement visés... On lui en brûlait un; à coups de dents un autre était broyé; on forçait une captive chrétienne de lui en scier un troisième ». On lui arracha les ongles, « on extirpa même les os de ses deux index ». Et quand il reparut à Paris, il fallut recourir au pape Urbain VIII pour qu'il lui fût possible de célébrer la messe avec ce qui lui restait en fait de mains. Cf. G. Goyau, *Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924, *passim*.

Avec le même zèle fougueux, déterminés aux pires sacrifices, d'autres jésuites entreront tour à tour en Cochinchine, dans le Cambodge, dans l'Indo-Chine et le Siam, au Tonkin, dans le Bengale, en Martinique, dans la Guyane et le Laos. A la fin du XVII^e^ siècle et au commencement du XVIII^e^, la Compagnie dénombrera des fondations en Amérique, en Californie, en Crimée, dans le Kurdistan, l'Orénoque, la Louisiane, le Darien, le Caboul, le Karnatic. Son apostolat aux Antilles, dans la Louisiane, en Californie et en Floride s'était payé de dix-sept missionnaires mis à mort en haine de l'Évangile.

A ces statistiques émouvantes ne manquons pas d'ajouter les quarante victimes de l'anglicanisme, les treize victimes du schisme russe, les vingt-cinq victimes du luthérianisme, les cinquante-sept victimes du calvinisme, les trente et une victimes de la

Terreur. Nous obtiendrons ainsi, en chiffres approximatifs, le martyrologe de la Société de Jésus de 1550 à 1800. Les trophées du XIXe siècle ne seront pas indignes de cette moisson de palmes glorieuses. Mentionnons, pour l'année 1859, le massacre de Mgr Planchet en Mésopotamie; pour 1860, le massacre de cinq religieux dans le Liban et d'un missionnaire en Chine; pour 1862, le massacre au Pon-Tong du P. Willaume. En 1887, à Scutari, les musulmans assassinent le frère Pastore. En 1894, un jésuite indien est exécuté par les idolâtres du Maduré. En 1896, c'est, à Madagascar, le meurtre du P. Berthieu. En 1901 et 1902, cinq jésuites périrent en Chine lors de l'insurrection des Boxers.

A l'heure présente, parmi les 2 200 jésuites de toute langue voués au service des missions étrangères, les Provinces françaises fournissent en hommes et en ressources les importants vicariats apostoliques de Nankin et du Tcheu-li Sud-Est, en Chine; de Tananarive et de Fianarantsoa, à Madagascar; de Trichinopoly et de Tusicorin, au Maduré; de Trincomalie, à Ceylan; les missions du Liban, de la Haute-Égypte, de l'Arménie. En Syrie, ils ont fondé l'Université Saint-Joseph de Beyrouth; à Chang-haï, en Chine, celle de l'Aurore; au Caire, à Tien-Tsin, à Zi-Ka-Wei, à Trichinopoly et à Madras, de vastes collèges. Les jésuites belges évangélisent le Kwango, au Congo, et l'immense mission du Bengale, aux Indes. Ils dirigent le séminaire pontifical fondé pour tous les diocèses des Indes à Ceylan.

Tel est, en raccourci, le bilan des missions étrangères confiées à la Compagnie de Jésus.

2. Dans sa bulle d'approbation, le pape Paul III avait, en termes précis, défini le programme de l'institut : « Promouvoir le salut des âmes, répandre la vie et la doctrine chrétienne, maintenir la vraie foi et la communiquer, notamment par l'instruction chrétienne de la jeunesse. » Pour réaliser ce dernier point, Ignace avait lui-même ouvert des collèges dans presque toutes les contrées de l'Europe et jusqu'aux Indes. A sa mort, on en comptait une centaine. Selon le type alors courant, ils consistaient en des externats comprenant chapelles, salles de classe, logement du corps professoral, et, pour l'ordinaire, une affluence d'élèves considérable, allant parfois à plusieurs milliers. L'enseignement s'efforçait de réagir contre l'infiltration sournoise ou brutale du protestantisme. Les écoles luthériennes ne manquaient pas d'ailleurs, en Suisse et en Allemagne du moins, d'un certain lustre. Elles avaient gravement compromis et parfois supplanté complètement les universités catholiques.

En réaction contre cette concurrence funeste, la pédagogie des jésuites s'est constituée peu à peu en un corps de doctrine pratique. Le fondateur en émit les principes, complétés, à la fin du XVIe siècle, par le préposé général, Claude Aquaviva. Ces règlements appelés *Ratio studiorum* eurent force de loi jusqu'en 1773. En France, lorsque, après l'organisation de l'Université impériale, la Compagnie rouvrit des collèges pour quelques années, de 1818 à 1828, puis d'une façon durable après 1850, les changements profonds survenus dans les mœurs depuis la Révolution la contraignirent à des retouches multiples. Ainsi, à l'imitation des lycées-casernes, il fallait bien qu'elle adoptât le régime de l'internat. Toutefois, si le cadre scolaire, si les programmes d'études subirent des transformations, l'esprit initial demeura le même. On continue d'exiger des maîtres une préparation technique et un dévouement à toute épreuve, de veiller aux exercices physiques de même qu'à la salubrité des locaux habités ou fréquentés par les élèves, de pourvoir surtout à l'éducation morale et religieuse des enfants et des jeunes gens.

Selon le vœu d'Ignace, les recteurs devaient viser « à ce que les éducateurs ne se ménagent point et se montrent zélés, regardant comme leur unique affaire le progrès scientifique pour eux et pour les autres ». La *Ratio studiorum* de 1599 insistait sur la nécessité de « former comme une pépinière de maîtres solidement instruits », d'affecter une certaine partie des revenus de chaque collège à « l'agrandissement des bibliothèques », de préparer les nouveaux professeurs à leurs nouvelles fonctions « par la lecture, la dictée, l'écriture, le corrigé, et autres exercices scolaires ».

Les langues classiques composeraient le fond de l'enseignement. Pour le grec, on en puiserait la connaissance dans les historiens, les orateurs, les poètes, non sans avoir au préalable expurgé les manuels. A la traduction de Démosthène, de Platon, de Thucydide, d'Homère, d'Hésiode, on ajouterait celle des écrits de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze. Pour le latin, l'étude de Cicéron avait la préférence, sans exclusivisme toutefois. Car les élèves devaient être initiés à la lecture presque intégrale d'Horace et de Virgile, exception faite pour ce dernier de quelques églogues et du quatrième livre de l'Énéide. Enfin ils prenaient contact avec l'histoire romaine racontée par Salluste, César, Tite-Live, Tacite.

Parmi les concurrents, l'émulation était soigneusement entretenue à l'aide de récitations publiques, de compositions, d'académies, de *disputes*, de distributions de prix, de représentations dramatiques. La culture sagace du sens de l'honneur, le rappel de la sanction ne faisaient pas non plus défaut.

En outre, les Pères ne se désintéressaient nullement en pédagogie des questions d'hygiène et de bien-être. Déjà, le premier règlement rédigé par saint Ignace en personne dès l'année 1556 n'avait pas craint d'entrer dans le détail des soins d'ordre matériel à procurer aux écoliers. On y lisait des recommandations de ce genre : « On se gardera de tout excès de travail. Les heures d'étude seront réglées. Elles n'excéderont pas les forces des élèves. Le temps des récréations sera sagement fixé. Pour la nourriture, on donnera ce que réclame le corps. » Plus tard furent introduits dans l'horaire de la journée le temps de la leçon de *maintien* et la séance de gymnastique. La nécessité de cours spacieuses pour l'aération et le jeu, l'utilité de bâtiments scolaires à l'aspect accueillant devinrent, elles aussi, objet de la sollicitude des recteurs. Sur ce terrain que l'on croit trop volontiers exploré depuis peu, il est incontestable que les jésuites se montrèrent des initiateurs avisés.

Enfin les Pères se préoccupaient par-dessus tout de l'âme immortelle des élèves. « Les maîtres, avait recommandé saint Ignace, ne s'imagineront point qu'ils n'aient à s'occuper que de littérature... Ils feront tous leurs efforts pour graver profondément dans le cœur de leurs élèves, même les plus jeunes, les principes de la foi catholique. » Tel est l'objectif suprême. Vers lui doivent tendre tous les efforts du jésuite éducateur. Pour lui, l'on maintiendra coûte que coûte dans les collèges le réseau des dévotions solides, traditionnelles : la messe quotidienne, la réception fréquente des sacrements, la congrégation de la sainte Vierge. Au surplus, l'atmosphère entretenue autour des élèves par le rayonnement impérieux de la vertu, de la piété, du dévouement chrétien, ne manquera pas de stimuler la ferveur.

V. Les Épreuves. — Le zèle déployé par la Compagnie de Jésus pour la défense de l'orthodoxie lui avait rapidement acquis un prestige singulier. Les collèges débordaient d'élèves recrutés dans toutes

les classes de la société, y compris la noblesse et la première bourgeoisie. Les missions prospéraient parmi des difficultés d'adaptation considérables, mais avec des succès dont les noms de Matthieu Ricci en Chine, de Robert de Nobili aux Indes, d'Alexandre de Rhodes en Extrême-Orient, de Jean de Brébeuf et de Marquette au Canada rappellent les plus méritoires. Des jésuites occupaient souvent à la cour des princes, en Espagne, en Portugal, en France, en Pologne, en Autriche, en Bavière, les importantes mais délicates et parfois dangereuses fonctions de conseillers ou de confesseurs. Ainsi du P. Pierre Coton près de Henri IV, et du P. de la Chaise près de Louis XIV. Des rivalités d'école, de juridiction ou de profession, des jalousies inévitables ne tardèrent pas à se faire jour en Europe et jusque dans les missions. Habiles à profiter des faiblesses ou des erreurs de quelques particuliers, les intrigues allèrent souvent beaucoup plus loin, jusqu'à la calomnie caractérisée. Les protestants d'Angleterre, de Bohème, de Suède, d'Alsace, d'Allemagne incriminaient volontiers le nouvel institut de sorcellerie, de dol, d'empoisonnement, de captation d'héritages. Ces propos odieux trouvèrent trop facilement de l'écho, même chez nous.

Chez nous, l'Université et en outre plusieurs des Parlements, celui de Paris en particulier, continuaient à se tenir en défiance contre « les empiétements » possibles du Saint-Siège. Leur tendance gallicane à revendiquer « les droits nationaux » de l'Église de France ne pouvait que leur inspirer de la prévention contre des réguliers « ultramontains ». Non contents de jouir du privilège d'exemption commun à tous les ordres religieux, ceux-ci faisaient au souverain pontife un vœu spécial d'obéissance. De plus ils se libéraient par faveur de l'ensemble des observances claustrales. Ils étaient jugés, selon l'équitable expression de G. Goyau, « à la fois trop captifs et trop libres : trop captifs du pape et des supérieurs; trop libérés, dans la conduite générale de leur vie, d'un rigorisme littéral et pesant ». Au XVIIIe siècle, l'antagonisme s'accusa davantage encore. Le « libertinage » des encyclopédistes et des philosophes, l'esprit de représailles du jansénisme, les préventions du ministre Choiseul, les mesquines rancunes d'une favorite entreprirent de tirer parti d'un procès financier où, par la faute d'un seul, le P. Lavalette, tout le corps fut inculpé. Mais, ose affirmer à ce sujet Jean Guiraud, « s'ils avaient sanctionné et appuyé les intrigues de la Pompadour pour demeurer à la Cour, jamais leurs ennemis n'auraient eu raison d'eux : jansénistes, philosophes, gallicans ne devinrent tout-puissants contre eux que lorsqu'ils eurent l'appui déclaré de madame de Pompadour et de sa créature Choiseul ». Bref, en 1763, Louis XV approuva, non sans hésitation, un décret du Parlement prononçant la dissolution en France de la Société de Jésus.

Sans doute ils n'étaient pas bannis du royaume, à la façon dont ils l'avaient été du Portugal, cinq ans plus tôt, par le ministre Pombal. Licence leur était laissée d'exercer le ministère ecclésiastique, mais sous la juridiction des évêques, à titre de clercs séculiers. Toutefois, pour mitigée qu'elle pût paraître, cette mesure d'ostracisme figurait le signal attendu par les États voisins. Le pape Clément XIII eut beau s'interposer. En 1765, il fulmine la bulle *Apostolicum pascendi* défendant l'institut contre les diffamations qui l'enserrent de plus en plus, et lui renouvelant les approbations de ses devanciers. Cette intervention n'aboutit pas à grand'chose.

Déjà liguée contre les jésuites et les harcelant de tracasseries administratives, l'Espagne finit, en 1767, par les déporter dans les états pontificaux. A la suite de démêlés avec la cour romaine, la Sicile, puis le duché de Parme imitèrent l'Espagne. Les princes bourboniens s'attirèrent les protestations du Saint-Siège. Conséquence : certains états du pape furent occupés militairement, Avignon et le Comtat-Venaissin par les troupes françaises, Bénévent et Pontecorvo par les troupes napolitaines.

Sur ces entrefaites, Clément XIII vint à mourir. Immédiatement, les cours de France et d'Espagne avisèrent de faire pression sur le conclave pour obtenir du successeur éventuel des garanties appréciables. Aux cardinaux français et espagnols le futur Clément XIV (voir ce mot) avait donné l'assurance qu'un décret de dissolution ne lui semblait pas chose canoniquement impossible. Après son élection, il s'engagea plus à fond. Assez vite il lui parut dans la suite être allé trop loin. Alors il s'efforça de temporiser, d'user de transactions. Mais les partisans ne se montrèrent pas d'humeur à se satisfaire de demi-mesures diplomatiques. Intimidé par leurs menaces, Clément XIV signa de l'anneau du pêcheur le bref *Dominus ac Redemptor* qui supprimait d'un trait de plume l'œuvre de saint Ignace. C'était l'année 1773. Aux termes de la sentence, le choix était laissé aux membres de la Compagnie entre l'incorporation dans un diocèse ou l'agrégation à un autre ordre de réguliers. Les résidences pourraient continuer d'être habitées, à la condition que leurs occupants ne se livreraient plus aux fonctions du saint ministère. A Rome, en vue de prévenir toute tentative de restauration, le préposé général Ricci se vit incarcéré avec ses assistants et plusieurs notables de son entourage. Pour légitimer cette peine préventive, on leur intenta un procès auquel devait mettre fin, deux ans plus tard, la mort du P. Ricci. C'est dans les missions étrangères que la série d'évictions inaugurées par Pombal et les ministres de Charles III d'Espagne, achevées par la destruction de l'institut, eut les suites les plus difficilement réparables.

A Clément XIV décédé lui-même depuis un an avait succédé Pie VI. Dans toute la mesure où le lui permit la surveillance étroite des Bourbons, il protégea subrepticement les jésuites soit dispersés, soit continuant à vivre ici ou là en communauté. En Pologne russe, Catherine II les patronnait. En Silésie prussienne, Frédéric II les maintint et les favorisa longtemps.

Enfin, en 1814, après un interdit de quarante ans, la Société de Jésus fut officiellement rétablie par une bulle du pape Pie VII. Mais l'animosité qui depuis le berceau s'était plus ou moins acharnée à sa perte ne désarma pas pour cela. Trouvant parfois son instrument en des sociétés secrètes où l'irréligion agressive pénétrait de plus en plus, elle se doublait cette fois de l'hostilité de l'esprit révolutionnaire, produit naturel du philosophisme voltairien et de la Réforme protestante.

Bientôt les expulsions violentes reprirent de plus belle. Chassés tour à tour des Pays-Bas, de la Russie, de l'Espagne, du Brésil, de la Nouvelle-Grenade, du Portugal, de la Suisse, de l'Allemagne, spoliés en Lombardie, en Sicile, à Venise, les jésuites ne furent guère mieux traités en France. Sous Charles X, pour plaire au parti libéral, les ordonnances de 1828 leur enlèvent le droit d'enseigner. En 1871, la Commune massacre cinq des leurs. En 1880, une sentence de dispersion est fulminée contre eux. En 1901, par la loi dite des Associations, ils se voient rejetés, avec les autres religieux, hors du droit commun. Enfin, à l'issue de la dernière guerre, après avoir payé largement leur dette de sang au pays (Cf. A. Brou, *Jésuites morts pour la France*, Paris et Tours, 1919), ils commencèrent à bénéficier d'une tolé-

rance plus large, revendiquée d'ailleurs en termes énergiques par l'un d'entre eux.

De ces manœuvres de haute lice ou de luttes d'escarmouches aussi peu loyales, a jailli toute une floraison de légendes présentant arbitrairement le jésuite sous un jour odieux, vil, criminel. La caricature varie à l'infini, selon le signataire. Elle n'est pas également méchante sous la plume de l'apostat polonais, auteur des trop fameux *monita secreta* et sous la plume d'Étienne Pasquier, d'Antoine Arnauld, du grand Pascal, ces deux derniers, jansénistes notoires. Elle se fait plus fielleuse dans les romans d'Eugène Sue, plus éloquente dans les pamphlets de Michelet ou de Quinet, plus naïve dans les tirades de Paul Bert, mieux informée dans les petits papiers tendancieux de M. de Récalde. Pittoresque étalage de travestis ! Voici le jésuite délateur, le jésuite accapareur de successions, le jésuite rabatteur de vocations. N'oublions pas le jésuite partisan de la morale relâchée, le jésuite administrateur d'immenses comptoirs coloniaux ou d'entreprises financières véreuses, le jésuite politicien, régicide, astucieux... A s'en rapporter à ces témoignages écrasants, ils composeraient en bloc, les uns à bon escient, les autres à leur insu, une espèce de franc-maçonnerie cléricale passivement soumise à des chefs exécrables. Faut-il rire de bon cœur ou s'abaisser à la réfutation de telles divagations ? « Si les jésuites pris en corps sont ce que l'on dit, rétorque d'un mot décisif le P. Belanger, il est absolument impossible à un honnête homme d'être jésuite. Car il lui est absolument impossible d'ignorer les méfaits, les tendances scandaleuses de son institut. Donc, pas de milieu : ou la Compagnie de Jésus est innocente des scélératesses qu'on lui prête, ou tous ses membres sont des canailles. »

VI. Les gloires. — Consultons encore le P. Belanger. « Sans doute, continue-t-il, dans l'admirable histoire de la Compagnie si profondément inconnue de ceux qui la jugent, on peut relever des erreurs et des fautes. Parmi ses membres, tous ne sont pas, autant qu'ils le devraient, vertueux, savants, habiles... En revanche la [Compagnie] a produit, en grand nombre, des savants distingués, des éducateurs émérites, des missionnaires dévoués jusqu'à la mort... des martyrs et des saints. » Cf. *Les Méconnus*, Paris, 1901, p. 139. Pour la réalisation de l'idéal proposé par le fondateur, formulé par la devise bien connue : *ad majorem Dei gloriam*, « pour la plus grande gloire de Dieu », certains disciples ont poussé le dévouement jusqu'à l'héroïsme de la sainteté. Quinze d'entre eux furent canonisés et l'un d'eux avec le titre de Docteur de l'Église; quatre-vingt-dix ont été proclamés bienheureux. Pour ses quatre cents ans d'existence, l'institut a le droit d'être fier de son ménologe.

A vrai dire, remarquons-le, ce livre d'or s'intitulerait avec plus d'exactitude un martyrologe, tant le nombre des témoins sanglants du Christ y prédomine. Parmi les autres, exaltés par l'Église à titre de confesseurs, plusieurs furent du moins, selon la typique expression de Lavigerie, des « candidats au martyre ». Ainsi du grand thaumaturge François Xavier, acclamé à Rome comme le patron des missions catholiques. Ainsi de Pierre Claver, l'apôtre des nègres esclaves d'Amérique. Ainsi de Lefèvre, l'apôtre des huguenots de la Rhénanie. D'autres enfin s'épuisèrent prématurément dans les labeurs d'un ministère fervent : ainsi de François Régis, de Hiéronymo, de Julien Maunoir, de Baldinucci, les admirables missionnaires du Vivarais, de la Bretagne, de l'Italie.

Dans la Société de Jésus, la science, une science aux allures parfois combattives, a, elle aussi, de remarquables représentants, doublés souvent de conquérants. Citons le bienheureux cardinal Robert Bellarmin (1542-1621), le controversiste romain redouté de l'hérésie; François Suarez (1548-1617), le défenseur espagnol « de la foi catholique contre les auteurs de la secte anglicane », à propos du serment d'allégeance exigé par Jacques Ier; Léonard Lessius (1554-1623), le casuiste flamand dont les thèses sur la prédestination et la grâce passionnèrent longtemps l'opinion; Denis Petau (1583-1652), le chronologiste orléanais qui fut en même temps un historien et un théologien de marque; Jacques Sirmond (1559-1651), le confesseur du roi Louis XIII qui publia de nombreux traités des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques; Jean Maldonat (1534-1583), d'origine espagnole, mais qui professa en France et s'imposa comme exégète par ses commentaires des Évangiles. Nommons encore parmi les théologiens Louis Molina, Grégoire de Valentia, Jean de Lugo; puis à titres divers, un catéchiste illustre : Pierre Canisius (1521-1597), apôtre de l'Allemagne et de la Suisse, naguère proclamé Docteur de l'Église; un historien fameux : Jean Bolland (1596-1665) continué par Daniel Papebroch et dont l'activité se perpétue en une pléiade de puissants hagiographes; un spirituel précis, pratique, sagace, Alphonse Rodriguez (1526-1616) dont la *Pratique de la perfection chrétienne* sert de manuel à de nombreux instituts religieux et fut traduit en toutes les langues; un mystique intimement uni à l'apostolat de sainte Marguerite-Marie dans l'extension du culte du Sacré-Cœur : Claude de la Colombière (1641-1682). Plus près de nous enfin, au compte du XIXe siècle, âge peu fertile en théologiens notables, rappelons que les cardinaux J.B. Franzelin et Louis Billot ont illustré la chaire de l'Université Grégorienne à Rome.

A l'admiration et à l'imitation de la jeunesse, les collèges de la Compagnie peuvent offrir trois gracieuses incarnations de la simplicité et de l'innocence évangéliques. La sanctification hâtive, diligente, rappelle ici, par de nombreux traits, notre sainte Thérèse de Lisieux : il s'agit de Stanislas de Kostka, de Jean Berchmans, de Louis de Gonzague. Quant à l'histoire de la prédication, elle retiendra le nom de Bourdaloue, « âme pure, modeste, soumise », dont le talent se révéla au soleil du grand siècle, et, pendant cinquante ans, sans connaître d'éclipse; le nom de Ravignan, établissant, au siècle dernier, par le rayonnement d'une vie austère autant que par le calme de la démonstration, que « seule de toutes les grandeurs morales, la sainteté chrétienne n'a rien perdu de son efficacité dans notre âge, et n'a pas besoin, pour agir sur les âmes, d'apparaître enveloppée dans les brouillards d'un âge lointain ». Elle sauvera de l'oubli le nom de son successeur dans la chaire de Notre-Dame, le P. Félix, qui traita dix-sept ans de suite, avec une maîtrise et un sens de l'adaptation incomparables, ce sujet alors brûlant d'actualité : le progrès par le christianisme; celui du P. Milleriot, le convertisseur populaire, le légendaire « pêcheur de gros poissons » dans les quartiers ouvriers de Paris. Enfin, pour passer délibérément sous silence les vivants, n'oublions pas les deux Seigneri, Vieyra, Pierre Skarga, etc.

D'après les statistiques de 1920, la Compagnie de Jésus comprend 6 assistances, 31 provinces, 17 245 religieux. Les jésuites portent le costume ecclésiastique du pays où ils résident.

L'un des chroniqueurs les plus abondants de l'institut a consigné ses impressions d'érudit en une synthèse fort suggestive que l'on nous permettra d'utiliser en finissant. Nous ne l'ignorons pas : l'*Histoire religieuse, politique, littéraire de la Compagnie de Jésus* par J. Crétineau-Joly fut souvent taxée de

partialité, désavouée pour insuffisance de critique. Toutefois, expurgée de certaines outrances de détail, les lignes qui suivent n'en traduiront pas moins avec mesure la conclusion générale à retenir de cette étude trop sommaire. « Depuis 300 ans, écrivait-il vers 1840, la Compagnie a fourni plus d'hommes distingués, elle a remporté plus de victoires, essuyé plus de défaites, enfanté ou accompli plus de choses extraordinaires, évoqué plus d'hostilités et d'enthousiasme qu'aucune corporation. Née pour la lutte, toujours sur la brèche..., se servant de toutes les armes qu'un prêtre peut manier, échappant à un danger pour se précipiter dans un autre, tenant tête tout à la fois aux esprits les plus éminents et aux peuplades les plus barbares, bravant les orages, les faisant naître parfois, triomphant ici, succombant là, mais combattant partout et sans cesse, mais vivant au milieu des controverses ou expirant dans les tortures, elle s'est improvisée le porte-drapeau de l'Église catholique... Depuis le premier instant de leur fondation,... les Jésuites n'ont pas cessé de remplir le monde du bruit de leur nom. Religion, morale, politique, poésie, sciences exactes, art oratoire, littérature, voyages, érudition, découvertes, beaux-arts, tout a subi leur influence, tout a été de leur domaine... Par l'éducation qu'ils dispensaient à tous, d'une main vraiment libérale, ils ont inculqué aux générations naissantes les principes qu'il était de leur devoir de répandre. Ainsi maîtres du présent par les hommes faits, disposant de l'avenir par les enfants, ils ont réalisé un rêve que jusqu'à saint Ignace personne n'avait osé concevoir. » *Op. cit.*, t. I, Tournai, 1846, p. 5 sq.

I. Monographies. — De Ravignan, *De l'existence et de l'institut des Jésuites*, Paris, 1855; J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, esquisse de son institut et de son histoire, Paris, 1919; H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, 5 vol. parus, allant jusqu'à la mort de Louis XIII, Paris, 1910-1926; J. Burnichon, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France au XIX^e siècle*, Paris, 1914-1922; A. Brou, *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1903; A. Brou, *Les Jésuites de la légende*, Paris, 1906; J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. IV, *L'Ancien Régime*, 2^e partie, Paris, 1923; H. Ferté, *Programme et règlement des études de la Société de Jésus* (*Ratio atque institutio studiorum S. J.*) avec les modifications de 1832 et 1858, Paris, 1892; P. Delbrel, *Les Jésuites et la pédagogie au XVI^e siècle*, Paris, 1894; A. Schimberg, *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus sous l'Ancien Régime*, Paris, 1912; Herman, *La pédagogie des Jésuites au XVI^e siècle*, Louvain, 1914; J. Huby, *Christus*, Paris, 1919; A. Brou, *Les martyrs jésuites du Canada*, Toulouse, 1926. Pour la spiritualité des jésuites, voir à l'art. Ignace de Loyola.

II. Biographies. — Outre les vies de saint Ignace, de saint François Xavier, de saint Louis de Gonzague, etc., indiquées ailleurs : Ch. Clair, *Le P. Olivaint*, Paris, 1878; A. de Pontlevoy, *Le P. de Ravignan*, Paris, 1860; E. Laveille, *Le P. de Smet*, Paris, 1920; G. Guitton, *Un preneur d'âmes : L. Lenoir S. J.*, Paris, 1920; P. Doncoeur, *Le P. Alexis Hanrion*, Paris et Toulouse, 1922; P. Lhande, *Le Père Longhaye*, Paris, 1923; Wery-Lacouague, *Le P. William Doyle aumônier militaire*, Toulouse et Tournai, 1924; H. Bouvier, *Frédéric Bouvier*, Paris, 1925.

III. Périodiques de langue française. — *Les Études*, revue catholique d'intérêt général, bimensuel, Paris; *Recherches de science religieuse*, semi-mensuel, Paris; *Revue des questions scientifiques*, trimestriel, Louvain; *Nouvelle Revue théologique*, mensuel, Tournai et Louvain; *Analecta Bollandiana*, trimestriel, Bruxelles; *Bibliothèque des Exercices spirituels de saint Ignace*, trimestriel, Paris et Enghien; *Revue d'ascétique et de mystique*, trimestriel, Toulouse; *Messager du Cœur de Jésus*, revue de vie chrétienne et d'action catholique, organe officiel de l'Apostolat de la Prière, mensuel, Toulouse et Tournai; *Hostia*, ascèse et action eucharistiques, organe officiel de la Croisade eucharistique, paraît tous les deux mois, Toulouse; *Chine, Ceylan, Madagascar*, bulletin illustré des missionnaires français de la Compagnie de Jésus, province de Champagne, trimestriel, Lille.

Élie Maire.

BR95 .D50 1925 vol.3

Bricout, Joseph, 1867-
Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, pu

39967001458665

DEMCO